

CAPÍTULO 4

O Ato de Testemunhar

Violência, Gênero e Subjetividade

Muitas contribuições recentes à teoria do sujeito têm argumentado que a experiência de se tornar um sujeito está ligada à experiência da subjugação de maneiras significativas¹. As violações inscritas no corpo feminino (literal e figurativamente) e as formações discursivas em torno dessas violações, como vimos, tornaram visível a imaginação da nação como uma nação *masculina*. Quais as consequências disso para a subjetividade feminina? Precisamos perguntar não apenas como a violência étnica ou comunal foi encenada mediante atos específicos de violação de gênero, como estupro, mas também como as mulheres podem ter recebido esses signos nocivos de violação e os reocupado por meio do trabalho de domesticação, ritualização e (re)narração. Argumentei anteriormente que as formações discursivas por intermédio das quais o Estado-nação foi fundado atribuíam um tipo particular de subjetividade às mulheres como vítimas de estupro e rapto. No entanto, a própria formação das posições de sujeito das mulheres, embora presa a essas construções, não foi completamente determinada por elas. O capítulo anterior argumentava que as mulheres falavam de suas experiências ancorando seus discursos nos gêneros de luto e lamentação que já lhes atribuíam um lugar no trabalho cultural do luto, mas falavam de violência e dor tanto *dentro* desses gêneros como *fora* deles. Mediante transações complexas entre corpo e linguagem, elas foram capazes de dar voz e *mostrar* o mal que lhes foi feito, bem

1. Cf. J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjectivity*; e J. Mohanty, "The Status of the Subject in Foucault", em *Foucault and the Critique of Institutions*.

como de oferecer testemunho ao dano causado a todo o tecido social – e que atinja a própria ideia de grupos diferentes serem capazes de habitar o mundo juntos.

Neste capítulo, espero explorar o significado de ser uma testemunha da violência – de falar pela morte de relacionamentos¹. Na imaginação literária do Ocidente, a figura de Antígona como testemunha fornece uma espécie de mito fundador que explora condições sob as quais a consciência pode encontrar uma voz no feminino. Hegel, como é bem conhecido, viu um conflito de estruturas nessa história. Em sua leitura, Creonte se opõe a Antígona, como um princípio de direito se opõe a outro – chama-se a oposição entre a lei do Estado e a lei da família².

O direito público do Estado e o instintivo amor-família e dever para com um irmão aqui são colocados em conflito. Antígona, a mulher, é pateticamente possuída pelo interesse da família: Creonte, o homem, pelo bem-estar da comunidade. Polinices, em guerra com a sua própria cidade paterna, caiu diante do portão de Tebas, e Creonte, seu senhor dali em diante, tinha por meio de uma proclamação pública ameaçado com a morte todos que dessem ao inimigo da cidade o direito de ser enterrado. Antígona, no entanto, recusou-se a aceitar essa exigência, que dizia respeito apenas à prosperidade pública, e conduzida pela leal devoção a seu irmão levou a cabo, como irmã, o sagrado dever do enterro³.

Enquanto estivermos com Hegel olhando para o diálogo como constituição do espaço de embate da peça, será difícil encontrar outros significados nessa tragédia, exceto no conflito entre esses dois discursos. Em contraste, Lacan nos con-

2. Alguns antropólogos questionam se a noção de testemunho pode ser empregada como um lugar analítico a partir do qual escrever, porque argumentam que os fortes fundamentos cristãos desse conceito o tornam uma categoria inadequada e até mesmo suspeita para o trabalho antropológico. Acho essa visão excessivamente restritiva, como se outras culturas (por exemplo, o islamismo e o hinduísmo) não tivessem noções de testemunho. Em primeiro lugar, as noções de testemunho têm significados um pouco diferentes nessas religiões – por exemplo, *shahadat* no Islã e a relação entre *sakhi* e *sakhi* nas tradições *bhakti* no hinduísmo. De toda forma, um conceito não se torna ilegítimo porque suas origens podem ser localizadas em um discurso adjacente, de religião ou ciência, a menos que possamos mostrar as maneiras específicas pelas quais ele afeta a descrição. De minha parte, as noções de testemunho são empregadas aqui não para atestar a fé em face de um corpo mutilado, mas sim a criatividade da vida. Isso não quer dizer que outras noções de testemunho, como no caso dos campos nazistas, não sejam extremamente poderosas. Cf. especialmente, G. Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Nem todas as formas de violência e lembrança podem ser recontadas por meio desse modelo, no entanto.

3. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Fine Art*, vol. 2.

4. *Idem*, *ibidem*, p. 230.

vida a voltarmos nosso olhar ao cenário trágico de Antígona⁴. Qual é a natureza da zona que Antígona ocupa nesse cenário? Lacan a especifica diferentemente como o limite, como um acontecimento entre duas mortes, como o ponto no qual a morte se encontra com a vida. A cena da morte de Antígona é encenada nessa zona específica, da qual só um tipo específico de verdade pode ser falado.

Lacan rejeita a interpretação de Hegel de que Creonte se opõe a Antígona como um princípio da lei se opõe a outro. Em vez disso, é mais simpático ao ponto de vista de Goethe de que, ao atingir Polinices, Creonte ultrapassou um limite. A questão, segundo Lacan, não era a de uma lei contra outra, mas se a lei de Creonte poderia incluir tudo, até mesmo os ritos funerários dedicados aos mortos. Para Lacan, nunca foi uma questão de um direito contra o outro, mas de um mal contra algo que não se nomeia facilmente. Lacan afirma que a paixão de Antígona não tem por objeto os direitos sagrados dos mortos – ela não fala pelos direitos da família contra as reivindicações da lei. Em vez disso, ele chama a atenção à famosa passagem no discurso de Antígona, que tanto debate causou entre os comentaristas. Trata-se do discurso que Antígona faz depois de se terem realizado todos os movimentos – sua captura, seu desafio, sua condenação, sua lamentação. Antígona se volta à cova em que deve ser enterrada viva quando profere essa fala, parafraseada assim por Lacan: “Entenda. Eu não teria desafiado a lei da cidade por um marido ou criança a quem um túmulo foi negado porque, afinal de contas, se eu tivesse perdido um marido, poderia ter outro e, mesmo que tivesse perdido um filho, poderia ter concebido outro com outro marido. Mas era meu irmão, nascido do mesmo pai e da mesma mãe”⁵.

Parece que há dois pontos aqui: o primeiro, que Antígona se moveu em direção ao limite em que o eu se separa entre o que pode ser destruído e o que deve perdurar; e o segundo, que seu irmão, apesar de ser um criminoso pelas leis da cidade, é, para ela, um ser único. Antígona realiza esse discurso quando consegue se imaginar como já morta – e, no entanto, enfrenta essa dor terrível como se estivesse agindo para afirmar não seus próprios desejos, mas a impossibilidade de substituição do irmão. Lacan, tomando a voz de Antígona, diz: “Meu irmão pode ser um criminoso, ela o diz, mas do meu ponto de vista meu irmão é meu irmão, o registro de alguém que foi nomeado deve ser preservado”⁶.

5. J. Lacan, “The Splendor of Antigone”.

6. *Idem*, *ibidem*, p. 255.

7. *Idem*, *ibidem*, p. 278.

Para Lacan, parece que é Antígona, ao falar a partir dessa zona entre duas mortes, que pode expressar a verdade da singularidade do ser. A verdade cujo nome ela pronuncia vai além das leis do Estado, e pode-se dizer que, ao afirmar a singularidade do irmão criminoso, sua paixão evoca o crime subjacente à lei da cidade. Essa é uma formulação importante sobre o surgimento da voz – enfatiza que a voz emerge no momento da transgressão. O que distingue a formulação de Lacan, porém, das centenas de artigos que aparecem todos os anos sobre desejo, prazer, transgressão e localização da agência, é que a afirmação da singularidade de ser contra a escrita da lei não está localizada na submissão à urgência de necessidade ou desejo. Em vez disso, a zona entre duas mortes é identificada como a zona a partir da qual a verdade indescritível sobre a natureza criminal da lei pode ser pronunciada. Por que é Antígona quem deve afirmar a singularidade da pessoa que a lei do Estado condenou como criminosa e a quem deseja consignar um eterno esquecimento?

Para Lacan, a verdade insuportável que Antígona fala é muito terrível de ver. Pois, ao questionar a legitimidade de uma regra que apagaria completamente a singularidade de um ser até na morte, ela mostra o crime inerente à própria ordem social. Essa verdade, diz Lacan, necessita do invólucro da beleza para escondê-la e, ainda assim, torná-la disponível ao olhar. Embora haja um sentido em que se pode observar a visão sob suspeita, que muitos autores notaram em Lacan⁸, a relação entre voz e visão é bastante intrincada na articulação desse conhecimento insuportável.

O tema da mulher que encontra voz quando ocupa a zona entre duas mortes é importante no imaginário indiano: ela se constrói, mas também se separa da divisão generificada da fala e do silêncio no enlutamento e seu lamento⁹. Mas a

8. M. Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in 20th Century French Thought*; e J. F. McNell, *Figuring Lacan: Criticism and Cultural Unconscious*.

9. Em certo sentido, a figura de Antígona fala do trabalho de luto que discutimos no capítulo anterior. Para Hegel, a comunidade surge por sua interferência na família e, portanto, nas mulheres, pois o posicionamento das mulheres perverte a comunidade – elas são o inimigo interno. Como diz Tina Chanter, a ironia da posição das mulheres em Hegel é que elas tornam possível a integridade da pólis e, no entanto, devem permanecer definidas em oposição a ela como estranhas que ameaçam sua integridade. T. Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's re-writing of the Philosophers*. Luce Irigaray fala eloquentemente sobre essas questões: "O dever inerente delas [isto é, das mulheres] é garantir o enterro dos mortos, transformando assim um fenômeno natural em um ato espiritual. Mais um passo (para a negação), e vemos que é tarefa da mulher, como guardiã dos laços de sangue, reunir o homem em sua figuração final, além do tumulto da vida contingente e dos momentos dispersos do Ser-lá" (L. Irigaray, *Speculum of*

verdade articulada a partir dessa zona raramente surge envolta em beleza ou esplendor, como o atestam até mesmo as bem conhecidas figuras femininas da mitologia indiana, como a deusa Kali ou a deusa da varíola, Sitala. Porém, em vez de atentar a esse contraste no nível do imaginário, tal como articulado na mitologia e na literatura, quero levar o argumento em uma direção diferente. O que é testemunhar o crime inerente à regra social, que consigna a singularidade do ser ao esquecimento eterno, mediante uma descida à vida cotidiana – não simplesmente articular a perda sob um gesto dramático de desafio, mas habitar o mundo, ou habitá-lo novamente, num gesto de luto? É nesse contexto que se pode identificar o olho não como o órgão que vê, mas o órgão que chora. A formação do sujeito como sujeito generificado é então moldada por meio de transações complexas entre a violência como o momento originário e a violência que se infiltra nas relações contínuas e se torna um tipo de atmosfera que não pode ser expulsa para um "fora". Quero evocar, a essa altura, a ideia de Wittgenstein de não haver exterior e a imagem de voltar atrás que ele oferece, pensando em um modo humilde de usar palavras: "O ideal, como pensamos, é inalável. Você nunca pode sair dele; você deve sempre voltar. Não há fora; fora você não consegue respirar"¹⁰.

Essa imagem de retroceder evoca tanto a ideia de um retorno como a de voltar a habitar o mesmo espaço agora marcado como um espaço de destruição, no qual você deve novamente viver. Daí o sentido do cotidiano em Wittgenstein como o de algo recuperado. O modo como você toma para si tal espaço de destruição, não mediante uma ascensão à transcendência, mas mediante uma descida ao cotidiano, é o que descreverei por meio da vida de uma mulher, aqui chamada Asha¹¹. Se a figura de Antígona oferece um caminho em que poderíamos pensar na voz como uma criação espetacular e desafiadora do sujeito por meio do ato da fala, a figura de Asha mostra a criação do sujeito de gênero por meio do confronto com um conhecimento que é igualmente venenoso, mas abordado pelo trabalho

the Other Woman. Para uma discussão importante sobre essas questões, cf. também C. Jacobs, "Dusting Antigone", *Modern Language Notes*, vol. 111, n. 5, 1996. Ficaria claro desde o capítulo anterior que os rituais de luto na Índia assumem uma divisão muito mais complicada da voz e do trabalho entre homens e mulheres.

10. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, parágrafo 103. Cf. também parágrafo 97, onde ele fala de um uso humilde das palavras como uma maneira de ser capaz de abalar a ideia de uma linguagem perfeita que aguarda a construção.

11. Como no caso de outros nomes, este é um pseudônimo, cunhado pelo meu próprio investimento nela. Literalmente, o termo significa "esperança".

cotidiano de reparação. No caso de Asha, como veremos, o momento originário da violência da Partição se entrelaça aos acontecimentos de sua vida porque ela já era vulnerável como viúva em um universo de parentesco marcado pelo *ethos* de casta superior hindu.

Mas ser vulnerável não é o mesmo que ser uma vítima, e aqueles que estão inclinados a assumir que as normas sociais ou expectativas de viuvez são automaticamente traduzidas em opressão precisam prestar atenção à lacuna entre uma norma e sua efetivação. A ideia de apresentar um “caso” aqui não é tanto oferecer um exemplo de uma regra geral ou uma exceção a ela, mas mostrar como novas normas emergem em experimentos com a vida, na autocriação espiritual. Como as pessoas estabelecem normas para si mesmas e como elas se relacionam com a maneira pela qual as normas societárias são imaginadas?

VIUVEZ E VULNERABILIDADE

Quando a conheci, Asha tinha 55 anos. Casada e vivendo em meio a uma família afluyente da casta dos comerciantes, ela morou com o marido e os dois irmãos mais velhos dele, também casados, na casa da família em Lahore. Asha ficou viúva aos vinte anos de idade, em 1941, quando o marido contraiu tifo e morreu três semanas após a deflagração da doença. Era o irmão mais novo de uma família fraternalmente unida. Além disso, era muito próximo de suas duas irmãs mais velhas, casadas, que praticamente o criaram desde que sua mãe morrera no parto. Asha dizia que a dor das irmãs do marido fora tão aguda quanto sua própria dor.

Asha lembrava-se de seu primeiro período de luto como o período em que recebera enorme afeição e apoio da família de seu marido. Ela continuou a viver com a família do irmão mais velho de seu marido. O fato de não ter tido filhos pesava muito sobre ela. Asha disse que perdera todo o interesse pela vida – seu coração não se ligava a nada¹². Para reavivar seu interesse pela vida, a irmã mais nova do marido entregou seu próprio filho em “adoção” para ela. A criança ficou com a própria mãe, mas se presumiu que, à medida que se tornasse adulto, assumiria a responsabilidade de cuidar de Asha, como sua segunda mãe, por assim dizer. Tais arranjos eram comuns dentro de um grupo de parentesco até trinta anos atrás.

12. A expressão literal em punjabi é *man nahin lagda* e, dependendo do contexto, pode expressar de um leve tédio a um grave desinteresse pela vida.

pois as mulheres muitas vezes tratavam seus filhos como “filhos compartilhados” (*Bache te ji sajhe honde hain* – literalmente, as crianças pertencem a todos). Não era incomum que várias combinações de relacionamentos se desenvolvessem em torno de um único filho. Essa era uma forma de uma comunidade de mulheres cuidar de um membro que perdera um ente querido. Seria possível dizer que as mulheres desenvolveram subtextos culturais ancorados nos textos patriarcais dominantes da sociedade, mas criaram espaços para novas relações de cuidado. Nesse caso, por exemplo, estaria fora de questão permitir que a viúva adotasse uma criança fora do grupo de parentesco – marcando uma criança de dentro do grupo de parentesco especialmente como dela, as mulheres esperavam que um relacionamento especial se desenvolvesse entre elas. Na compreensão e construção da natureza humana por parte das mulheres, uma mulher, assim se sentia, experimentava a falta da maternidade de maneira muito aguda – daí que as irmãs do marido de Asha tentaram preencher tal vazio em sua vida. Pode-se argumentar que mesmo essa construção da “necessidade” feminina restringe as mulheres a investir o desejo na maternidade, em vez de, digamos, na sexualidade. Assim, ela constrói o eu feminino segundo os paradigmas culturais dominantes. Isso é verdade; no entanto, veremos que as representações culturais não são completamente gravadas no eu. Se o contexto social se altera subitamente, a própria mulher ou outras pessoas em seu universo social podem evocar uma definição diferente de “necessidade” feminina. Assim, as vidas individuais são definidas pelo contexto, mas também geram novos contextos. O período turbulento da Partição tornou-se tal evento para Asha ao forçar a abertura da relação entre as normas sociais e novas formas de subjetividade. Não que antigas posições do sujeito fossem simplesmente deixadas de lado ou abandonadas; ao contrário, havia novas maneiras pelas quais até mesmo signos de dor podiam ser ocupados. Nesse sentido, recolocava-se para ela a questão de como se toma para si o mundo, e ela transitou entre diferentes possibilidades de encontrar os meios para recriar suas relações em face do conhecimento venenoso que havia se infiltrado nessas relações.

Durante a Partição, a família conjugal de Asha perdeu tudo e precisou escapar de Lahore de mãos vazias. A irmã mais velha de seu marido morreu nos tumultos. Nunca ficou claro se ela havia se suicidado ou se havia sido raptada. Em todas as narrativas que ouvi sobre Lahore nessa família, esse período era marcado por uma lacuna. Vi, por exemplo, fotografias de toda a família nas quais essa mulher – então morta – aparece em vários contextos felizes. Essas ocasiões geralmente evocavam narrativas do evento retratado na fotografia, mas nenhuma referência se

fazia à sua ausência atual. Uma pergunta como "O que aconteceu com ela?" era recebida com uma resposta superficial: "Ela morreu naquele tempo".

Como expliquei no primeiro capítulo, nos meses imediatamente anteriores e posteriores à Partição, os arranjos residenciais eram muito instáveis, com pessoas deslocando-se de um lugar para outro em busca de empregos, casas e formas de refazer sua existência. A família natal de Asha vivia em Amritsar, a cidade mais próxima da fronteira no lado indiano – assim, eles se tornaram a primeira fonte de apoio para sua família conjugal. Em uma ocasião, lembrou ela, quarenta pessoas receberam abrigo em sua casa. Lentamente, em poucos meses, quando outros parentes em Simla, Délhi e Ferozpur se apresentaram para ajudar, seus parentes conjugais começaram a se dispersar para diferentes lugares. Asha ficou com seu filho "adotado" na casa da família de seu pai. Mas, embora seus pais a apoiassem, seu irmão e a esposa dele não queriam assumir esse fardo extra para si mesmos. Eles nunca o afirmaram diretamente, mas talvez o tenham comunicado por meio de fala velada e uma estética de gestos. Como qualquer enunciado que ganha sentido a partir de seu contexto (o que não quer dizer que não possa ser em si mesmo gerador de contexto), os fragmentos que citarei de sua fala estão repletos de palavras não plenamente declaradas, gestos performativos e todo um repertório de noções culturalmente densas que cercam os enunciados. Assim, embora não queira sugerir uma ideia objetivada de sentido (aqui uma palavra, ali um significado, como Wittgenstein colocou), parece-me que preencher o repertório para o qual cada fragmento aponta nos permite construir o sentido como um processo no qual as elocuições faladas derivam seu significado mais do mundo da vida do que das noções abstratas de semântica estrutural. Estou obviamente ciente de que as regras da semântica estrutural colocam o sentido dos enunciados como entidades linguísticas, mas essas permanecem enunciados desencarnados. A introdução do sujeito como o criador dessa fala necessita de uma introdução do contexto, não apenas do contexto linguístico, mas também do mundo da vida como contexto. No entanto, hesito em introduzir a ideia de intencionalidade aqui, porque o pressuposto da linguagem como *parole* requer algum esquecimento do ato de fala, como Gadamer sugere¹³. O fato de Asha não estar explicitamente envolvida em contar-me a história do que aconteceu durante a Partição, mas de narrar aqui e ali, à medida

13. H. Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", em *Phenomenology and the Human Sciences*.

que a ocasião surgia, certos fragmentos de seu mundo faz desse esquecimento uma parte importante do que foi dito.

Robert Desjarlais comenta sobre como podemos nos aproximar das palavras para que possamos compreender a dinâmica da linguagem, do tempo e da agência política, conforme operam na vida:

Tudo isso está nas próprias palavras. Mais frequentemente, porém, é nas palavras que os ouvintes do povo yolmo podem ouvi-las. Se os leitores não yolmo fossem apresentados apenas aos enunciados de Kisang, eles perderiam muito, penso eu: as entonações de sua voz, o que suas palavras implicavam, como elas se relacionavam com outras palavras e situações nas vidas dos yolmo¹⁴.

Com essas reflexões, agora me volto para as palavras de Asha enquanto ela filosofava sobre o que interpretou como a relutância de seu irmão em lhe dar um lar: "A comida de uma filha nunca pesa sobre seus pais, mas por quanto tempo os pais viverão? Quando até mesmo dois pedaços de pão são experimentados como um peso pelo próprio irmão, então é melhor manter a honra – ficar em paz – e viver onde se estava destinada a viver". A formulação de Asha – um enunciado indicativo – também constitui sua censura da vida. Ofereço uma exegese tomando diferentes frases e preenchendo a densa codificação cultural que, espero, fornecerá o contexto para entender sua reprovação. Lembro-me aqui de vários gêneros performativos na Índia, especialmente na dança, em que uma pequena frase pode ser amplificada por gestos faciais e oculares em qualquer lugar por até uma hora.

Primeiro fragmento

A comida de uma filha nunca é pesada para os pais (Beṭi di roti pyo te kadi pari nahin hondi). Asha está evocando aqui a ideia cultural de que, embora as normas de parentesco orientem uma filha a seus afins, os parentes natais têm algumas obrigações residuais em relação às filhas casadas que por acaso tenham se deparado com algum tipo de infortúnio. Uma mulher pode sempre recorrer a seu pai e sua mãe para obter apoio em caso de problemas – os pais não consideram um fardo a obrigação de oferecer auxílio à filha por causa de seu amor por ela (mas é preciso notar que a ênfase está apenas no auxílio à sobrevivência; caso eles tentem oferecer mais a suas filhas,

14. R. Desjarlais, *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*, p. 107.

isso poderia gerar ressentimento entre os filhos, que pensam em si mesmos como herdeiros legítimos). Portanto, o que a filha pede como alimento da casa do pai não é sentido como um *peso* (ou seja, um fardo) por eles. Claramente, há uma forma de subjetividade aqui atribuída aos pais quando Asha assume a voz da filha para reivindicar o direito; no entanto, a ideia mais dolorosa na vida no Punjab é que esse direito raramente pode ser realizado, fazendo com que a filha viva em permanente exílio¹⁵.

Segundo fragmento

Mas por quanto tempo os pais viverão? (Ma-pyo kine din rehenge?) Quando uma filha casada chama pelos pais porque está enfrentando infortúnios na casa do marido, ela tende a esquecer que o tempo apaga os relacionamentos. Chegará inevitavelmente um tempo em que os pais não estarão presentes para lhe oferecer as boas-vindas – o poder passará para as mãos de seu irmão e da esposa. Então os dois pedaços de pão que ela reivindica em sua casa parental se tornarão um *peso* para seu irmão e a esposa. Uma filha deve sempre ter em mente a natureza efêmera do que reivindica na casa dos pais. O conceito de tempo como destruidor de relacionamentos soa como refrão constante na vida no Punjab e explica o fato de que, no momento em que alguém vive, o presente da vida é imaginado em relação ao que virá. Assim, o sujeito é concebido como um sujeito plural, habitando o momento presente, mas também falando como se já estivesse ocupando um momento diferente no futuro. Isso tem importantes implicações para a compreensão da profundidade temporal em que o sujeito é constituído e a maneira como a memória traumática¹⁶ inaugura o tempo para produzir a cegueira do presente já a partir de um ponto projetado no futuro.

Terceiro fragmento

Quando até mesmo dois pedaços de pão são "um peso" para o próprio irmão... (Jad do rotiyan wi apne hi pra nun pari pein lagan...) Na sociedade do Punjab, a relação

15. O gênero de canções femininas, especialmente aquelas que tomam a voz da irmã mais nova, articulam essa mágoa e são comuns em muitas regiões da Índia. Cf. M. T. Egmone, "Internal Iconicity in Paraiyar 'Crying Songs'", e A. G. Gold e G. G. Raheja (eds.), *Listen to the Heroin Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*.

16. Eu não estou usando este termo em um sentido técnico, não obstante parte do sentido deste livro é oferecer outras maneiras de olhar para a experiência de violação, mágoa e trauma.

entre os irmãos é reconhecida como repleta de tensões decorrentes de sua condição de co-herdeiros. Há uma tensão adicional entre o princípio da hierarquia pelo qual o irmão mais velho deve ser tratado como pai, pois ele herda a obrigação moral de cuidar de seus irmãos mais novos, e o princípio de igualdade pelo qual todos os irmãos têm direitos sobre a propriedade ancestral e devem ser tratados como iguais. Em contraste, a relação entre o irmão e a irmã é valorizada como um relacionamento sagrado em que a irmã oferece proteção espiritual ao irmão. Em troca, ela é a honrada receptora de presentes na casa de seu irmão¹⁷. Uma irmã casada que faz visitas em ocasiões rituais, leva presentes para os filhos de seu irmão, como é apropriado, e recebe presentes dados livre e amorosamente na casa do irmão, traz honra para ambas as famílias. Mas uma irmã carente e desamparada que foi obrigada a deixar o seu lar afim e encontrar seu lugar na casa do irmão torna-se objeto de desconfiança, especialmente da parte da esposa do irmão, que suspeita que ela possa usar de sua posição como filha amada para usurpar uma parte da propriedade do irmão. Muitas canções femininas captam o sentido da filha casada ser uma exilada – seu desejo de visitar a casa do pai é visto pelo irmão como desculpa para demandar uma participação na propriedade do pai. É por isso que *os dois pedaços de pão que a irmã consome passam a ser vistos como um peso* – eles apontam para uma época em que a angústia da irmã não será mais *ouvida* no lar natal. O enquadramento do futuro nesses termos torna insuportável para Asha imaginar sua transfiguração de filha e irmã queridas em um fardo para a família. É importante notar que Asha não está se queixando da negligência que já experimentou, mas imaginando para onde sua história poderá seguir em um possível enredamento social de tais histórias.

Quarto fragmento

[...] é melhor manter (proteger) sua honra [...] ([...] apni izzat bacha ke rakho [...]) Asha sabe que, em circunstâncias incomuns, seus parentes afins viveram enorme pressão para apoiá-la. No entanto, é melhor manter a honra, diz ela, suportando humilhações no lar afim, considerado o destino de uma mulher. Em contraste, a casa dos pais é imaginada como um lugar onde ela será honrada por *direito*. Assim, se ela não for capaz de antecipar o inevitável agastamento das relações e reclamar

17. Comparar L. Bennett, *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*, para um argumento similar no caso do Rajastão.

seus direitos, perderá sua honra. No entanto, há mais do que uma sugestão de frustração aqui, pois a história individual não poderia se elevar acima do enredo dado culturalmente, no qual a temporalidade da relação irmão-irmã é imaginada.

[...] e aceitar [...] ([...] *shanti banaye rakho* [...]). Aceitar não traz, aqui, o sentido de uma submissão passiva, mas de um engajamento ativo – a realização constante de pequenas coisas que levarão a família afim a compreendê-la não como uma viúva e um fardo. Por exemplo, se por um lado Asha deve apagar completamente sua sexualidade, por outro deve estar sempre disponível para as tarefas desagradáveis das quais as demais mulheres se afastam – enrolar *papads* horas a fio, limpar as fezes de uma criança, macerar ou amassar especiarias. Da mesma forma, a expressão do afeto deve ser administrada com cuidado. Como viúva, o rosto de Asha deve sempre retratar a presença constante do pesar – a repartição do cabelo sem a auspiciosa tinta vermelha, ela me disse, era um símbolo de tudo o que, no cosmo, é a natureza da ausência. A performance da identidade de gênero da viuvez tem a força de um ritual social obrigatório. No entanto, se a tristeza é exibida de modo muito exuberante, esta deixa todos desconfortáveis ao redor, como se estivessem traíndo um irmão ou um tio falecido, ao rir ou desfrutar de um aperitivo especial. Há uma estética especial dos sentidos aqui. Uma viúva, especialmente uma jovem viúva sem filhos, compreende sua vulnerabilidade, pois deve incorporar em seu comportamento a crença culturalmente aceita de que não é bem-afortunada – todos os critérios externos pelos quais seu *status* desfavorável é transmitido estão presentes em seu corpo –, contudo sua relação com o corpo não é simplesmente um mapeamento desse exterior descendo a um eu interiorizado. Ela lembra a todos na família de um irmão muito querido que eles perderam em uma morte prematura, e, ainda assim, cuja memória não deve atrapalhar outras tarefas para que a vida siga. Seu rosto e seu corpo devem constantemente exibir essa estética. Mais uma vez, não pretendo dizer que existam sentimentos, pensamentos e sensações que sejam “internos” e comportamentos que sejam “exteriores”. Mas toda postura corporal, ao fornecer critérios externos pelos quais outros podem ler o “interior”, é um importante gesto cultural que está embebido, neste caso, na gramática da viuvez na sociedade indiana. Estou inclinada a dizer que o corpo se torna quase expressivo demais para suportar.

[...] e viver onde se está destinada a viver (literalmente, onde o destino escreve ali você fica). ([...] *jithe kismet which likhya hai othe hi raho*.) Aqui está a evocação

da ideia cultural de que o destino de uma mulher está na casa do marido. Esse tema é constantemente reiterado para as meninas, cuja socialização enfatiza seu futuro na casa do marido. As mulheres mais velhas costumam expressar a ideia de que uma menina entra na casa do marido no palanquim de noiva (*doli*) – e deve sair como um cadáver carregado nos ombros de quatro homens.

A exegese dessa afirmação somente deixa claro quanto da voz de Asha foi moldada pelas normas culturais e patriarcais da viuvez – não obstante, é preciso lembrar que, antes da Partição, ela não precisava considerar essas escolhas. Não que antes as normas fossem diferentes, mas a composição da família e, em especial, das relações próximas que mantinha com a irmã do marido não davam a essas normas a força que mais tarde adquiriram. Embora fosse uma viúva, Asha se sentiu amada e recebeu o apoio familiar que a fez sentir que tinha um lugar de direito dentro de sua família afim.

Com a Partição veio um enorme declínio na situação da família. Cada unidade da família antes conjunta enfrentava novos e aparentemente insuperáveis problemas. Onde morariam? Onde as crianças iriam para a escola? Um dos filhos estava pronto para a faculdade de medicina. Como o pai conseguiria dinheiro para sua educação? Sob os novos tipos de tensão a que as famílias estavam sujeitas diariamente, Asha encontrou uma mudança sutil na postura dos outros em relação a ela¹⁸. Enquanto, antes, a morte de seu marido era vista como uma grande desgraça para ela, agora sua morte passava a ser uma fonte de culpa sobre ela. Asha estava sendo lentamente colocada na posição de bode expiatório. Às vezes, as parentes afins, isto é, a esposa do irmão do marido e a irmã do marido, sugeriam, por insinuações, que ela fora incapaz de atrair o marido para a vida, quando ele se encontrava à beira da morte. Como Asha descreveu: “Elas começaram a sugerir que ele estava muito desapontado com a minha aparência. Ele era um homem tão bonito, e eu, uma mulher tão sem graça. Disseram que talvez ele tivesse perdido o interesse pela vida porque não gostava muito de mim. Isso me deixou tão culpada e cheia de remorso que

18. Se me permitem chamar a atenção para a bela maneira que Desjarlais coloca tais assuntos, ele diz a respeito de sua interlocutora, Kisang, que: “Quando se chega às várias perspectivas da morte, é melhor pensar nelas não como se espelhassem ou abrissem a ‘experiência vivida’ dela, mas como domínios existenciais envolventes, tecidos a partir das palavras faladas e dos pensamentos particulares que ela poderia invocar ou habitar de vez em quando” (R. Desjarlais, *Sensory Biographies*, p. 361. Como veremos mais adiante na narrativa, Asha também viveu alguma coisa nessa narrativa, e então pergunto o que sou em relação a ela – discussão que abordo mais adiante no livro.

muitas vezes pensei em me matar". Asha circulou entre a família natal, a do irmão do marido e a da irmã do marido pelos quatro anos seguintes:

Tentava me fazer útil por toda a parte. Trabalhava de manhã à noite. Gostava tanto das crianças que estava preparada para aturar qualquer coisa por causa delas. Logo as provocações se tornaram piores. E, então, o que foi insuportável foi meu *jija ji* [literalmente, marido da irmã, mas aqui usado como expressão de tratamento para o marido da irmã do marido, que então era viúvo] ter começado a me fazer convites sexuais (*ched chad*) aos que se tornara muito difícil de resistir. Eu estava dividida entre a lealdade ao meu falecido marido, a sua irmã que eu amava muito e os novos tipos de necessidades que pareciam ser despertadas pela possibilidade de um novo relacionamento. Comecei a ver que sempre seria a pessoa disponível para experimentos. Ele nunca sugeriu o casamento, o que criaria um escândalo, já que eu morava na casa deles havia muito tempo. [A implicação é que haveria fofoca de que eles tinham uma relação sexual de longa data que então seria simplesmente formalizada.]

Por fim, escrevi a um amigo muito querido do meu marido que morava em Poona. Ele sugeriu que fosse visitar sua família. Quando fui a Poona, ele me convenceu de que eu tinha longa vida pela frente e que, se não quisesse ser constantemente humilhada, deveria me casar novamente. Havia um homem rico em Poona. Sua esposa o abandonara. Ele era muito mais velho do que eu, mas esse amigo arranjou um casamento entre nós. Escrevi, então, tanto para minha família natal (*peke*) quanto para os membros da minha família conjugal (*saure*) informando-lhes de que havia me casado novamente. A notícia causou enorme comoção, e eles juraram nunca mais me ver. Disseram que eu os tinha desonrado com o meu comportamento. E, de fato, eu os desonrei. Eles haviam me coberto de muito amor, a ponto de suas próprias vidas terem sido prejudicadas, e eu correspondi enlaçando seus turbantes brancos (*pagdis*)¹⁹. Eles não seriam capazes de mostrar seu rosto na comunidade. Mas eu estava desamparada.

O que se seguiu então foi um período de grande tensão para Asha. Apesar de ter se casado novamente e nos quatro anos seguintes ter tido dois filhos, ela parecia incapaz de esquecer as ligações com sua família conjugal anterior. Seu novo marido também parecia pouco inclinado a cortar seus próprios laços com a primeira esposa, que com frequência os visitava de sua aldeia para reiterar os direitos de seus filhos sobre a propriedade e o afeto de seu pai. De fato, um de seus filhos foi morar com o pai e parecia se considerar o herdeiro legítimo de sua

19. O *pagdi* é o sinal de honra. A branquidade, aqui, se refere à honra imaculada.

propriedade. Minha impressão, depois de muitas conversas informais com Asha sobre o assunto, foi que ela se considerava mais uma concubina de seu novo marido do que sua esposa. Por exemplo, quando perguntei a ela como se sentia, na condição de jovem mulher, quando a esposa anterior de seu marido visitava a casa deles, pareceu um pouco surpresa e disse: "Mas ela tinha o direito de visitá-lo".

Esse modo de formar um novo relacionamento, mas nunca desistir dos laços conjugais mais antigos, pode ser uma expressão do forte compromisso religioso com o relacionamento conjugal, que, segundo Gananath Obeyesekere, estaria no cerne dos valores brâmanes²⁰. O que me impressionou, porém, foi que o primeiro marido não parecia preocupar Asha da mesma maneira que a irmã sobrevivente do marido ou a criança que lhe foi "dada". Sempre se referindo a ela como "aquela casa", fez todo o possível para restabelecer os elos rompidos com a família de seu primeiro marido. Isso foi notável, considerando que essas relações poderiam ter sido facilmente eliminadas de sua vida, pois eram a fonte de memórias dolorosas. Embora nunca tenha falado sobre isso, parece-me que talvez não tenha sido fácil para ela explicar seu apego contínuo àquela família para qualquer pessoa à luz de seu novo casamento, objeto de tanto repúdio. Durante os primeiros cinco anos de seu casamento com o segundo marido, continuou a escrever cartas para a antiga cunhada. Soube por ela que não havia possibilidade de reaproximação. A outra irmã de seu primeiro marido, como eu disse, morrerá sob circunstâncias que nunca foram esclarecidas. O interesse sexual demonstrado pelo marido da mulher em relação a Asha e sua luta por essa relação talvez o tivessem colocado na defensiva em relação a ela. Como resultado, ele foi virulento em seus ataques contra a moralidade de Asha. Mas a irmã mais nova do marido continuou a fazer tentativas de reaproximação e, finalmente, depois de oito anos de seu novo casamento, ela foi convidada a viajar de Poona para visitar a família.

Eu estava curiosa para saber por que tinha sido tão importante para Asha dar continuidade a seus relacionamentos com a família conjugal anterior. Sua resposta foi que sentia enorme apego à irmã do marido que tinha dado a ela seu filho pequeno. Ela também sentiu que, indo embora, fez a criança sentir que não tinha importância em sua vida, ao passo que o fato era que ela sentia que devia sua vida à criança e à sua mãe. E havia também a profundidade temporal em que via seus relacionamentos. Disse ela:

20. G. Obeyesekere, *The Cult of Goddess Pattini*.

Quando me casei, a irmã do meu marido era muito jovem e ficou muito ligada a mim. Criamos todos os tipos de jogos como um sinal de nosso relacionamento especial – por exemplo, sempre trocávamos nossas *dupattas*. Quando nos sentávamos para comer, comíamos do mesmo prato. Ela me dava um [bocado], e então eu a alimentava com outro. Todos na família costumavam rir disso, mas nos divertíamos muito.

Ela não articulava sua relação com a irmã mais nova do marido como um *relacionamento individualizado*, tendendo a derivá-lo do relacionamento com o falecido marido. Assim, poderíamos dizer que as relações entre as mulheres eram conduzidas sob a sombra do patriarcado, pois só podiam reconhecer seu amor pela mediação de um irmão/marido morto: “Eu não sei. Tive pouco tempo com meu marido. Era quase como se uma flor que desabrocha fosse arrancada de um galho. Mas eu tinha tantos desejos que em algum outro momento, em algum outro lugar, eles estavam destinados a dar frutos. A única coisa importante é que devo manter vivas minhas ligações com aquela casa”²¹. Somos levados a perguntar: qual foi o significado do segundo casamento para ela? Aquele casamento, afinal, deu frutos. Havia duas filhas adoráveis a quem ela parecia muito ligada. Em um raro momento de formulação explícita de seus relacionamentos, ela disse:

Fui muito feliz, tive muita sorte por ter encontrado alguém tão bom para casar comigo. Ele realmente cuidou de mim. Tinha a consciência tranquila de que lhe dei todo o conforto. Mas fui atraída para este casamento por causa deste corpo miserável – ele tem necessidades, tem uma existência sobre a qual não tenho controle. Não quero dizer apenas minhas necessidades. Não podia evitar que os homens me olhassem com lascívia em seus olhos. Não fui eu – foi esse corpo que os atraiu. Se *jija ji* não tivesse começado a fazer convites para mim (*ched chad na karda*), poderia ter vivido uma vida ascética, apropriada para uma viúva, na casa do meu marido. Mas, depois do que aconteceu entre nós, como podia encarar minha cunhada? Como eu poderia ter encarado meu marido na minha próxima vida? Com ele, tenho uma conexão para a eternidade. Com meu marido atual – é como se dois galhos fossem reunidos em um mar tempestuoso – a união de um momento e depois o esquecimento. Com ele quero todas as contas acertadas nesta vida – o dar e receber (*lena dena*) deve ser completo. E então poderei partir sem tristeza. Afinal.

21. Comparar a analogia semelhante pela qual o divórcio é representado como uma relação não totalmente realizada, em vez de uma que separa duas pessoas no sistema de parentesco bengalês. R. W. Nicholas, “The Effectiveness of the Hindu Sacrament (samaskara): Caste, Marriage and Divorce in Bengali Culture”, em *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture*.

ele tem outra esposa. e, aos olhos de Deus, é ela, não eu, quem ficará com ele. Eu sou uma pecadora (*papin*).

Pode parecer, pelo relato acima, que Asha tinha um profundo apego a seu marido morto. No entanto, em conversas com ela, muitas vezes me pareceu que seu marido era uma personagem muito vaga para ela. Uma vez observou que sentia que olhava para dois estranhos quando via fotos antigas de si mesma com o marido. É também notável que sejam as memórias da irmã de seu marido que pareçam ser muito mais concretas e vitais em sua narrativa, uma vez que foi a irmã do primeiro marido que superou lentamente as objeções dos homens para permitir que Asha voltasse para suas vidas.

Eu diria que, para muitas mulheres como Asha, a violência da Partição não residia apenas no que lhes aconteceu durante os tumultos e nas violações brutais a seus corpos, mas também no que tiveram de testemunhar – a saber, a possibilidade da traição cifrada em suas relações cotidianas. Pensemos por um momento sobre o que era tido como o pressuposto da vida no relato de Asha e como isso envolvia uma forma de ocultação da qual ela deveria se tornar consciente apenas no desenrolar dos acontecimentos. Quem poderia prever que um grande evento político mostraria que o lado oculto das relações de parentesco seria feito da possibilidade de traição? Existem outros casos de tal traição que encontrei em meu trabalho de campo – a questão é que a violência horrenda dos tumultos comunais consolida o pertencimento a um grupo em um nível, mas também tem o potencial de romper a mais íntima das relações em outro. O anverso disso é que as pessoas são movidas a oferecer apoio além de todas as expectativas normais (por exemplo, os vizinhos pertencentes a outra comunidade oferecem abrigo sob o risco da própria vida) – daí, a experiência heterogênea que se tem desses eventos não se limita apenas a ódio e violação, mas suscita também uma experiência de compaixão que pode exibir virtudes heroicas, interrompendo as longas cadeias de demandas e respostas da vida cotidiana. No entanto, o modo como esses momentos passionais são levados para a vida cotidiana exige um tipo diferente de história a ser contada, e meu desconforto com muitos desses relatos de ódio apaixonado ou momentos heroicos é que não vemos como esses momentos são levados para o cotidiano.

Noutra ocasião descrevi o caso de Manjit, a cuja história me dedicarei no próximo capítulo²². Para ela, algumas das memórias da Partição eram de um ir-

22. V. Das, “Composition of the Personal Voice”.

mão que deixava um pacote de veneno com ela enquanto saía todos os dias, com instruções para que ela não hesitasse em engolir o conteúdo se as turbas muçulmanas chegassem à casa. Manjít, então com apenas treze anos de idade, tinha a vaga sensação de que, enquanto ele mesmo se envolvia em ações indizíveis com os bandos de jovens que tinham se formado, esperava que ela morresse para não cair em desonra²³. Essa foi uma experiência tão assustadora quanto a experiência de esperar todos os dias a possibilidade de ser atacada ou a experiência de ser resgatada pelo exército. No caso de Asha, foi quando o protetor de outrora tornou-se o agressor de então que os projetos de sua vida tiveram de ser reformulados. Em tudo isso, foi a solidariedade forjada entre as mulheres que a ajudou não apenas a escapar de uma situação sufocante, mas também a conectar o presente com o passado. Ainda assim, ela foi incapaz de reconhecer que a cura veio da comunidade de mulheres, ao enquadrar essa própria relação dentro dos relacionamentos homem-mulher dominantes. Talvez isso sugira que, mesmo quando uma mulher quebra os tabus mais importantes, como Asha fez, talvez ela não sinta que realmente transgrediu as normas idealizadas: Asha não sentiu que havia se tornado outra pessoa – ela apenas entrou em arranjos temporários enquanto seus relacionamentos verdadeiros permaneciam suspensos por um tempo.

Proponho que a maneira como Asha conta sua história também nos diz algo importante sobre a relação hifenizada entre legislação e transgressão. Não é que primeiro haja uma lei e depois uma transgressão – primeiro, um indivíduo que é completamente definido pelas normas e, depois, aquele que transgredir. Pelo contrário, ao quebrar o tabu do novo casamento da viúva e ser censurada por isso, Asha sentiu que havia preservado a integridade das normas, sem, porém, conseguir segui-las. Isso é testemunhado nas afirmações que a colocam contra si mesma – “Eu sou uma pecadora” – e então, “Mas depois do que aconteceu entre nós, como poderia encarar minha cunhada? Como eu poderia ter encarado meu marido na minha próxima vida? Com ele, há uma conexão para a eternidade”.

Na análise de Lacan da paixão de Antígona, ela falava da experiência daquele limite em que podia ver sua vida como já vivida. Ao justapor o discurso muito menos dramático de Asha ao de Antígona, espero ter mostrado como, em sua descida ao cotidiano, mulheres como Asha ocupavam uma zona diferente, des-

23. Creio que o que poderia ter sido um vago conhecimento percebido quando criança provavelmente se tornou certeza quando ela refletiu sobre essa memória e a trabalhou como uma adulta. No próximo capítulo, discuto como ela codificou esse conhecimento em sua história

cendo ao ordinário em lugar de ascender em direção a um plano mais alto. Em ambos os casos, no entanto, vemos uma mulher como testemunha não apenas no sentido de estar no contexto dos acontecimentos, mas também de estar marcada por eles. A zona do cotidiano dentro da qual Asha falava tinha de ser recuperada pela reocupação dos próprios signos da ferida que haviam sido assinalados para forjar continuidade naquele espaço de devastação.

COM OS OLHOS DE UMA CRIANÇA

Até aqui, descrevi os eventos da vida de Asha fundamentalmente mediante sua voz. Quero trazer agora uma vinheta sobre como sua primeira visita (depois que se casou novamente) foi percebida por seu “filho adotivo” (Suraj), que tinha cerca de oito anos de idade. Na época desse diálogo comigo, Suraj era um adolescente, mas ainda se lembrava de como todos falavam ressentidamente sobre ela depois de chegada a notícia de seu novo casamento. Eles falavam sobre como a tinham enchido de carinho, mas ela os havia traído. Por exemplo, o irmão do seu primeiro marido dizia: “Nós a guardamos em nossos corações pensando que ela era o único símbolo de nosso irmão morto, mas ela quis cumprir um propósito diferente” (a frase *matlab kadna* em língua punjabi pode se referir a um uso manipulativo de outrem para fins egoístas). Um gênero comum de conversas familiares entre os punjabis urbanos é abordar uma pessoa ausente como se ela estivesse presente. Nesse caso, ela foi alvo de provocações²⁴, por exemplo: “Parabéns a você, oh, rainha – você realmente preservou nossa honra” (*vah ni rani – tu badi laj rakhi sadi*). Seu filho adotivo disse que sua própria mãe murmurava para si mesma às vezes em sua presença: “O que é a vida de uma mulher?”

Suraj estava muito tenso com a perspectiva de vê-la, sua “outra” mãe. As conversas familiares construíram sua imagem como uma mulher despudorada que havia traído a família e, em particular, uma confiança específica ao abandoná-lo, seu filho “especial”. Quando ela chegou, parecia bem, e era evidente que tinha muitas roupas novas e algumas joias. Seu corpo não era uma proclamação de sua viuvez – Suraj queria evitar olhá-la, como se ela estivesse muito deslumbrante. Ela não ostentou, porém, sua riqueza recém-adquirida, e resolveu auxiliar nas

24. A palavra inglesa “taunt” foi incorporada em punjabi especialmente como forma de fazer, por exemplo em *bada taunt karde si* (eles insultaram muito).

tarefas domésticas, como costumava fazer. Suraj lembrou-se de uma ocasião em particular, pois estava determinado a fazer com que todos saíssem para tomar sorvete. Toda a família estava reunida, e os anciãos não estavam particularmente entusiasmados. Mas, disse Suraj, ele queria que sua vontade prevalecesse – queria deixar claro que tinha direitos especiais sobre ela, a despeito de todos os outros. Cedendo a suas exigências, Asha entrou para trocar de roupa e reapareceu vestindo um sari colorido. Uma *tonga* foi chamada para levá-los ao mercado, e, no momento em que eles – Asha, Suraj e um primo – iam subir no veículo, seu tio (o mesmo homem que a assediara) disse: “Não há necessidade de que você mostre os encantos artificiais (*nakhre*) de uma *sethani*”. O termo literalmente significa a mulher de um *seth*, ou um comerciante rico, mas é usado entre os punjabis para se referir a uma mulher preguiçosa, que não realiza tarefas domésticas e está interessada apenas em se vestir e exibir sua riqueza. Os olhos de Asha se encheram de lágrimas, e, enquanto estavam sentados na *tonga*, ela colocou o braço em volta de Suraj e disse: “Veja, por sua causa, tenho que ouvir tal escárnio” (*bolijan sun-ni paindiyan hain*).

REFLEXÕES

A escrita da história e da antropologia nos últimos anos tem sido fortemente influenciada pela análise literária das narrativas. Como Byron Good observou no contexto das narrativas de doença, no entanto, o narrador de uma história autobiográfica está relatando uma história que ainda não está terminada; ou, como Desjarlais diz, há um eu narrado e um eu narrativo, de modo que existem duas temporalidades que estão entrelaçadas no relato²⁵. No contexto da Partição, os historiadores frequentemente coletaram narrativas orais formuladas em resposta à pergunta: o que aconteceu? Optei por não enquadrar a questão nesses termos. Em vez disso, ver como a violência da Partição incidiu nas relações cotidianas tem animado meu trabalho. Outra maneira de colocar isso é dizer que não estou perguntando como os eventos da Partição estavam presentes na consciência como eventos passados, mas como foram incorporados à estrutura temporal das relações, especialmente tendo em mente o caráter projetivo da existência humana.

25. B. Good, *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, R. Desjarlais, *Sensory Biographies*.

No caso de Asha, vimos que ela define as relações de parentesco muito mais por meio de ideias de cuidado, e, em sua história, a brutalidade da Partição está no que a violência é capaz de fazer para alterar as maneiras pelas quais os parentes se reconhecem ou deixam de se reconhecer entre si. Assim, a memória da Partição não pode ser entendida na vida de Asha como posse direta do passado. Ela é constantemente interposta e mediada pela maneira como o mundo está sendo habitado no presente. Mesmo quando, aparentemente, algumas mulheres conheceram relativa sorte por terem escapado da violência física direta, a memória corporal de ser-com-outros faz com que o passado envolva o presente como uma atmosfera. Isso é o que quero dizer com a importância de encontrar maneiras de falar sobre a experiência de testemunhar: se o modo de ser-com-os-outros foi brutalmente danificado, então o passado entra no presente não necessariamente como memória traumática, mas como conhecimento venenoso. Esse conhecimento pode ser enfrentado apenas mediante um conhecimento pelo sofrimento. Como Martha Nussbaum coloca:

Há um tipo de saber que funciona pelo sofrimento porque o sofrimento é o reconhecimento apropriado do modo como a vida humana, nesses casos, é. E, em geral: compreender um amor ou uma tragédia pelo intelecto não é suficiente para ter conhecimento humano real de ambos. Agamêmnon *sabe* o tempo todo que Ifigênia é sua filha, se por isso queremos dizer que ele tem as crenças corretas, pode responder verdadeiramente muitas perguntas sobre ela etc. Mas, porque em suas emoções, sua imaginação e seu comportamento ele não reconhece o laço, queremos nos unir ao Coro ao dizer que seu estado é menos de conhecimento do que de *ilusão*. Ele *não sabe realmente* que ela é sua filha. Falta um pedaço do verdadeiro entendimento²⁶.

Quanto a Asha, ela também era *conhecida* em seu papel de viúva de um irmão muito amado – seu corpo estava incorporado, tanto ritualisticamente quanto nas interações cotidianas da família, ao corpo do marido morto. Esse era o único aspecto *reconhecido* de seu ser. No entanto, poderia haver outros subtextos em operação – o amor entre a irmã mais nova de seu marido e ela mesma, o reconhe-

26. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, p. 46. Estou ciente de que essa citação pode capturar uma sensibilidade mais apropriada a um avatar anterior de Nussbaum – no entanto, não pode deixar de dizer que sua sensibilidade a questões complexas de ética no caso grego é excelente, embora no caso da Índia contemporânea ela não esteja disposta a oferecer o mesmo.

ância exemplar de agência vista como produto de diferentes posições de sujeito -
perceptor, vítima, testemunha.
Neste ponto, minha análise do que é para Asha e a irmã de seu (primitivo)
marido trabalhar em nome da superação desse conhecimento venenoso se associa
a algumas reflexões de Cavell sobre a sensação de ser amaldiçoado ou afetado pelo
fato de conhecer a si mesmo - isto é, de saber mais do que seus companheiros so-
bre as condições do conhecimento. O contexto dessa reflexão nos escritos de Ca-
vell é a incapacidade do pai em *The Winter's Tale* de reconhecer o filho como seu,
como consequência de si. A expressão de conhecimento de Shakespeare como
algo contaminado - uma aranha mergulhada numa xícara - trata de todo o tema
da descongança cética nas relações, suas exigências de mais e mais provas - e, ain-
da assim, o que curaria essa condição não é mais conhecimento, mas o reconhec-
mento de que as dividas são normais e a cura da suspeita não pode vir da própria
suspeita. Cavell vê isso como a questão de aceitar ou rejeitar o conhecimento".
Entretanto, assim como Cavell repeticamente aponta para a condição do sujeito
moderno no certismo (sinalizado pela morte de Deus dentro da filosofia), mos-
trando que a questão é historicamente localizada, parece-me que o advento da
dúvida das relações que a Partição ampliou tem uma especificidade própria.
Isso só poderia ser reparado permitindo-se uma descida ao mundo ordinário, mas
como se em luto por isso. A recuperação não residia em empreender uma vingança
contra o mundo, mas em habitá-lo em um gesto de luto por ele".

29. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cf. especialmente o capítulo 6 e a discussão nas páginas 196-197. A ideia de conhecimento venenoso é novamente encontrada na fantasia de escrever como um ato venenoso. Cf. a análise de Cavell das histórias de Edgar Allan Poe "The Black Cat" e "The Imp" e "Tanto a ficção do escritor se prendendo a si mesmo e usando grilhões e ocupando o portão do condenado quanto a ficção de fornecer uma vela de cera envelhecida para ler são descrições ou fantasias de escrita, modeladas pela escrita diante de nós. [...] O que é fantasia que palavras são grilhões e porões, e lá-lá, está, deserto para seu significado, ou efeito, e ser envelhecido? Estamos sendo informados de que escritor e leitor são vítimas uns dos outros? Ou a sugestão de que, para chegar à verdade, algo no leitor, assim como o escritor, deve morrer? *Escrever afastar ou convidar a morte?*" (S. Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, p. 123). Isso me sugere também uma descrição da experiência etnográfica em que são oferecidas formas de conhecimento que colocam em risco o eu do antropólogo e de seu interlocutor. Isso não é um *machismo* antropológico ou simplesmente um exercício de autoridade, mas uma maneira de conhecer o mundo que, como todo conhecimento, carrega seu risco de infecção, contágio e envelhecimento. O aqui eu diria que as sensibilidades cotidianas são o oposto das fantasias míticas da vingança. O exemplo clássico na Índia é a recusa de Draupadi de trocar a roupa suja de sangue menstrual

cimento de que ela era um ser sexual cuja sexualidade fora forçosamente apagada pela morte do marido e pelas exigências da honra familiar. Parece-me que essas foram os subtextos que vieram a ser articulados por causa da turbulência da novidade nascida durante a Partição.
Uma vez reconhecido seu ser sexual no novo tipo de olhar - alguém na posição de um irmão substituto que se revela um amante -, ela foi impelida a uma escolha? Dejará ela continuar uma relação clandestina e participar da "mã-fe", sobre a qual Pierre Bourdieu reconhece que a política de parentesco se baseia? Ou aceitará ela o opróbrio público a que submeterá a honra da família por uma nova definição de si mesma, que prometia certa integridade, embora como exílio, em relação aos projetos de vida que havia formulado para si? No decorrer dessa decisão, o sujeito poderá ser se tornado radicalmente fragmentado e o eu ter se tornado um fugitivo, mas penso que o que descrevi é a formação do sujeito, uma agência complexa composta de posições subjetivas divididas e fraturadas. Isso fica evidente ao longo dos quais Asha e a irmã de seu primeiro marido repararam o tecido danificado das relações. Havia o conhecimento venenoso de que ela fora tratada por seu parente alim mas velho, assim como por seu irmão, que não podia se comprometer a sustentar o compromisso de longo prazo com uma irmã necessitada. O que era igualmente importante para ela era o conhecimento de que ela própria poderia ter tido seu falecido marido e sua irmã morta pela imaginação da infidelidade e feito com que uma criança, seu filho adotivo "especial", se sentisse abandonada. Não era nenhum gesto heroico momentâneo, mas o trabalho paciente de viver com esse novo conhecimento - *conhecendo verdadeiramente*, não apenas pelo intelecto, mas pelas paixões - que tornava o trabalho das duas mulheres descrito simplesmente como *ghar na sambandh bana nabe* - continuar a relação entre essas duas casas - uma ins-

27. É necessário enfatizar que só poderemos compreender as apostas morais de Asha se pudermos entrar em uma vida, um mundo, no qual ela sentiu que sua eternidade estava em risco? Um comentário passagiro de um leitor que ficou intrigado sobre como a presença de um cunhado "excitado" poderia causar um grande dilema a Asha me faz querer revisitar o ponto em que a profundidade temporal em que Asha via seus relacionamentos - por exemplo, sua consciência de que sua relação com o segundo marido era uma aliança momentânea de interesses, mas que em alguma vida futura, sua relação com seu primeiro marido, com quem se casara com o foguete sagrado como testemunha, seria retomada - mostra que as apostas morais em seu mundo de vida não podem ser compreendidas fora desse contexto. Isso não é negar que essa história também sobre o partilhado estrutura a "interioridade" na sociedade hindu.
28. P. Bourdieu, *The Logic of Practice*.

A relação entre a formação do sujeito e a experiência de subjugação foi captada por Michel Foucault em sua análise da disciplina do corpo por meio de uma metáfora aprisionadora: "A alma é a prisão do corpo"¹¹. No contexto da prisão, argumenta Foucault, a disciplina da prisão não apenas regula o comportamento do prisioneiro, mas invade seu interior e, de fato, o produz. Embora inverter a relação de interioridade e exterioridade, de corpo e alma, consiga produzir um choque, parece-me que Foucault ainda está preso nas linguagens estáticas do interno e externo.

Ao compreender as complexas relações entre a penetração de uma violência política originária nas relações contínuas de parentesco por intermédio da vida de Asha, descobri que os modelos de poder/resistência ou metáforas de aprisionamento são crus demais, como instrumentos, para compreender o delicado trabalho da criação de si. Em vez disso, descobri que, ao explorar a profundidade temporal em que tais momentos originários da violência são experimentados, a vida cotidiana revela-se tanto uma busca quanto uma investigação, como diz Cavell¹². Assim, em vez de aprisionar metáforas para captar as relações entre os critérios externos e os estados internos, pode-se pensar no modo como reforçam-se um ao outro, mantendo-se próximos, mas unidos da mesma maneira pela qual legislação e transgressão estão unidas.

É essa relação de proximidade entre a legislação normativa e a transgressão que parece ter permitido a Asha experimentar a si mesma, reivindicando sua própria cultura e as relações que a haviam subjugado. É evidente que a terrível violência da Partição representou a morte de seu mundo tal como ela o conhecia. Tal violência também forneceu uma nova maneira pela qual ela poderia (re)habitar o mundo. De algumas perspectivas, seu apego ao passado pode ser lido pela metáfora da prisão – algo de que ela é incapaz de se libertar. De outra perspectiva, entretanto, a profundidade temporal em que ela constrói sua subjetividade mostra como se pode ocupar os próprios signos da ferida e dar a eles um significado não apenas por meio de atos de narração como pelo trabalho de reparar as relações e reconhecer aqueles que as normas oficiais haviam condenado. Vejo isso como uma metáfora apropriada para o ato de testemunhar, que é uma maneira de entender a relação entre violência e subjetividade.

ou pentear o cabelo até que sua desonra seja vingada. O artigo clássico sobre isso é de A. Hiltebeitel, "Draupadi's Hair", em *Autour de la déesse hindoue*.

11. M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, p. 30.

12. S. Cavell, *In Quest of the Ordinary*.

Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo

Ao contemplar mais a fundo o trabalho recente sobre a violência, fico impressionada com a ideia expressa por muitos estudiosos de que, quando confrontados com a violência, alcançamos algum tipo de limite em relação à capacidade de representar. Muitas vezes esse argumento passa pelo tropo do "horror". Somos, então, convidados a considerar como os seres humanos poderiam ter sido capazes de atos tão horríveis em escalas tão imensas, como em Ruanda ou na antiga Iugoslávia. Como vimos, a violência da Partição fornece um tropo semelhante de horror na historiografia da Índia. Parece-me que compreendemos tais atos como chocantes e inimagináveis apenas quando temos uma dada imagem de como o sujeito humano deve ser construído. Assim, essas descrições servem para reafirmar as fronteiras entre o civilizado e o selvagem, ao mesmo tempo que permitem que nossa imagem do sujeito humano permaneça intacta¹. Em contraste com essa plenitude de discurso, gostaria de oferecer um retrato da pobreza, especialmente da pobreza de palavras, e refletir sobre essa mesma pobreza como uma virtude. Pode-se dizer da antropologia o que Henri Lefebvre dizia sobre a filosofia: "O papel

1. É particularmente surpreendente que, embora se tenha demonstrado, pelo trabalho de observadores sensíveis, que o consumo de violência sob a forma de espetáculo público no contexto norte-americano é responsável pela criação de uma esfera pública patológica, espetáculos similares de consumo de corpos dilacerados e mutilados em outras sociedades atravessando a linha do civilizado/selvagem sejam apresentados como expressão de valores culturais. Para uma formulação da ideia de uma esfera pública patológica, cf. M. Seltzer, *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture*.

violência da Partição. Nas conversas cotidianas da geração que partiu de Lahore, generosas referências ao *puris* (pão frito) e ao *lassi* (bebida à base de iogurte) de Lahore, aos bordados *zari* (brocado), à docura e ao frescor dos legumes, às compras no Anar Kall Bazaar e aos mitos de Hira Mandi eram feitas com liberdade. No entanto, qualquer referência espontânea a atrocidades feitas, restemunhadas ou sofridas durante a Partição não eram trazidas à tona. Qual a relação entre a gestão e a encenação elaboradas de narrativas que falam de violência, tração e descon-fiança dentro das redes de parentesco e a espessa cortina de silêncio apontando para uma presença fugidia?

LIMARES PRECÁRIOS

Escrevendo sobre violência e narrativa no Líbano, Michael Gilseman apontou: "A retórica de que a vida era um tecido de performance calculada, elaboração estética de forma, artifício e inequivocas mentiras, atrás das quais era preciso procurar verdadeiros interesses e objetivos de outros, era comum para todos. Nesse sentido, uma violência que não era coerção física, mas era de um tipo mais difuso e integrante dos relatos das relações humanas era comum a todos". Uma maneira similar de definir as relações humanas permeia os relatos de masculinidade nas narrativas feudais entre os *jai sikh*, que o meu colega R. S. Bajwa e eu descrevemos em outro lugar⁴. As famílias do Punjab hindu consideravam os *jai sikh* simplesmente "coléricos". Suas próprias noções de masculinidade eram as da administração prudente das ocasiões públicas por meio da contenção. No entanto, a ideia de que a vida era uma performance calculada e que a honra de alguém (*izzat*) devia ser preservada pelo gerenciamento cuidadoso das narrativas sobre a família em espaços públicos era, de fato, parte da retórica da vida. *Dunya ki kaygi?* – O que o mundo dirá? *Logan di zaban kis ne pakadi hai?* – Quem contou as línguas das pessoas? *Apni izzat apne hathi hai* – A honra está em suas próprias mãos; todas essas exortações que remperavam as conversas cotidianas referiam-se não apenas ao comportamento culturalmente apropriado, mas também ao controle sobre a própria narrativa. No entanto, a incerteza das relações dentro das famílias e dentro

4. M. Gilseman, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, p. 64.
 5. Cf. V. Das e R. S. Bajwa, "Community and Violence in Contemporary Punjab", em *Violence et non-violence en Inde*.

do pensamento filosófico é eliminar explicações prematuras, aquelas posições limitativas que poderiam impedir-nos de penetrar e conquistar o conteúdo for-midável de nosso ser". Essa imagem de contensão lembra-me também, de todo modo, o esboço apresentado por Cavell, segundo o qual a filosofia é aquela que não fala *primiero*, uma vez que sua virtude está em sua capacidade de resposta: incansável, desperta, quando os demais caíram no sono". A imagem da mente desperta para a ocorrência da violência, da resposta ao que quer que ocorra no tecido da vida, leva a questionar se os atos de violência são ou não transparentes. Como se pode apresentar a relação entre a possibilidade e a realidade? Mais ainda, entre o real e o eventual? Se a violência, quando acontece dramaticamente, tem algum vínculo com o que está acontecendo de forma repetida e não dramática, então como se conta sobre isso, não em uma única narrativa, mas na forma de um texto que está sendo constantemente revisado, rescrito e recoberto de comentários? Como no caso de Asha e seu trabalho de recuperação, pode-se pensar em histórias não completas, mas em processo de produção. Embora muitas vezes recalcamos na ideia de uma história como um texto, talvez seja melhor pensarmos em algumas histórias como um engajamento no cotidiano com criação de limites em diferentes regiões do eu e da socialidade. O trabalho do tempo, não sua imagem ou representação, é o que me importa aqui enquanto descrevo esses processos.

Como argumentei no capítulo anterior, foi por meio do ato de restemunhar que Asha e as suas parentes mulheres transfiguraram esse conhecimento venenoso em reconhecimento do ser do outro, constituindo assim um conhecimento pelo sofrimento. Mas as histórias de discórdia e trações não desaparecem, pois permanecem suspensas e podem invadir o presente sem aviso prévio. Isso é bem conhecido na vida do Punjab, de modo que as narrativas de tração entre parentes devem ser cuidadosamente administradas nas ocasiões de casamentos e mortes, bem como em reuniões de parentes. Apesar desse potencial destruidor de histórias, contínuo impulsionada com o silêncio sobre a violência que foi feita contra e por pessoas no contexto da Partição. Como afirmar, não é que, se perguntadas as pessoas não contem uma história, mas nenhum dos aspectos performativos ou das luras pelo controle da história, uma das marcas de narrar na vida cotidiana, estará presente. Em contraste, há a qualidade de *siddes* congelados nos relatos da

2. H. LeFebvre, *Dialectical Materialism*.
 3. Cf. S. Cavell, "Declining Decline".

dos grupos de parentesco que parecem ter solidez do lado de fora é tamanha que há sempre um equilíbrio precário em torno de questões de honra e vergonha.

Em 1974, assisti a um grande casamento em uma dessas famílias. O pai do noivo havia se erguido da destruição de sua vida econômica em Lahore para estabelecer um negócio florescente em Délhi. Todos os casamentos são uma ocasião de grande tensão para a família da noiva – algo pode dar errado. Por exemplo, a família do noivo pode apresentar uma demanda imprevista por um dote mais alto, ou uma morte súbita pode levar ao adiamento ou até mesmo ao cancelamento do casamento; podem surgir centenas de outras obstruções (*badhas*) que ninguém sequer imaginou. Nesse caso, a tensão entre os parentes próximos da noiva e do noivo estava em um tom muito elevado, embora oculto dos convidados. Quero contar a história dessa tensão avançando e recuando.

A mãe do noivo, Manjit, fora raptada durante a Partição e depois resgatada pelo exército indiano, embora isso não fosse do conhecimento de muitos.⁶ Seus pais haviam morrido nos tumultos. Ela foi morar com o irmão da mãe (*manai*). Apreensivo de não ser capaz de cumprir todas as novas responsabilidades que lhe caíam sobre os ombros, ele logo arranhou para Manjit um noivado com um homem muito mais velho, com quem tinha um parentesco distante. Tais enlaces eram tolerados após a Partição, tanto por causa da ruína econômica (uma guilherda de flores, segundo as pessoas, era tudo com o que uma garota poderia se casar) quanto pela percepção de um infortúnio compartilhado, o de não terem sido capazes de proteger a honra das garotas.⁷ A família não abandonou Manjit, ao contrário das histórias que se ouvem sobre muitas outras garotas, mas sua história também não era amplamente conhecida. A comunidade parecia ter oferecido seu silêncio como proteção.

Depois do casamento, porém, Manjit enfrentou dificuldades contínuas. Seu marido foi consumido por suspeitas de que ela havia sido estupro, de que ela ele poderia ter sido enganado para se casar com uma garota “perdida”, de que ela poderia ter tido um amante muçulmano. Ninguém verbalizou isso, exceto em

6. Esse pseudônimo significa “alguém que pode ganhar corações”. Gostaria de enfatizar que a história, se alguma vez veio à tona, sugeriu que ela foi sequestrada, mas que o exército indianamente a resgatou, de modo que nunca houve nenhuma discussão sobre se ela fora estupro ou de outra forma abusada.
7. Para um registro de diferentes tipos de estratégias usadas pelas famílias para enfrentar esse infortúnio coletivo, cf. V. Das, “Masks and Faces”.

“insinuações”⁸ quando o marido estava bebado ou em brigas entre Manjit e a mãe do marido. “*Chuphap sundi gyri, sabendi gyri*” (Continuei ouvindo tranquilamente, continuei suportando tranquilamente) é como Manjit descreveu sua posição, alongando a palavra “ouvindo” – dando assim ao passado uma sensação de trabalho contínuo de audição:

Costurei minha língua, nem sequer reclamei quando diziam coisas boas ruins (*bura bha-le kyai*) sobre meus pais e meu *manai*. Mas, uma coisa: ele nunca levantou a mão para mim. Minha mãe [mãe do marido] me disse que sou excessivamente orgulhosa – “Do que há para se orgulhar na vida de uma mulher?”, disse ela. “Uma mulher como o excremento do homem” (*aurat da ki hai – aurat tumi da gun khandi hai*).

“Manji, asi tan roti khande haan” (Mãe, mas nós comemos pão), eu disse. Ela ficou tão zangada comigo que não falou comigo por dois dias.

Essa pequena conversa mostra a grande batalha sobre as palavras que acontecem nas famílias todos os dias. Ao usar o plural “nós”, Manjit havia conseguido sugerir uma diferença entre o tipo de comunidade de mulheres a que pertencia – mulheres que comiam pão – e o tipo de mulher que a mãe de seu marido era, que alitava que as mulheres comiam estercos. A imagem cultural da subordinação das mulheres por meio do sexo é ativada em diferentes eixos aqui. Não é uma questão de os desprovidos de poder terem roteiros ocultos, como sugere Scott,⁹ mas do perigo para a autoridade dos poderosos, o perigo de perderem prestígio porque não sabem manejar palavras.

A raiva do marido de Manjit e de sua mãe foi de algum modo transformada em ressentimento contra seu filho primogênito, Jagat, no qual reconheciam uma afinidade mais íntima com a mãe do que com qualquer outra pessoa. Seu segundo filho sofria de síndrome de Down, mas ele nunca enfrentou nenhuma agressão de

8. Esta é uma frase comum, *taunt karde si* – “ele me provocava”. Os equivalentes em punjabi – *taunt dena, bolijan sunana* – são comuns na retórica cotidiana do discurso feminino, mas a palavra inglesa também é usada com frequência, como descrevi no último capítulo.
9. A conjunção de bem e mal é o eufemismo usado quando alguém quer implicar seus próprios parentes no uso de declarações desagradáveis ou insultantes sobre alguém. Há sutis diferenças horizontais que marcam outras expressões de honra e vergonha são bem diferentes. Por diferenças na verbalização das estratégias de honra e vergonha são bem diferentes. Por diferenças horizontais quero dizer o tipo de diferenças existentes em pares como coração/posses, prometer/intencar etc. Sigo Cavell nesse uso: cf. Cavell, “Declining Decline”.
10. J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*.

“Mas ele deve dar sua palavra de que estará na cerimônia na condição de pai de todas as manjiras. “Tudo era uma luta”, disse Manjit. Se ele se sentasse para estudar, seu pai o mandava fazer alguma tarefa. Se ele precisasse de dinheiro para livros, Manjit tinha de roubar do marido para comprar livros para ele. Apenas por causa da determinação do garoto e do apoio de sua mãe, ele conseguiu concluir seus estudos. Naquele momento, seu pai queria que ele se juntasse ao seu negócio “trabalhasse em sua loja”. O garoto simplesmente recusou. Ele nunca contrariou o pai diretamente, mas disse à mãe que mendigaria ou passaria fome em lugar de trabalhar na loja do pai.

Como Jagat tinha adquirido a reputação de ser uma pessoa boa e os negócios da família estavam florescendo, muitas ofertas de casamento começaram a surgir. O pai queria que seu filho se casasse com uma garota de uma família rica – de quemia uma *kunba* (parentes ou ains) em que os homens fossem como ele e bebêssem, jogassem e frequentassem mulheres. Jagat, por sua vez, havia dito claramente que sua única condição para o casamento era que a moça fosse educada. O impasse permaneceu sem solução por algum tempo. Foi quando se aproximou deles um coronel aposentado, cuja filha tinha concluído o ensino superior. A família era do tipo que agradava ao filho de Manjit, mas eles tinham muito pouco dinheiro para oferecer como dote. Atuando como mediador, o filho do tio materno de Manjit marcou um encontro entre os pais da garota, Manjit e sua mãe. “Nós não escondemos a verdadeira situação deles, você sabe, sobre o modo como o chefe da família estava se comportando”, Manjit me disse, “mas o pai da moça disse: ‘Nossa preocupação é com o rapaz (*sanu tan ji munde nai malab hai*)”. Mas como obter o consentimento do pai do rapaz?

Depois de muito debate, o assunto foi abordado pelo *manma* de Manjit na presença de outros parentes mais velhos do pai recalcitrante. Como uma “tranha” sensata, fui convidada a ir junto. “Afinal, não podemos recusar todas as ofertas. As pessoas começarão a se perguntar se há algo errado com sua família” – era o mote das discussões. O marido de Manjit estava sentado em um canto, em uma cadeira. Manjit sentou no chão, a cabeça coberta, recusando-se a levantar os olhos para qualquer um. Seu marido parecia estar confuso. Todos esperavam que ele gritasse e se enfurecesse. Mas ele simplesmente balançou a cabeça, parecendo mal-humorado, e disse “*jo twadi marzi* – O que você quiser”.

“Você não precisa fazer nada, vamos a todos os lados e cuidar de todos os preparativos”, declarou o *manma* de Manjit.

“Sim, façam o que quiserem”.

11. Era uma prática aceitável para uma garota hindu casar-se com um homem *sibh* ou mesmo a entrega de um filho à *fe sibh* em cumprimento de um voto perante os gurus *sibh* para evitar algum infortúnio.

Um mês depois da cerimônia de casamento, os problemas começaram. Sarder Ji, o marido de Manjit, insistiu que a noiva fosse mandada embora. “Não consenti com o casamento”, disse ele. “Foi apenas uma encenação”. Todos aqueles que haviam negociado o acordo com ele foram convocados para uma reunião, inclusive eu. Ele estava inflexível. Assim como estava Manjit. A noiva era filha de alguém, irmã de alguém; você não pode pisar na honra deles dessa forma. As pessoas diriam que a noiva foi mandada para casa porque ela não tinha um bom caráter. Quem sabe? Alguns inimigos podem dizer que o rapaz era impotente, incapaz de consumir o casamento. Teria Sarder Ji pensado em todas as implicações? Ele simplesmente riu. Ele tinha encenado um drama – era teatro, vocês não eram *kahars* (casita com uma das funções rituais de carregar o palanquim nupcial sobre os ombros em favor de sua casita protetora – um costume quase nunca seguido em contextos urbanos agora)? Os casamentos acontecem assim? Não, foi uma cena

se um de seus parentes, o tornou propenso a várias doenças crônicas. Suas forças lhe faltavam. Depois de seis anos, o filho de Manjit voltou para a casa da família com suas mãos. Naquele altura, seu pai estava cego, seus rins estavam falhando, e ele estava completamente acamado.

Eu não diria que não houve vingança infligida ao pai. Embora ele fosse mantido confortável, nenhum membro da família jamais falou com ele, exceto quando necessário. Manjit encontrou muita alegria nos netos. Refletindo sobre sua vida, ela não acha que tivesse algo do que se queixar. Continuei a visitá-la ao longo dos anos. "Você sabe tudo", ela dizia. "Foi uma época ruim, mas pela graça de Deus passou. Nunca tive de suportar qualquer desonra do meu filho ou da esposa dele".

UM ESBOÇO OU UM FRAGMENTO

A paciência de Manjit para aguardar seu tempo — observando o tempo para aproveitar os momentos específicos em que poderia impor sua visão acerca da verdade de sua família — fazia dela mais uma caçadora à espreita que uma rebelde. De fato, suas conversas sempre foram temperadas com afirmações sobre o tempo. *Vakat di mar hai, vakat ne bade sitam dhaye, vakat kadna si* — isto é, e assim que passar: a visão do tempo em todas essas declarações era a de um carrasco cruel. Ela, como mulher, tinha o dever de mostrar paciência (*sabar*); pode-se muito bem imaginar que ela surge aqui como uma figura passiva, que simplesmente espera que as coisas mudem. No entanto, percebo que há uma tremenda luta para escapar do posicionamento narrativo que é atribuído a ela pelos atores mais poderosos — seu marido e a mãe dele. Seu marido, embora agressivo e violento, não parece ter recursos para realmente "ser o autor" de sua própria história. Essa é a leitura da situação, se partimos da posição que diferentes atores ocuparam dentro da rede de parentesco. A narrativa, no entanto, não se revela em um elegante movimento linear. É como um texto que foi rabiscado e escrito muitas vezes. Além disso, uma vez que no momento da etnografia houve uma mistura das vozes narrativas de Manjit, seu filho e sua nora, não se pode ter a certeza de que a violência feita contra a jovem noiva permanecia sem consequências. A vida punjabi estava repleta de acontecimentos em que o poder das narrativas tomadas inerte na época dos pais ganhava vida e iniciava um novo ciclo de feridas, violência ou

montada por ele, literalmente tirada de uma cena de um filme hindi, mas o filme acabou — a heroína deve voltar para casa.

Manjit se recusou a mandar a moça para a casa de seus pais. Começou então a batalha cotidiana para proteger a noiva da ira do pai de seu marido. Ele ficava bêbado, a chamava a seu quarto e a espancava. Vizinhos às vezes a viam saindo da casa em um estado lamentável. Começavam a correr rumores de que ele a descasava. Certa vez, quando estava na casa deles e vi o que estava acontecendo, amacabei chamar a polícia, mas ele me ameaçou. Manjit implorou pela paz. A garota simplesmente se recusou a falar.

Às vezes, algum vizinho bondoso chamava a jovem noiva para a casa deles quando se tornava óbvio que ela estava parada na rua esperando que passassem os abusos da bebedeira. Nessas ocasiões, era mantido um elaborado fingimento em relação ao que se ouvia ou não se ouvia, enquanto o vizinho oferecia chá, a moça recusava educadamente, e uma conversa banal era freneticamente mantida para encobrir os xingamentos nítidos e pesados que entravam na casa para todo mundo ouvir. Finalmente, com o consentimento e encorajamento de Manjit, contra todas as normas culturais de uma família conjunta, seu filho se instalou em separado com a esposa".

Manjit foi separada de seu filho, da esposa e de seus dois netos por cinco anos. Eles se encontravam secretamente, e, quando o marido sabia dessas reuniões, em violento com Manjit, algumas vezes dando-lhe um tapa, coisa que nunca havia feito antes. A postura de Manjit era como se ela se transformasse em pedra. Não demonstrava nenhuma reação em seu rosto. Ela não o tratava mal; ela não tratava mal sua família. "Eu não suportava que ele levasse a mão contra a filha de outro, mas, quanto a mim, agora tinha me acostumado a aguentar. Regularmente fazia meu *puja* (adoração) e meu *path* (recitação de textos sagrados). Eu o servia tanto quanto podia, mas nunca conseguiria sentar e conversar com ele".

Com o tempo, o filho de Manjit tornou-se mais respeitado ao estabelecer-se em seu próprio negócio. Seu pai foi ficando progressivamente mais frágil. A bebida pesada, o excesso na comida e "algo que parecia com-lo de dentro", como dis-

12. Há uma extensa literatura sobre o investimento emocional na vida familiar conjunta residente na Índia. Embora a divisão da família faça parte do ciclo normal de desenvolvimento do grupo doméstico, esta é carregada de um tumulto emocional semelhante a um divórcio que mantém a América do Norte, como se uma linguagem de divisão estivesse sendo usada naquilo que man- ca deveria ter sido dividido. Para uma revisão da literatura, cf. P. Uberoi, "Beyond the Nuclear Joint Family Debate", em *Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*.

ção é rebatida na experimentação com diferentes modalidades nas quais as narrativas familiares se desenvolvem. Contrastamos isso com o caráter de *slide* congelado das narrações, ou melhor, com as "não narrações" da violência da Partição. A própria Manjit, quando concordou em falar comigo sobre os eventos da Partição, decidiu produzir um documento escrito de uma página, cheio de metáforas sangrentas como "rios de sangue correndo" e "mortalhas brancas cobrindo a paisagem a perder de vista". As histórias gerais dos eventos da Partição faziam referência a alguns casos famosos – por exemplo, um vilarejo em que os homens mataram todas as mulheres quando suspeitaram da iminência de um ataque de uma multidão de muçulmanos, ou um vilarejo em que não havia espaço no poço para mais corpos depois que todas as jovens haviam se jogado nele¹⁴. Essas histórias exibiam os acontecimentos em uma narrativa heroica em que mulheres comuns se comportavam como as famosas figuras mitológicas de Padmavati ou Krishnadevi, pois teriam escolhido a morte heroica no lugar da desonra¹⁵. Tais histórias enquadraram a violência da forma que possa ser assimilada na experimentação da cultura com os limites da experiência humana. Mesmo em face da morte horrível, os homens sabem como se comportar de acordo com as normas da masculinidade – as mulheres sabem o que é necessário para preservar a honra de seus homens.

Um passo além desse limite está nas histórias da Partição nas quais toda autoria desaparece. Por exemplo, ouvi a história de uma mulher que sofreu o estupro coletivo de um grupo de homens do mesmo *biradari* ou grupo de parentesco. Deixada nua e inconsciente no pátio interno, ela foi trazida à consciência pelos esforços das mulheres das famílias do mesmo *biradari*, que pediram veemente-

14. Essa história particular de Thara Khalsa foi canonizada em relatos de sobreviventes. A história versava sobre o suicídio coletivo de cerca de noventa mulheres e crianças. Foi citada em petições de cidadãs e reconada às historiadoras feministas Urvashi Butalia e Sudesh Vaid. Butalia e Vaid dão o relato como testemunho de sobreviventes, mas não se perguntam como o gênero de sacrifício heroico poderia ter influenciado a narração. Cf. U. Butalia, "Community, State and Gender", *Economic and Political Weekly, Review of Women's Studies*, vol. 17, 1993; e *idem*, *The Other Side of Silence*. Pandey fornece uma discussão interessante sobre como essa história circulou entre os relatos oficiais e populares; cf. C. Pandey, *Remembering Partition*. O relato de Manjit sugere que o que circula como memória geral, não necessariamente relacionado a eventos que fazem parte da própria experiência, pode ser incorporado a memórias específicas.
15. Rameshwar Nehru ofereceu a analogia entre o sacrifício de Padmini e o sacrifício feito por essas mulheres. Cf. R. Nehru, "Punjab ka bhayankar hayakand", em *Dehdu*, apud G. Pandey, *Remembering Partition*, p. 87.

vingança na época dos filhos". Acredito, no entanto, que o que descrevi no caso de Manjit é uma imagem da cultura e de uma forma de vida criada nos conflitos

que é evidente e que existem formas narrativas, simbólicas e sociais nas das gerações e dos sexos.

O que é evidente e que existe em formas narrativas, simbólicas e sociais nas quais essa violência difusa é recida. No processo de ser articulada e às vezes praticada, a violência parece definir os contornos em que ocorre a experimentação com uma forma de vida como *forma de vida humana*. "É possível manter-se firme se o chefe da família se recusa a ocupar o lugar de chefe da família durante as negociações de um casamento?" "É possível tolerar em silêncio que se bata em uma garota de outra família, uma noiva de um dos nossos?" "Devo deixar meu filho partir em lugar de manter a forma de uma família que está desmoronando?" No caso de Manjit, cada uma dessas questões foi trabalhada mediante o confronto com a violência. Existem outros lares em que a experiência da violência nasce tipo de limite não acontece pela violência física, mas por violações de outros tipos. Mas o que é significativo é que estas são parte do discurso por meio do qual, mesmo em face da violação, alguém demanda reconhecimento da própria cultura e, por sua vez, reconhece essa cultura. Essa experimentação com o fazer a da cultura é bem diferente do outro tipo de violência a que Manjit foi submetida, porém da qual ela nunca poderia falar. E para essa espessa cortina de silêncio que agora me volto.

SILÊNCIO NOS LIMITES DO DISCURSO

A violência que descrevi aqui forma um padrão que ocorre com diferentes variações na trama da vida punjabi – no interior de famílias e grupos de parentesco. O interior aqui não é o completamente oculto, mas o que se expõe ou é exposto na técnicas performáticas que os atores mobilizam para tornar o conflito e a violência presentes em ocasiões públicas. A capacidade de falar a violência está nos recessos dessa cultura de performance e narrativa, no interior dos domínios da família e do parentesco. O tempo não é algo puramente representado, mas um agente que "trabalha" nas relações – permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, as vezes sobrescritas –, assim como diferentes atores sociais lutam para construir histórias em que coletividades são criadas ou recitadas. Nesse contexto, a violência da Partição

11. A representação mais sensível desse processo pode ser encontrada em K. Sobti, *Zindagana*

mente que tomasse banho e vestisse roupas. Ela se recusou a se levantar, rolando no chão e dizendo que morreria, *morreria* naquele mesmo *dalhiz* (umbal), família e nuu. Ou havia ainda a bizarra história de mulheres *muqulmiana* em Delhi que foram rapadas e marcharam nuas até o rio sob o acompanhamento de um grupo musical, como se estivessem em uma procissão de casamento, e se banharam no Yamuna entre cantos sânscritos para purificá-las, de modo que pudessem ser “reconvertidas” ao hinduísmo. Todas essas histórias eram engendradas pelo anonimato da voz coletiva – “Escutava-se naqueles dias” ou “Eran estranhas as histórias que se ouviam”. Ninguém nunca se declarou autor dessas histórias – elas só foram ouvidas.

Embora a própria Manjit nunca tenha falado comigo ou com qualquer outra pessoa sobre o que aconteceu com ela entre o momento em que foi rapada e, depois, recuperada pelo exército, sinto que as histórias gerais amplamente divulgadas brutalidades feitas às mulheres durante a Partição criaram um certo campo de força dentro do qual sua narrativa posterior se moveu. Consideremos, por exemplo, a raiva de seu marido de que, como parente pobre e um homem muito mais velho, pudesse ter servido de bode expiatório sacrificial ao se casar com uma moça “perdida”. Havia, além disso, a própria sensação de Manjit de que não podia falar, ou as referências veladas da mãe do marido às mulheres que comem o excremento dos homens: essas alusões apontavam para o fato de a família permanecer dentro do campo de força da história original de rapto e estupro. No entanto, todas as emoções referentes a esse acontecimento original foram desviadas para outras histórias que eram “dizíveis” dentro do universo de parentesco das famílias do Punjab. Tentei conceituar a violência que ocorre dentro da trama da vida, tal como a vida no universo de parentesco, com um sentido do passado contínuo, enquanto a violência súbita e traumática que fazia parte da experiência da Partição parece ter sido congelada. O tempo não pode realizar seu trabalho de escrita, reescrita ou revisão no caso do segundo tipo de violência. Permitam-me tentar relacionar essa diferença com o registro duplo no qual se pode ler a ideia da “forma de vida” nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

A ideia da forma de vida é geralmente tomada para enfatizar ou sublinhar a natureza social da linguagem e da conduta humana. Como Stanley Cavell sugere no entanto, se tudo o que Wittgenstein pretendia fazer era desmantelar a ideia de indivíduos isolados em seu uso da linguagem, então o conceito não tem muito a nos oferecer. Cavell argumenta que, quando Wittgenstein fala sobre os seres humanos estarem de acordo com a linguagem de que se valem, esse acordo não

deve ser entendido como um acordo de opiniões, ou mesmo como um acordo contratual, como na noção de ideias e crenças compartilhadas. Em vez disso, há duas maneiras pelas quais a noção de acordo pode ser lida: a primeira é a concordância nas *formas* que a vida pode assumir, e a segunda é a ideia do que distingue a própria *vida* como humana.

Quanto às formas que a vida pode assumir, há numerosos exemplos nas *Investigações* de que, dentro da noção de humano, pode muito bem haver conflito entre as gerações e de que a cultura é herdada por meio dessas disputas. Assim, há o que Cavell chama de diferenças horizontais nas formas que a vida humana assume – diferenças, por exemplo, na instituição do casamento ou da propriedade. O acordo sobre formas de vida, nesse sentido, é o que constitui diferentes formas – não é concordância sobre o que constitui a própria vida. Cavell capta esse tipo de distinção chamando a atenção para a diferença de significado entre termos vizinhos como tomar posse e coroação, por um lado, e comer, bicar ou patar, do outro.

O último conjunto de termos aponta para a maneira pela qual a ideia de formas de vida pode ser lida com ênfase, desta vez sobre o termo *vida*. Isso se liga especialmente à ideia de que as forças específicas e a escala do corpo humano, bem como as sensações e a voz humanas, não são fixadas de antemão. Assim, testar os limites do humano supõe o desenvolvimento de critérios a serem aplicados à condição do ser humano em si. Por exemplo, os critérios de *dor* não se aplicam ao reino do inorgânico ou às máquinas. Da mesma forma, de acordo com Wittgenstein, podemos dizer que um animal expressa medo ou alegria, mas podemos dizer que ele expressa *esperança*? Assim como a diferença entre tomar posse e coroação expressava a ideia de diferenças horizontais, de diferenças de forma, também para Cavell as expressões linguísticas de, digamos, comer, bicar e patar expressam diferenças verticais, diferenças de vida – entre ser um humano, um pássaro ou um animal. Os limites da ideia do humano parecem evocar a sensação de que a própria vida foi posta em questão, como se alguém não pudesse deixar de ser um humano sem colocar em risco esse sentido maior da vida.

É essa noção de forma de vida, isto é, seu sentido vertical de testar os critérios do que é ser humano, que penso estar implicado na compreensão da relação de Manjit com a não narrativa de sua experiência de rapto e estupro. Os homens espancam suas esposas, cometem agressão sexual, envergonham-nas em suas próprias atrocidades de masculinidade – mas tal agressão ainda é “dizível”, na vida *punjabi*, por meio de vários tipos de gestos performativos e da contação de his-

... e não se pode trabalhá-las em um cotidiano quieto e reconhecido.

Teria eu chegado perigosamente perto de argumentar que a dor é intrinsecamente incomunicável, ou que há uma natureza humana dada que fornece limites aos modos de ser humano? Sobre ambas as ideias, deixe-me dizer que um encontro com a dor não é uma transação simples ou que se resolve de uma só vez. Como argumentei anteriormente, negar a afirmação de alguém de que esta sentindo dor não é um fracasso intelectual, é um fracasso espiritual – o futuro entre nós está em jogo. Essas violações do corpo não podem ser pronunciadas, pois criam o sentido em si mesmo de que se é uma coisa, uma fera ou uma máquina, contrariando com as violações que podem inscrever-se na vida cotidiana, quando se pode conceder ao tempo o trabalho de reter ou rescrever as memórias da violência.

No caso de Manjit, pode-se dizer que sua capacidade de se engajar na vida cotidiana estava diretamente relacionada ao fato de que, no que diz respeito aos eventos da Partição, a linguagem a abandonava. A falta de sociabilidade dos textos que ela pode ter dito ou ouvido na fronteira vertical, quando a própria vida era redenhada, seu silêncio, também constitui sua censura. Creio que é essa qualidade de censura que esta enterrada nas performances narrativas de Manjit em relação à outra violência que é pronunciável em sua vida.

Talvez eu possa recorrer à diferença que Heidegger sugere entre aquilo que tem o modo de ser das coisas e o que tem o modo de ser do trabalho. A oscilação entre a violência extraordinária e a violência cotidiana claramente não é a oscilação do tique-taque de um relógio. O contraste entre o modo das coisas e o modo de trabalho aponta para a diferença que tenho lutado para articular. Nas vidas de mulheres como Manjit, é o modo de trabalho que define sua relação com a violência no cotidiano. Por outro lado, o rapto e o possível estupro que ela sofreu não podem ser submetidos ao trabalho dentro dos contornos em que sua vida foi vivida. Mas devemos lembrar que, embora as narrativas cristalizadas da Partição celebrem as vidas apenas daquelas mulheres que se ofereceram ao sacrifício heroico, havia incontáveis homens e mulheres que realizavam o trabalho da vida cotidiana em meio aos tumultos e depois deles. As mulheres que se conciliaram com aqueles que as raparam, que resistiram a ser "recuperadas" e às vezes lamentaram a perda da humanidade de seus raptores em relação a elas, e não contra elas, não estão inscritas nas histórias de sacrifícios heroicos. Consideremos a história assombrosa de duas mulheres muçulmanas, raptadas e engatadas por um *sikh*. Elas haviam sido recuperadas pelas autoridades militares e colocadas em um campo enquanto

130 VIDA E PALAVRAS

formas*. Contrastar-se isso com a fantástica violência na qual as mulheres foram despidas e marcharam nuas nas ruas, ou as magnitudes envolvidas, ou ainda a fantasia de escrever palavras de ordem políticas nas partes íntimas das mulheres. Essa produção de corpos por meio de uma violência que parecia rasgar o próprio tecido da vida era tal que as reivindicações sobre a cultura mediante o debate narraram-se impossíveis. Se as palavras são pronunciadas agora, são como sombras partidas das palavras cotidianas. Pode-se dizer, antes demais, que a violência, depois de tudo, que *os di tzarai lut gayi* – sua honra foi roubada, como se diz do estupro no singular? Ou *amni tam roz varti jandi hat* – uma mulher é usada/roubada/comsumida todos os dias? Tais palavras foram de fato pronunciadas e registradas por outros pesquisadores, mas era como se o contato com essas palavras e, portanto, com a própria vida tivesse sido queimado ou entorpecido. O hiperbólico na narração da Partição de Manjit lembra o sentido de Wittgenstein da conjunção do hiperbólico com o infundado.

Sugiro, portanto, que o que se torna o não narrativo dessa violência é o que é indizível nas formas da vida cotidiana. Sugiro, além disso, que é porque o alcance e a escala do humano que é testado, definido e escondido nas disputas próprias à vida cotidiana passam da violência imaginável da Partição para formas de vida que são vistas como não pertencentes à vida propriamente dita. Ou seja, essa experiência da violência levanta certas dúvidas sobre a própria vida e não apenas sobre as *formas* que ela poderia tomar. Foi um homem ou uma máquina que me- gulhou uma face nas partes íntimas de uma mulher depois de violá-la? Eram homens ou animais que perambulavam matando e colando pênis castrados como sinais de suas proezas? Esses não são, contudo, simplesmente lugares de dúvida sobre o humano – pois o erro da violação da Partição era precisamente que as vítimas *sabiam* que seus perpetradores eram humanos; é isso que coloca a própria vida em questão. Há uma profunda energia moral na recusa em representar algumas violações do corpo humano, pois essas violações são vistas como "contra a natureza", definidoras dos limites da própria vida. O alcance e a escala precisos da forma de vida *humana* não são conhecidos de antemão, assim como o alcance preciso do significado de uma palavra não é antecipadamente cognoscível. Mas a intuição de que algumas violações não podem ser verbalizadas na vida cotidiana

16. Não quero dizer que seja, portanto, aceto passivamente – na verdade, toda a história de Manjit mostra que há um profundo ressentimento. Nem é meu argumento que essas formas de violência são sempre narráveis em todas as sociedades humanas.

simples dada. Não aprendi isso nos manuais, mas na maneira como os homens e mulheres com quem trabalhei cuidavam de suas relações, o modo obtinado com que se voltaram para o modo como a pessoa vive em relação à sua própria morte e à morte dos outros acaba sendo um projeto de como proteger não apenas uma vida, de forma que o modo como um projeto de como proteger não apenas uma forma de vida em disputas, críticas e reconhecimento perante a mudança – mas também de como proteger a instigação da vida como vida singular.

Ao escolher trazer a singularidade das vidas de Asha e Manjit em foco difuso, não proponho que elas sejam representativas, de algum modo, das mulheres hindus, mas que, na delicada tarefa de encontrar e reter a voz para protegê-las, elas mostram as possibilidades de um voltar-se para o ordinário. A realização do espiritual em suas vidas não é simplesmente a experiência de um roteiro de uma mulher ou viva hindu, mas é encontrar uma voz desafiando o tipo de simulação de voz que emergiu nos debates da Assembleia Constituinte.

Um dos filmes mais estudados por Cavell é *Carta de uma Desconhecida*, de Max Ophüls, no qual ele mostra como a morte de uma mulher e o surgimento de sua voz sob a forma de uma carta tiram o gosto do homem pela existência. Este não é o lugar para recontar todo o argumento – estou interessada em um aspecto dele. Ao abrir sua discussão sobre o filme, Cavell diz: "Quando o homem no filme de Max Ophüls, *Carta de uma Desconhecida*, alcança as palavras finais da carta dirigida a ele pela, ou por alguma, mulher desconhecida, ele é mostrado – segundo as formas consagradas da montagem – sendo atacado por uma sequência de imagens de momentos anteriores do filme. Esse ataque de imagens se prova fatal". Por quê? Vale a pena ler as próprias palavras de Cavell sobre esse ponto:

É claro que elas devem fazer o homem sentir a culpa e a perda; mas a questão é por que, para um homem cujo trânsito tem sido as experiências do remorso e da perda, o sentimento desta vez é fatal. Sem dúvida, tem a ver com a carta em si, que começa como que da região da morte ("Quando você ler isso, eu posso estar morta") e termina com o tema da nostalgia ("Se apenas... se apenas..."). E, claro, tem a ver com o fato de que há uma carta dupla, a retratada, a que traz o título *Carta de uma Desconhecida*, esse filme que termina logo, mas claramente depois de, narrado desde o início, emergir, na voz de uma mulher morta, escrita por um fantasma".

20. S. Cavell, *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of an Unknown Woman*, pp. 81-115.
21. *Ibidem*, p. 81.
22. *Ibidem*, p. 108.

aguardavam para serem devolvidas a seus familiares no Paquistão. Elas descrevem autoridades, confessaram que tinham querido pôr os olhos no pai dos filhos mortos não nascidos uma última vez". A ansiedade quanto a saber se se é humano ou se o que se encontrou é o limite da própria vida que passa ao primeiro plano na literatura e no cinema sobre a Partição é superada, ainda que momentaneamente, pela inserção do cotidiano e pela própria pobreza das palavras que constroem a capacidade de resposta à violência.

Lembro-me aqui da atenção que Deleuze nos pede em relação ao que poderia ser *uma vida*.¹⁸ Para ele, ninguém descreveu *uma vida* melhor do que Charles Dickens, se considerarmos o artigo indefinido como um "índice do transcendente tal". Deleuze prossegue recontando a história de um homem de má reputação desprezado por todos. Mas, quando se pensa que ele está morrendo, aqueles que cuidam dele mostram respeito e até mesmo amor, mas, assim que fica claro que ele não vai morrer, todos recobram seu desprezo em relação a ele. Deleuze nos pede para contemplar aquele momento entre a vida e a morte desse homem quando do todos a seu redor sentem que esse é um momento caracterizado apenas como *uma vida* diante da morte. Como diz Deleuze, "a vida do indivíduo dá lugar a uma vida impessoal, porém singular, que libera um evento puro, livre de adêntes e vida externa, isto é, da subjetividade e objetividade do que acontece".

Esse momento para Deleuze não é o da individualização, mas da singularização. O que julgava envolvente em meu contato com Manjit era o reconhecimento de que sua violação era de uma ordem tal que todo o princípio da vida era violado e que não se podia colocá-lo de volta em palavras, exceto com extrema hesitação. Daí os limites que ela criou entre dizer e mostrar não poderem ser ultrapassados por convites descuidados à conversa, tais como: Conte-me o que aconteceu.

AS MULHERES E A MORTE

O retrato antropológico das mulheres e da morte mostrou a intimidade das reflexas que as mulheres desempenham em relação à morte. Argumentei ao longo desta parte do livro que o *status* existencial da morte em relação à vida não é um

17. Cf. Capítulo 2.
18. G. Deleuze, *Four Lectures: Essays on a Life*.
19. *Ibidem*, p. 28.

Pensando o Tempo e a Subjetividade

CAPÍTULO 6

Este capítulo é uma reflexão sobre questões de temporalidade que emergem da primeira parte do livro, bem como uma ponte para o próximo conjunto de capítulos em que tento captar minha noção de proximidade da violência entre os sobreviventes em Delhi em 1984. Meus argumentos não são uma revisão detalhada das noções de tempo na antropologia: eles resultam de uma questão muito específica na etnografia dos dois eventos em consideração. No capítulo anterior, vimos como Manjit fez referências frequentes à agência do tempo. Dizia ela: o tempo é o que pode atacar alguém, o tempo é o que pode curar alguém. Eu estava mais interessada em observar que as referências a tipos específicos de eventos durante a Partição, que vieram a condensar os horrores da Partição na memória coletiva, como trens que chegavam às estações com cargas de pessoas que haviam sido mortas ou gravemente feridas enquanto atravessavam de uma parte à outra do país dividido, ou referências a magnitudes reparadoras em rumores de pânico durante os tumultos comuns. Assim, fiquei interessada em questões de temporalidade, não como representação, mas como trabalho. Que trabalho o tempo faz na criação do sujeito? Como se dá a relação entre estrutura e evento aqui?

Há uma trajetória respeitável de reflexões sobre o tempo na antropologia, estruturada em torno da relação entre ritmos naturais e ritmos sociais, sincronia e diacronia, tempo cíclico e tempo linear, repetição e irreversibilidade. As questões acerca da variabilidade cultural foram abordadas por meio da literatura sobre

1. A. Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Maps and Images*.

Cavell aqui está descendo como, ao receber esse filme, nós, como público, poderíamos sentir a força de vir a saber que o filme tem por autor oculto um fantasma – na segunda vez em que vemos as imagens, estamos encerrados em uma temporalidade do já passado, a voz da mulher já é a de um fantasma. Devo confessar que, ao ler muitos relatos acadêmicos de “narrativas da Partição”, esse é o sentimento que tive – como se os relatos fossem escritos por fantasmas. Cavell não estava decerto pensando em etnografia. No entanto, como etnógrafos, devemos certamente ser assombrados pelo pensamento de que nossos textos podem ter palavras cujo contato com a vida foi perdido ou entorpecido – escritos por fantasmas? Espero que a singularidade das vidas descritas aqui possa nos levar na etnografia do ordinário àquele momento em que dizemos: “Minha pá entorrou” – e a reconhecer isso como um momento espiritual.

Em *Investigators Fictions*, Wittgenstein escreve:

Mas como se dá o relatar? Quando se diz que relatamos alguma coisa – O que é o jogo de linguagem de comunicar?

Eu gostaria de dizer: você considera muito evidente, como é de esperar, que alguém possa relatar algo a alguém. Quer dizer: estamos tão acostumados à comunicação pela linguagem, na conversação, que nos parece que toda a questão de comunicação está misturada em algum sentido com sua própria mente. Se esse alguém, então, faz algo mais assim, por sua vez, não faz parte do propósito imediato da linguagem?.

Aqui, assim como em outras partes do texto, Wittgenstein chama a atenção para os limites de um modelo de linguagem que pressupõe que a única coisa que a linguagem faz é comunicar. Vimos no caso de Manjit que existe um limite entre o que está sendo dito e o que está sendo mostrado. A distinção entre dizer e mostrar, porém, não é simplesmente a distinção entre palavra e gesto. As palavras podem mostrar uma relação entorpecida com a vida, assim como o pensamento pode mostrar quais formas de vida, quais formas de morrer, se tornam o solo sobre o qual as palavras podem crescer ou não?.

23. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, parágrafo 363.

24. Essa relação complicada entre palavra e gesto aponta para uma região de pensamento discutida no pensamento de W. J. T. Mitchell sobre o que ele chama de “imagem-textos”. Cf. W. J. T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Visual and Verbal Interpretation*.

calendários que questionam quais calendários estariam voltados para atividades práticas (estações de semear ou colher, fazer cronogramas etc.) e quais ofereceriam em torno dos quais os membros de uma determinada sociedade poderiam orientar². Existiriam calendários ou genealogias rituais sobre a representação da passagem do tempo, ou tratariam eles da supressão da ideia de duração? Essas questões de fato, questões importantes, mas abordam a relação entre tempo e subjetividade apenas de maneira oblíqua. Algumas observações relevantes para contextualizar a última parte do argumento talvez possam ser apresentadas aqui.

Uma maneira de pensar a subjetividade é pensar nas diferenças entre o tempo fenomenal e o tempo físico sobre a qual se debruçam filósofos e antropólogos. A tentativa de dar uma estrutura a essas diferenças geralmente gira em torno da diferença entre o tempo do acontecimento e o tempo do relato, às vezes contextualizada como a diferença entre a verdade histórica e a verdade narrativa³. Por exemplo, as tentativas louváveis de Alfred Gell de esclarecer certas névoas metafísicas nas discussões antropológicas em torno do tempo são basicamente uma reafirmação dessa diferença. Gell baseia sua discussão da temporalidade na distinção de McTaggart entre o que ele chama de série Λ e série B ⁴. Uma noção de tempo da série Λ , argumenta ele, é uma categorização de eventos de acordo com passado, presente ou futuro, enquanto a categorização de série B refere-se à sua ocorrência antes ou depois em relação *um ao outro*. A tese básica de Gell é:

Muito aproximadamente, as considerações temporais da série Λ aplicam-se às coisas humanas porque os agentes estão sempre pautados por um contexto de situação cuja natureza e evolução conservam crenças de momento a momento, enquanto as considerações da série B também se aplicam porque os agentes constroem "mapas" temporais de seu mundo e da penumbra de mundos possíveis que eles lançam, cujas características da série B genuinamente refletem o esquema da série B do próprio universo⁵.

2. E. Evans-Pritchard, "Nuer Time Reckoning", *Africa*, vol. 12, 1939, e a discussão sobre os calendários balineses em C. Geertz, "Person, Time and Conduct in Bali", em *The Interpretation of Culture*.
3. N. Goodman, "Twisted Tales: or Story, Study, and Symphony", *Critical Inquiry*, vol. 7, n. 4, 1978.
4. Os rótulos série Λ e série B foram elaborados por R. Gale, *The Philosophy of Time e The Language of Time*, mas as ideias, segundo Gell, foram formuladas pela primeira vez no contexto de um artigo sobre a irrealidade do tempo pelo filósofo do início do século XX J. E. M. McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind*, 1908.

Parece-me que, apesar da maneira como Gell usa a lógica proposicional para esclarecer esses pontos, sua discussão basicamente aponta para o fato de que podemos colocar uma data em eventos, como a morte de Mahatma Gandhi em 30 de janeiro de 1948, apesar de podermos discutir se a suspeição do Direito hindu na política indiana aconteceu antes ou depois. Concordo que alguns tipos de eventos podem ser fixados no tempo, datáveis, desde que percebamos que existem outros tipos de eventos para os quais a databilidade significa algo bem diferente (a saber, que eles não são atemporais e eternos). Por exemplo, poderia alguém de fato determinar uma data precisa do início e fim de uma paixão, embora em eventos tornados públicos, como em um casamento, eles possam ser fixados em um calendário objetivo? Em um nível, essa distinção pode ser contrastada como tempo público e tempo privado. Em outro mais profundo, no entanto, há eventos publicamente observáveis para os quais não podemos nomear um claro "agora". Por exemplo, na interpretação de Wittgenstein do tempo como transfiguração, quem pode dizer quando uma caminhada se torna um salto ou a fala se transfigura em canto? A questão não é que existam crenças de momento a momento e, depois, mapas temporais estáveis, mas sim que o modo particular em que o sujeito está imerso nas formas temporais define os contornos do evento. Nesse ponto, permitam-me recorrer a Nelson Goodman para explicar por que as questões em torno das interpretações fenomenológicas do tempo e da subjetividade pedem uma sensibilidade diferente daquela que pressupõe que essas diferenças podem ser baseadas em uma separação nítida entre o tempo físico e o tempo fenomenal. Goodman diz:

Mesmo que o tempo fenomenal e o tempo físico não se movam em relação um ao outro, a relação entre eles está longe de ser simples. O tempo físico se divide em partículas muito pequenas para serem percebidas; alguns eventos no tempo físico estão fora do tempo fenomenal; alguns eventos fisicamente simultâneos não são fenomenalmente simultâneos. De fato, o tempo fenomenal pode atravessar o tempo físico de maneiras surpreendentes; em um momento, posso ver uma folha cair, ouvir uma palavra que foi falada alguns segundos antes e ver uma explosão estelar que ocorreu alguns séculos antes disso. Além disso, um breve evento físico pode ocupar um tempo fenomenal considerável, enquanto um evento físico mais longo pode ocupar apenas um instante de tempo fenomenal⁶.

6. N. Goodman, *The Structure of Appearance*, p. 274.

Em outras palavras, a simultaneidade de eventos no nível do tempo fenomenal que estão distantes no tempo físico torna o todo do passado disponível simultaneamente. Vencemos como essa particularidade do tempo como presente e futuro dá uma certa força aos rumores e explica a qualidade local à linguagem na fenomenologia do pânico.

SENTIMENTO DE SER PASSADO

Na primeira parte do livro, sugeri que, embora a Partição pertencesse ao passado, quando vista mediante unidades homogêneas de tempo mensurável, sua presença continuada na vida das pessoas era visível nas histórias, nos gestos e contextos. Embora parte do passado, ela não carrega consigo um *sentimento* de ser passado. Tais questões não trouxeram nenhum dilema na época de meu trabalho com sobreviventes de 1984, pois a presença da violência e sua proximidade eram palpáveis em todos os sentidos — ver, ouvir, cheirar, tocar. Além disso, na época em que trabalhei com os sobreviventes, o perigo de serem violados ou mortos ainda não estava no passado. O sentido do presente era então marcado por uma antecipação temerosa. Os sobreviventes na localidade viviam não só com lembranças materializadas nas paredes das casas, nas portas carbonizadas, nos montes de cinzas da rua, mas também com ameaças materializadas em palavras e gestos enquanto os perpetradores da violência continuavam a morar nos mesmos bairros das vítimas. A complexidade cega do presente fez com que se tornasse difícil traçar limites em torno do evento do assassinato da senhora Gandhi. Quando o evento começou e quando terminou? Tento refletir sobre essas questões pensando na relação entre tempo e subjetividade e naquilo que conta como passado. Não estou interessado em enigmas lógicos decorrentes do solipsismo do momento presente, mas sim no fato de que eu, a etnógrafa, estava presente à violência de 1984 de maneiras que eram muito diferentes do modo como os eventos da Partição deixaram marcas em minha etnografia.

Existe uma duração ou há muitas? A questão é assombrosa. Em uma famosa passagem sobre o tempo, Bergson diz: “Quando estamos sentados à margem de

um rio, o fluxo da água, o deslizamento de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda, são para nós três coisas diferentes, ou uma única, a depender da vontade”.⁹ Como observa Gilles Deleuze em suas agudas reflexões sobre essa passagem, Bergson dota a atenção do poder de *apropriar-se sem dividir e, portanto, de ser uma e várias. A simultaneidade de um e muitos torna-se possível apenas porque Bergson pensa que a duração tem o poder de abarcar a si mesma. Nas palavras de Deleuze, “O fluxo da água, o voo do pássaro, o murmúrio da minha vida formam três fluxos; mas só porque minha duração é uma delas e também os elementos que contêm os outros dois”. A duração, então, não é simplesmente um dos aspectos da subjetividade — é a própria condição da subjetividade.*

Dos vários antropólogos que escrevem sobre questões de subjetividade e tempo, Desjarlais talvez tenha capturado melhor o sentido de multiplicidade de tempo como experiência e não simplesmente como maneiras diferentes de dobrar ou deformar o tempo newtoniano¹⁰. Kisang, a mulher budista do povo Yolmo, que ofereceu reflexões contínuas sobre sua vida e morte para Desjarlais, fazia constantes referências ao tempo, assim como Asha e Manjit evocavam o tempo como, por vezes, um perpetrador cruel e, em outras, algo com o poder de curar. Assim, Desjarlais oferece a ideia de que Kisang estava vivendo e morrendo em meio a vários compromissos culturalmente recorrentes com o tempo. A presença da morte na vida dos vivos, diz ele, geralmente traz a passagem e os efeitos do tempo em alto relevo. Ele identifica várias maneiras que Kisang tinha de pensar sobre o tempo e como ela achava que isso poderia contribuir para o momento real de sua morte. Desjarlais fala dos *efeitos do tempo* na erosão do corpo, da *passar no tempo* na antecipação à morte, no *tempo da morte*, que, na consciência de Kisang, às vezes implicaria um período específico e às vezes seria um período estendido de esperar pela morte, no *tempo desconhecido*, quando se era incapaz de especificar o momento exato em que a morte ocorreria, no *tempo predeterminado*, quando o momento da morte teria sido inscrito na testa... e assim por diante¹¹.

Por mais que admire a atenção meticulosa que Desjarlais deu a essa multiplicidade e como ela foi tecida na maneira como Kisang refletiu sobre sua experiên-

7. A experiência que estou sugerindo é diferente da noção de memória involuntária de Freud em que se diz que algo que arrai um momento anterior ao limite da consciência é espelhado ao mesmo tempo no passado e no momento presente, de modo que o evento é irredutível ao passado ou ao presente. M. Proust, *Time Regained, Remembrance of the Things Past*, vol. 1.

8. H. Bergson, *Duration and Simultaneity*, p. 52.

9. G. Deleuze, *Bergsonism*, p. 80.

10. R. Desjarlais, *Sensory Biographies*.

11. *Ibidem*, p. 203.

atrai o presente, há também o processo de rotação no qual, independentemente da minha vontade, certas regiões do passado são atualizadas e passam a definir a qualidade afetiva do presente momento¹⁶. Em meu trabalho de campo, experimentei o último nas regiões de rumor em que o passado estava presente como no próximo capítulo. Aqui a linguagem adquirira uma qualidade contagiante – as palavras não eram controladas, mas se espalhavam, como diz o ditado popular: aquele passado não dito que permaneceu virtual – ele cercava seus relacionamentos, ainda que nunca encontrasse expressão direta na fala. Eis o que confere à linguagem seu poder letal.

Vi o trabalho de translação na maneira pela qual ideias de esperança tinham vistas não em transcendência ou em fuga para um futuro diferente, mas em sua capacidade de descer ao ordinário pelo que eu chamaria de uma temporalidade de segundas oportunidades¹⁷. No Capítulo 1, chamei a atenção para a ideia do que é ocupar o espaço de devastação *novamente*, fazer sua morada com o que resta de escombros, perseguir o tempo, habitar o mundo em um gesto de luto – tudo isso dá à vida cotidiana uma qualidade de algo recuperado. Não se trata aqui de algum tipo de fatalismo oriental, mas de uma aceitação da finitude num gesto que assume que a esperança é sempre esperança contra a evidência (caso contrário, poderia ser uma expectativa?). Na próxima parte do livro, sou compelida também a tratar os possíveis fracassos de tal projeto quando a passagem para o ordinário é bloqueada.

TRANSFORMANDO-SE EM PEDRA

A pressão para interpretar a violência por meio de um modelo de trauma é evidente em uma ampla gama de disciplinas, da teoria literária à psicanálise. Ao mesmo tempo, muitos estudiosos têm salientado os perigos de uma esfera pública que

16. Enquanto a língua ordinária falava do passado como se o colocasse em primeiro plano, mostrando como as categorias espaciais oferecem meios à língua para pensar no tempo, minha ênfase está no modo como o afeto é determinado pelas qualidades do virtual, que, embora não sejam reais, ainda tem a qualidade do real.

17. A este respeito, cf. o importante artigo de Sylvain Perdigon sobre o que ele chama de *ordinário pessimista* entre os refugiados palestinos em Beirute. Aqui ele descreve com riqueza de detalhes a qualidade do virtual, do real e do potencial como corporificados na vida cotidiana. S. Perdigon, "Yet Another Reflection on Pessimism", mar. 2003.

leganda advinda de uma cultura popular que parece hipnotizada por histórias de sofrimento e pelo espetáculo de corpos feridos e desmembrados¹⁸. Não nego que há um paradoxo em que as comunidades criadas em torno do sofrimento podem tornar-se comunidades em jogo ou nada pode estar em jogo na questão de saber se o sofrimento pode estar em jogo ou nada pode estar em jogo na participação do sofrimento. Aqui, simplesmente como um gesto em direção às discussões que virão mais tarde, visito essa questão por intermédio de duas posições teóricas diferentes em relação à violência.

A primeira posição é encontrada em teorias do trauma nas quais, a partir de uma ampla variedade de fontes literárias e histórias de casos individuais, argumenta-se que a ferida infligida a si mesmo (ao contrário das feridas físicas) não é algo que simplesmente se cura com o tempo. Baseando-se nas obras de Freud (ou pelo menos em uma interpretação delas), a crítica literária Cathy Caruth argumenta que a "ferida da mente – a violação na experiência do tempo, do eu e do mundo na mente" é como um evento experimentalizado cedo demais e de forma inesperada demais para ser totalmente assimilado como experiência¹⁹. É somente quando se impõe novamente à consciência, na forma de pesadelos ou compulsões repetitivas, que o sobreveniente pode levar em conta essa experiência. No resumo do problema, segundo Caruth:

O que a parábola da ferida e da voz nos conta, e o que está no coração da escrita de Freud sobre o trauma, tanto no que diz quanto nas histórias que inconscientemente nos diz, é que o trauma é muito mais do que uma patologia, ou a simples doença de uma psique ferida: é sempre a história de uma ferida que grita, que se dirige a nós em uma tentativa de nos falar de uma realidade ou verdade que não está disponível de outra maneira. Essa verdade, em sua aparição postergada e em seu tardio confronto, não pode estar ligada apenas ao que é conhecido, mas também ao que permanece desconhecido em nossas ações e em nossa linguagem²⁰.

A noção de trauma como testemunho de uma ferida esquecida é um tropo frequentemente usado na historiografia indiana e em pronunciamentos públicos

18. A Kleinman e J. Kleinman, "The Appeal of Experience: The Dismay of Images", em *Social Suffering*.

19. C. Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*.
20. *Ibidem*, p. 4.

percebi que havia algo na profundidade temporal em que ela via os relacionamentos que, para mim, se assemelhava a fragmentos de um tempo mítico. Era como se ela quisesse que eu soubesse alguma coisa sobre seus relacionamentos, mas não me contaria algo como que marcado apenas para satisfazer a minha curiosidade. Ela tinha a mesma sensação com as mulheres em Sultampur, cujo modo de sentar em silêncio entre as casas queimadas nas ruas onde haviam se deslocado a casa de carnificina dois dias antes de minha chegada parecia-me não tanto uma representação dos mundos feridos, mas uma expressão disso, assim como Wittgenstein sentação dos corpos como sendo uma imagem da alma, o que entendo que significa que ele que o corpo é uma expressão da alma — não sua habitação ou sua representação.

Em suas reflexões sobre essa região do pensamento em Wittgenstein, Cavell diz que observações que compreendem o corpo como expressão da alma podem ser vistas como mitos ou fragmentos de um mito que não excluam a ideia de que possa haver disputas sobre ele²⁷ — disputas, por exemplo, sobre o que significa tratar alguém como dotado de alma ou sobre como começamos a compreender, sorriso ou movimento dos lábios de um bebê como algo que expressa a ideia de que a alma do bebê está se desenvolvendo. O que a noção de mito ou fragmento de mito exclui como experiência é a ideia de que alguém estava presente em um ponto de origem. Esse é um tipo de ausência, mas um tipo necessário — precisamos deixarmos de viver um mito se ficássemos curiosos demais para explicá-lo. Assim, quando as mulheres em Sultampur sentavam-se em silêncio, deixando os corpos ficarem sujos e desarrumados, recusando-se a pentear os cabelos, ocorrendo porando de forma desafiadora e dolorosa a poluição e a sujeira, ocorreu-me que eram, de certo modo, como a figura de Draupadi no *Mahabharata*, proclamando sua violação por meio da expressão pública de sua conspurcação²⁸. Mas não posso dizer que as mulheres tenham planejado uma estratégia ou que essa era uma vida da vida cotidiana trazida para o campo político. Pensar nisso como fragmento vivos de um mito faz muito mais sentido para mim, devo dizer. Era como se esse passado tivesse mostrado essa face para elas — e não que elas tivessem cometido essa história passada em uma tática atual de resistência.

Que significaria pensar que estou ausente de ou para minha própria experiência? Uma imagem da experiência não reivindicada vem de Caruth e de outros

teóricos do trauma que chamam a atenção para o fato de que, por eu ser incapaz de dar expressão à minha ferida, seria por sintomas como pesadelos repetidos que ela encontraria "voz". Penso, em vez disso, no quadro de ausência, quando um aspecto particular da situação simplesmente falha em surgir em mim. Assim, por exemplo, Cavell chama a atenção para a famosa imagem do coelho/pato na qual, ao ver o pato, não consigo ver o coelho. Não é que o coelho tenha sido escondido pela imagem — na verdade, de uma perspectiva a imagem é a do coelho —, mas sim porque o que está presente pode ainda ser invisível para mim. É esse aspecto da cegueira que leio como uma maneira de pensar sobre o que significa estar ausente da vida.

A segunda imagem dessa ausência está no modo como nos desprendemos de nossas palavras. De certa forma, o meu apego às minhas palavras é uma expressão do meu apego à minha vida. No entanto, no caso do rumor, é precisamente a ausência da assinatura que faz com que as palavras proferidas em sigilo ou as palavras que emanam de uma multidão sejam tão completamente letais. O aspecto do rumor que mais me impressiona é que as palavras pronunciadas não pertencem a ninguém em particular. De certa forma, o rosto do outro que adquire forma em minha mente assim o é porque lutei com a singularidade dessa pessoa em particular como um outro; lutei com o que significa que ele ou ela tenha uma existência em separado — é isso que me leva a aceitar que nossa possibilidade de estarmos juntos ainda é feita de coisas que nunca vou entender completamente sobre essa pessoa. Em contraste, o tipo de socialidade derivada do rumor solidifica a alteridade de tais modos que, dentro de certos limites estabelecidos em torno das categorias de pessoas, uma seja perfeitamente substituível por outra. Assim, por exemplo, para as multidões que proclamavam uma identidade hindu e buscavam vingança pelo assassinato da senhora Gandhi, o poder do rumor apagou a face do *sikh* como outro concreto. Em vez disso, a lógica era que, se os guarda-costas que mataram Indira Gandhi eram *sikhs*, então qualquer *sikh* faria as vezes da vítima em quem a vingança poderia ser executada. Essa era, ao menos, a imaginação no nível do rumor. Curiosamente, na real execução da vingança, mesmo dentro do frenesi da violência perpetrada pelas multidões, as histórias de relacionamentos em curso nas localidades não puderam ser apagadas e deram forma à violência dentro das comunidades locais específicas. No Capítulo 8, focarei a questão de como a violência que foi proclamada como vingança generalizada no mundo adquiriu significados locais. Ainda assim, o caráter letal da voz na região dos rumores continua a me perseguir por seu poder de desfazer a vida cotidiana. Muitos

27. S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, p. 366.
28. A. Hiltkeitel, "Draupadi's Garments", *Indo Iranian Journal*, n. 22, 1980; e *idem*, "Draupadi's Hair", em *Auour de la descente hindoue*.

anos depois de ter completado boa parte dos meus escritos sobre os tumultos de 1984, outro líder político, Rajiv Gandhi (filho de Indira Gandhi), foi assassinado por uma mulher-bomba, que se acreditava ser membro dos Tigres de Deus. Naquela noite, do lado de fora da residência da viúva, Sonia Gandhi, ouviram-se palavras de ordem gritadas pela multidão que havia se formado. Depois ouviram-se as seguintes:

Bhujia ke kaitil zinda haiin

Bhabhi hum sharminda haiin

Os assassinos de nosso irmão estão mortos

Oh, *bhabhi* (mulher do irmão)³⁹, estamos realmente envergonhados

Na manhã seguinte, foi noticiado pela imprensa que a senhora Sonia Gandhi havia enviado uma mensagem educada aos manifestantes responsáveis pela perda de ordem, dizendo que ela não queria ser perturbada em sua dor. Que tipo de declaração a multidão estava fazendo? Lida literalmente, parece ser uma afirmação indicativa sobre o presente, mas para alguém instruído na política da política indiana a ameaça é óbvia. Primeiro, cria laços de parentesco e criada unicamente pela obrigação de matar. Em segundo lugar, a última parte do verso (*bhabhi*, estamos envergonhados) é uma declaração suspensa entre o presente e o futuro. Como a declaração "o céu parece pesado hoje", que sugere de vergonha só pode ser superado colocando em movimento um círculo de vingança, resolvendo a obrigação para com os mortos. Ao recusar-se de imediatamente tolerar essas palavras de ordem, Sonia Gandhi recusou uma política de vingança semelhante (por exemplo, as palavras de ordem que afirmavam: você matou minha mãe) não foi superada, e as consequências foram trágicas (o que não quer dizer que os rumores levaram aos acontecimentos, mas certamente os autorizaram).

O que é sair de tais estados alucinados do ser tais como multitudes possuídas pelo poder letal do rumor? Para Cavell, essa preocupação se apresenta na forma

de uma pergunta: qual é o destino do corpo sob o ceticismo? Não estou alegando que o problema do ceticismo na análise literária ou filosófica é o mesmo que na análise antropológica, mas afirmo que existe uma simetria. Sobre as questões literárias e filosóficas, tomo a liberdade de citar Cavell com algum detalhe aqui:

Uma segunda e última ilustração que escolho, a partir da qual estudar o destino do corpo sob o ceticismo, são momentos igualmente familiares e mais ou menos familiares como um par. Pergunto como devemos entender, no climax de *The Winter's Tale*, o reparcimento de Hermione como uma estátua. Especificamente, pergunto como é que entendemos a aceitação de Leontes da "magia" que devolve a ela a carne e o sangue e, portanto, a ele. Essa é uma forma de ressurreição muito específica. Aceitar isso significa portar, a ele. Essa é uma forma transformada em pedra: que esse era o destino certo para o aceitar a ideia de que ela foi transformada em pedra; que esse era o destino certo para o desaparecimento dela da vida. Por isso, busco a fonte da convicção de Leontes no acerto desse destino. Dando à pergunta aquele acabamento, a forma da minha resposta é agora previsível: para ela, retornar a ele é, para ele, reconhecê-la; e, para ele, reconhecê-la é, para ele, reconhecer sua relação com ela; em particular, reconhecer o que a sua negação dela fez a ela, e, portanto, a ele. Assim, Leontes reconhece que o destino da pedra é a consequência de seu ceticismo particular. Pode-se ver isso como sua própria sensação de entorpecimento da morte viva projetada no outro⁴⁰.

Não vou continuar com a discussão de Cavell sobre como *The Winter's Tale* está emparelhado com *Orelas* ou como um se apresenta como comentário sobre o outro. O que julgo profundo na leitura de Cavell sobre *The Winter's Tale* é a ideia de que a recusa do homem ao conhecimento de seu outro é um imaginário de pedra. Em ambos os casos, a recusa em aceitar o ser de carne e sangue do outro – daí o destino de si mesmo como encarnado – acaba aplicada para afastar o conhecimento que se tem do outro, colocando, em vez disso, sua fé na aptidão que o mundo tem para o rumor.

Isso me leva a outra história de traição e do imaginário da mulher feita de pedra. Trata-se da história do abandono de Sita por Rama no épico sânscrito *Ramayana*. Também aqui, Rama a conhece como casta, e ainda assim a exila por conta das palavras de uma lavadeira, vislumbrando como seria a imagem de Sita na boataria das pessoas, em vez de ver seu rosto em seu próprio coração⁴¹. Na

39. S. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 481.

40. Para uma discussão detalhada, V. Das, "Kama as Punarbhava", em *King, Honor, and Remembrance: Essays in Honour of Louis Dumont*.

39. Lato apert com a pobreza da terminologia de parentesco do inglês, pois traduzir *bhabhi* com "cunhada" significa perder completamente a força retórica da palavra.

representação sutil do poeta Kalidasa: *Avimbi chenam anagbhi kina bhavata bahvan mata me* – Eu sei que ela não tem mancha, mas a boataria (falsificação) das pessoas tem força. Depois de exilar Sita, Rama vive com uma tádua de ouro à sua semelhança, e, perto do fim do épico, quando ele está pronto para aceitá-la, Sita pede a sua mãe terra para se abrir e recebê-la como a mãe de fidelidade que Rama exige, porque o que ele oferece não é reconhecido por algum. Deixo de lado, por enquanto, o fato de que essa fantasia do ouro feito de pedra talvez seja uma dúvida peculiarmente masculina – o que faz do acidente não apenas um evento datável, mas também de gênero.

Com esses pensamentos pairando entre as duas partes do livro, é hora de retornar à etnografia do rumor, à violência que ele gera e à sua íntima conexão com a forma do Estado na Índia. E então, finalmente, indico que as próprias mulheres incorporaram esse imaginário da pedra em um sentir-se em silêncio, como se o fato fossem feitas de pedra, signo de sua ausência da vida. Essa ausência, porém, é encenada para recuperar os mortos, como uma maneira de habitar uma vez mais seus mundos devastados. Essa foi também experiência, não reivindicada – mas, dessa vez, a serviço da vida, de sua criatividade e de sua imprevisibilidade. Para esses novos caminhos pelos quais a história se conduz, agora convindo você, leitor,

CAPÍTULO 7

Na Região do Rumor

O rumor ocupa uma região da linguagem com o potencial de nos fazer experimentar eventos, não simplesmente assinalando-os como algo externo, mas produzindo-os no próprio ato de contar. Neste capítulo, tento mostrar como os processos de translação e rotação que identificamos funcionam para atualizar certas regiões do passado e criam uma sensação de continuidade entre eventos que, de outra forma, poderiam parecer desconectados. Ao contrário dos objetos em torno dos quais podemos traçar limites, não é fácil dizer quando um evento começa e termina; ou, ainda, como os eventos em uma configuração de espaço-tempo se minimizam em outros. Poderíamos tratar o assassinato de Indira Gandhi em outubro de 1984 como um acontecimento único ou ocorrido dentro de uma história de assassinatos políticos. Por outro lado, pode ser útil considerá-lo um desdobramento dentro de uma série de eventos, que incluem a Partição da Índia, a ascensão da milícia *sikh* no Punjab, as práticas correspondentes de contrain-surgência do Estado nos anos 1980, a ação militar nas instalações do Templo Dou-rado (mais conhecido em Punjab como Darbar Sahib) e, finalmente, o assassinato da senhora Gandhi. Minha ênfase aqui não está em causa e efeito, mas nas cadeias de conexão mediante as quais os processos de translação e rotação, mencionados no capítulo anterior, atualizam certas regiões do passado. Isso me leva a pensar o social em termos de histórias inacabadas¹.

1 Uma das mais delicadas representações etnográficas da antropologia de um evento e de histórias inacabadas é de S. Caton, *Yemen Chronicles*. Como seu trabalho mostra, um evento que

representação sufi do poeta Kalidasa: *Avaini chenam anagheti kama bhava* (denúncia) das pessoas tem força. Depois de exilar Sita, Rama vive com uma tática de ouro à sua semelhança, e, perto do fim do épico, quando ele está para aceitá-la, Sita pede a sua mãe terra para se abrir e recebê-la como a de fidelidade que Rama exige, porque o que ele oferece não é reconhecido por algum. Deixo de lado, por enquanto, o fato de que essa fantasia do ouro para a pedra talvez seja uma dúvida peculiarmente masculina – o que faz do ouro não apenas um evento datável, mas também de gênero.

Com esses pensamentos pairando entre as duas partes do livro, é hora de tornar à etnografia do rumor, à violência que ele gera e à sua íntima conexão com a forma do Estado na Índia. E, então, finalmente, indico que as próprias mulheres incorporam esse imaginário da pedra em um sentar-se em silêncio, como se o fato fossem feitas de pedra, signo de sua ausência da vida. Essa ausência, porém, encenada para recuperar os mortos, como uma maneira de habitar uma vez mais seus mundos devastados. Essa foi também experiência não reivindicada – na dessa vez, a serviço da vida, de sua criatividade e de sua imprevisibilidade. E esses novos caminhos pelos quais a história se conduz, agora conhecido vod, lera

CAPÍTULO 7

Na Região do Rumor

O rumor ocupa uma região da linguagem com o potencial de nos fazer experimentar eventos, não simplesmente assinalando-os como algo externo, mas produzindo-os no próprio ato de contar. Neste capítulo, tento mostrar como os processos de translação e rotação que identificamos funcionam para atualizar certas regiões do passado e criam uma sensação de continuidade entre eventos que, de outra forma, poderiam parecer desconectados. Ao contrário dos objetos em torno dos quais podemos traçar limites, não é fácil dizer quando um evento começa e termina; ou, ainda, como os eventos em uma configuração de espaço-tempo se mimetizam em outros. Poderíamos tratar o assassinato de Indira Gandhi em outubro de 1984 como um acontecimento único ou ocorrido dentro de uma história de assassinatos políticos. Por outro lado, pode ser útil considerá-lo um desdobramento dentro de uma série de eventos, que incluem a Partição da Índia, a ascensão da militância *sikh* no Punjab, as práticas correspondentes de contrainsurgência do Estado nos anos 1980, a ação militar nas instalações do Templo Dourado (mais conhecido em Punjab como Darbar Sahib) e, finalmente, o assassinato da senhora Gandhi. Minha ênfase aqui não está em causa e efeito, mas nas cadeias de conexão mediante as quais os processos de translação e rotação, mencionados no capítulo anterior, atualizam certas regiões do passado. Isso me leva a pensar o social em termos de histórias inacabadas¹.

1. Uma das mais delicadas representações etnográficas da antropologia de um evento e de histórias inacabadas é de S. Caton, *Yemen Chronicles*. Como seu trabalho mostra, um evento que

Meu interesse neste capítulo é ver como esse evento passou a ser percebida como autorização para uma terrível violência contra os *sikhs*, não apenas como vingança contra os perpetradores, mas também como forma de recuperar a masculinidade perdida por parte dos hindus. No nível das formas discursivas, autorizaram tais ações, a análise dos rumores dá continuidade aos temas do nacionalismo e do Estado essencialmente entendidos como contrato entre chefes de família (maridos/pais) que analisamos no Capítulo 2, nos debates pós-Partição sobre a recuperação de mulheres. Mas quero ir mais além, ligando no próximo capítulo essa discussão à espacialização da violência em um dos bairros de baixa renda da periferia de Deli. Assim, embora a circulação de imagens de masculinidade e feminilidade, o eu e o outro, humilhação e vingança, crie uma sensação de emergência, nem todos os *sikhs* eram igualmente alvos. Como, então, os *sikhs* que vivem em alguns espaços se tornaram alvos específicos da ação violenta, enquanto outros foram poupados?

É, de fato, uma difícil tarefa reunir os dois tipos de explicações – um nível de análise ancorado na sensação geral de pânico, e outro mostrando as maneiras específicas pelas quais imagens gerais de ódio, imperativos de vingança e assim por diante foram traduzidos em atos reais de violência. Argumento que a sensação de crise criada pelo evento político do assassinato da senhora Gandhi tornou-se base para as condições sob as quais certos grupos de pessoas puderam se declarar “hindus enfurecidos”, executando a violência contra *sikhs*, supostamente como vingança em nome de uma comunidade hindu maior. Ademais, não obstante tenham sido muitos os hindus que não infligiram violência diretamente contra os *sikhs*, eles participaram da atmosfera de medo e ódio mútuo que tomou conta da cidade. Muitos hindus e *sikhs* se viram construindo imagens de si e dos outros, nas quais a subjetividade da experiência foi desfeita mediante rumores flutuantes. Nessa produção e circulação de ódio, as imagens do perpetrador e da vítima eram frequentemente invertidas, dependendo da perspectiva a partir da qual as lembranças de eventos traumáticos e da violência cotidiana fossem vistas e revividas. Em impressionantes reversões do que era a experiência da violência aqui e agora, os rumores de pânico criaram uma espécie de tela em que os agressores se identificaram e até mesmo experimentaram a si mesmos como vítimas.

No capítulo anterior, discuti a famosa imagem do pato/coelho e a “egípcia de perspectiva” que essa imagem cria quando uma imagem ou outra desaparece de vista, mesmo que não esteja escondida em lugar algum. O que veremos agora é uma perspectiva cega em face do presente: a ideia de um passado em que alguém

foi vítima parece ter eclipsado completamente a violência perpetrada contra os chamados agressores *agora*. Para explicar essa fenomenologia intrigante a que me refiro e mostrar como as imagens de *hindus* e *sikhs* emburizadas nesse discurso deslocaram-se para se implantarem na consciência pública.

O DISCURSO DA MILITÂNCIA

O surgimento de um movimento militante tanto entre os *sikhs* da Índia quanto entre os *sikhs* emigrantes foi um fenômeno importante nos anos 1980⁴. Não é minha intenção fornecer um relato abrangente desse complexo processo aqui. Vou recapitular apenas algumas das imagens e estereótipos de hindus e *sikhs* nessa literatura, mostrando como eles refletiram as preocupações em torno da recuperação e da cidadania que detecamos nos debates pós-Partição sobre a recuperação

⁴ Existe uma extensa literatura sobre o que é chamado de movimento militante, insurgência *sikh* ou ameaça terrorista no Punjab na década de 1980 – cada expressão incorporando uma perspectiva política particular. Eu achei os seguintes textos particularmente úteis: J. S. Grewal e I. Banga, *Punjab in Prosperity and Violence: Administration, Politics and Social Change 1947-1997*; S. Jothka, “Looking Back at the Khalistan Movement: Some Recent Researches on its Rise and Decline”, *Wetly Economic and Political*, abr. 2001; R. Kapur, *Sikh Separatism: The Politics of Faith*; H. Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*; S. Puri, *Sikh Ethnonationalism and the Political Economy in Punjab*. A terrível história de violações de direitos humanos pelo Estado na Índia em suas operações de contrainsurgência está documentada em *Punjab in Crisis: Human Rights in India e Dead Silence: The Legacy of Human Rights Abuses in Punjab*, ambas publicações do Human Rights Watch. É difícil pensar nesse período em termos de etnonacionalismo, uma vez que o termo apresenta o fenômeno como um conflito entre duas etnias. No entanto, a liderança militante não representava simplesmente a vontade subjetiva de todos os *sikhs*, assim como o Estado da Índia não podia ser claramente identificável como um Estado hindu. Um estudo notável da complexidade dos fenômenos em questão, que mostra como a militância era compreendida nas áreas rurais em que floresceu, é H. Puri, P. Judge e J. Sekhon, *Terrorism in Punjab: Unending Grievous Reality*. O sensível estudo de M. Nijhawan sobre o gênero musical *Dhadi é* único em mostrar como as experiências anuais de tortura nas mãos do Estado foram assimiladas e moldadas nas representações musicais por referência às histórias anteriores de martírio na tradição *sikh*. Ele também mostra a maneira como a crítica foi articulada tanto do Estado quanto dos políticos *sikhs* modernos dentro desse gênero. A dimensão diaspórica foi explorada em B. Avel, *Nations, Tortured Body, Violence, Representation and the Formation of a Sikh “Diaspora”* e C. Mahmood, *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants*.

das mulheres raptadas e como elas se tornaram geradoras de novas preocupações em torno do lugar das minorias no Estado da Índia.

No período entre 1981 e o final de 1984, os líderes *sikhs* estiveram à frente indiano para o cumprimento de várias demandas, enquanto propagavam a fruição tanicamente o uso de meios violentos para alcançar esses fins. No processo de criação de demandas, novos estereótipos das imagens de hindus e *sikhs* foram Simultaneamente, o crescimento de uma militância intolerante entre os fundamentalistas hindus espelhou muitos desses estereótipos, especialmente no que diz respeito ao hindu "fraco" e "emasculado".

Na organização de imagens no discurso militante *sikh*, retratou-se o energia na condição do mártir cujos sacrifícios haviam alimentado a comunidade com seus fracos e efeminados, dissimulados e ardilosos, que haviam dependido anteriormente da proteção oferecida pelos *sikhs*, mas que estavam prontos a tirar seus antigos protetores. Nos discursos escritos e orais da militância *sikh*, o "caráter" hindu era considerado em termos dos perigos que representava para a masculinidade estava inscrita no corpo do mártir e era reflexo da masculinidade do caráter *sikh* indiano? Assim, a masculinidade tornou-se a característica definidora da comunidade *sikh*, enquanto a comunidade hindu era caracterizada por uma feminilidade emasculada que, por sua vez, se infunde na ideia da nação indiana.

5. Sobre o tema de como o discurso nacionalista hindu considerava o hindu emasculado, T. Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, especialmentes 91-5 Kakar, "The Construction of a New Hindu Identity", em K. Basu e S. Subrahmanyam (ed.), *Unraveling the Nation: Sectarian Conflict and Indian Secular Identity*; A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*; e vários ensaios em G. Pardey (ed.), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*.
6. Sobre a importância do símbolo do mártir no imaginário político *sikh*, M. Nijhawan, *Dhadi Darbar*, e J. Uberoi, *Religion, Civil Society and the State: A Study of Sikhism*.
7. Isso espelhava muito bem a preocupação dos hindus de que eles fossem privados de masculinidade em relação aos muçulmanos que decretaram nos panfletos populares do começo do século xx e que vieram à tona nos debates pós-Partição sobre o rapto e a recuperação de mulheres. Assim, a inauguração do Estado na Índia, fundado por homens em sua condição de pais e maridos, não pôs fim às ansiedades sobre a masculinidade.

COMUNIDADE, FAMÍLIA E MASCULINIDADE

ações de parentesco masculino foram extensivamente usadas no discurso oral da masculinidade com o objetivo de criar um sentimento de comunidade entre os *sikhs*. Os filhos de parentes, como já sugerido, eram usados em dois sentidos: o do verdadeiro pai-filho a ser reconhecido e celebrado; e o de uma relação anterior das relações pai-filho a ser considerada a relação entre uma religião *puri* (hindu entre hindus e *sikhs*, também considerada a relação entre um de seus discursos, não entre hindus e *sikhs*), mas que então se imaginava sob a metáfora (discurso) e seu descendente (o sikhismo), mas que então se imaginava sob a metáfora de um insulto implícito de ilegitimidade. Por exemplo, em um de seus discursos, de um insulto implícito de ilegitimidade, declarou:

Bhindavnale, ao se dirigir a uma congregação, declarou:

Khula ji [vocês, que são os puros], os *sikhs* são filhos do verdadeiro rei Guru Gobind Singh ji. Agora, vocês sabem que um filho deve se assemelhar ao pai. Se o filho não se assemelha com o pai, então vocês sabem o termo usado para ele (isto é, bastardo). Se um filho não se assemelha com seu pai, então as pessoas começam a vê-lo com desconfiança. Eles (os hindus) dizem que os *sikhs* são descendentes de hindus. Eles atacam nossa pura ascendência – como dizem que os *sikhs* são descendentes de filho de outra pessoa?²⁸

- A preocupação em estabelecer "ancestrais puros" com as subseqüentes dúvidas sobre a ilegitimidade e a verdadeira paternidade são dúvidas masculinas. Elas indicam em que medida a nação imaginada, *sikh* ou hindu, foi concebida como nação masculina, e o pertencimento a ela, interpretado como uma questão de conexões genealógicas entre pais e filhos. Essa ideia de ser digno de ter uma nação, de poder reivindicar uma pátria, deslocou-se ao longo do eixo de serem eles filhos mercedores de um pai valente – a uma reivindicação articulada pelo tema de serem capazes realizar os sacrifícios, de suportar a dor e o sofrimento como mártires. Devo apenas lembrar, neste ponto, que, no imaginário hindu da nação, a pátria era uma mãe-pátria e, embora a nação fosse concebida como masculina, era constituída pelos filhos de uma mãe. As imagens no discurso nacionalista durante a luta contra o colonialismo britânico representavam a nação como uma mãe que fora agredida pelo domínio estrangeiro e conclamava seus valentes filhos para resgatá-la. Assim, a preocupação com a masculinidade marcou tanto os discursos militantes hindus quanto os *sikhs* – mas a genealogia diferencial (filhos de um pai ou filhos de uma mãe), bem como a ideia de como se alcança a masculinidade
1. Citação em cassette da coleção da autora. Esta e as citações a seguir são de discursos gravados em circulação no mesmo meio. Não há identificação de lugar e tempo porque foi um período de intenso confôno entre o Estado e os militantes.

adulta, moldou as noções de eu e outro de diferentes maneiras? O que complica ainda mais a situação é que, em seu movimento da não violência, Gandhi transformou as noções de masculinidade e feminilidade, adotando estratégias de resistência, em lugar das estratégias mais masculinas de resistência à violência.

É interessante notar, portanto, que no discurso escrito e oral dos militantes *sikhs* foi repetidamente declarado que os *sikhs* não poderiam pertencer a uma nação reivindicou uma figura feminina como Mahatma Gandhi para ser seu pai (*leppa*, o título afeuzoso dado para Gandhi pela população em geral). A preocupação sobre o princípio da não violência como o princípio definidor da luta nacionalista indiana

9. A discussão de Cavell sobre como o ceticismo pode ser flexionado por gênero é central para esta questão. Em sua leitura de *The Winters Tale*, Cavell formulou a seguinte questão: "O que me dá ganho, da existência do mundo externo, ou o que a filosofia analítica chama de mente do meu pai e do meu filho dele? [...] O que Leontes está sofrendo tem uma cara, a *sikh* reconhecer seu filho como seu, possuí-lo, algo que todo pai ou mãe normal fará ou *pretenderá* (*Dionizing Knowledge*, p. 203). É mais tarde, em seu estudo sobre o melodrama *hollywoodês* no da mulher desconhecida, que Cavell chega a um desenvolvimento final com o fio de que essa é uma questão que assombra um pai e não um progenitor(a). Nesse trabalho posterior, ele afirma a questão do ceticismo como flexionada pelo gênero. Aqui ele fala de *The Winters Tale* como tendo sugerido inequivocamente "e posso dizer dramaticamente a possibilidade de ser o ceticismo é flexionado por gênero, independentemente de se deixar de lado como masculino ou feminino". A assimetria de gênero, ele observa, não é simplesmente solucionada em termos da presença ou ausência de dúvida, mas exige uma análise que possa ser direcionada não para a incerteza sobre se o filho é próprio (uma questão masculina), mas sim ao pai do filho (uma questão feminina). A angústia em torno da incerteza da genealogia que detectei nos discursos de Bhindranwale sugere que pode haver diferenças culturais importantes em torno do modo como as questões do ceticismo são colocadas não apenas em termos de gênero, mas também em termos de diferentes maneiras de conceitar genealogia e paternidade. S. Cavell, *Dionizing Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, cap. 6; e *idem*, *Contesting Tears*, pp. 100-102.

10. Para acrescentar mais uma camada à complicada questão do gênero da nação, simplesmente observo que quase todas as imagens concebíveis, desde ver a nação como uma mãe que cresce o filho até uma cortejá, uma deusa, uma amada ou um pai sodomizador, apuram as imagens sociais de diferentes grupos em diferentes momentos. Por exemplo, S. Chanda, *The Oppressive Present: Literature and Social Consciousness in Colonial India*, P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, L. Cohen, "Holi in Banaras and the Mahaland of Modernity", *Gay and Lesbian Quarterly*, vol. 2, n. 1, 1995; S. Kaviratni, *The Unquiet Conscience: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Lembre-se da interação entre nação como amada e nação como mãe no Capítulo 3.

que se dizia ser "passiva" e "feminina", tornou-se palpável no discurso oral, pois parecia ameaçar a herança de uma forma masculina de confrontar o mal, posteriormente caracterizada como a herança natural dos *sikhs*. Assim, o movimento de não violência liderado por Gandhi, segundo se dizia, era apropriado apenas para os *sikhs* feminilizados. Em um de seus discursos, Bhindranwale propôs a ideia de que violência liderada por *sikhs* seriam incluídos em uma nação que considerava Mahatma em um insulto aos *sikhs* serem incluídos em uma nação que considerava Mahatma Gandhi seu pai, pois suas técnicas de luta eram essencialmente femininas. Ele (*Gandhi*) foi simbolizado por uma *charkha*, a roda de fiar, um símbolo das mulheres, "podem aqueles", perguntava o líder militante, "que são os filhos do valente *guru*, cujo símbolo é a espada, alguma vez aceitar uma mulher como Mahatma como seu pai? Essas são as técnicas dos fracos, não de uma raça que nunca se curvou diante de qualquer injustiça – uma raça cuja história está escrita no sangue dos mártires".

Deve ficar evidente que a construção do passado em termos de uma genealogia das relações pai-filho também foi uma construção do eu e do outro. Para poder reivindicar a verdadeira descendência dos orgulhosos *Gurus* (os dez rebechos fundadores da religião *sikh*), argumentava-se, era preciso que toda a corriação que se infiltrara no caráter *sikh* por causa da proximidade com os hindus fosse exorcizada. Pela teia narrativa particular da história *sikh* como uma história do martírio, o caráter heroico *sikh* foi criado, enquanto seu oposto negativo era o caráter feminilizado hindu. Os perigos de uma história "hindu", revelava-se, não eram apenas que os *sikhs* tivessem seu lugar de direito negado na história, mas que os *sikhs* marciais se convertessem em uma raça fraca".

Os *sikhs* foram suavizados e condicionados durante os últimos cinquenta anos para suportar e tolerar insultos à sua religião e todas as outras formas de opressão, com paciência e sem objeção, sob a sinistra pregação e o encanto do narcótico culto da não violência, muito contra a clara diretiva de seus *Gurus*, seus Profetas, de não dar a outra face a um tirano, de não aceitar nenhum insulto à sua religião, a seu respeito próprio e sua dignidade humana".

11. O termo *guru* significa literalmente professor, enquanto o termo "*sikh*" é um derivado de *shikha*, que significa estudante.
12. É irônico, evidentemente, que a ideia dos *sikhs* como uma raça marcial desseja sua proximidade às práticas coloniais de identificação de raças marciais na Índia. H. Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*.
13. K. Singh, *They Messare Sikhs: A White Paper by the Sikh Religious Parliament*. A visão do governo sobre a questão pode ser vista no *White Paper on Punjab Agritation*.

O perigo, como se vê nesse discurso, não era de um confronto aberto, mas de um outro masculino, mas de que o outro feminino dissolvesse completamente a masculinidade do *sikh*. "Com tal inimigo", dizia o alcaide de algúem, "até sua vida será eliminada da face da terra".

Nessa particular articulação de comunidade como comunidade não detectamos a preocupação do pai — é este meu filho? —, mas, antes, a preocupação do filho — sou eu realmente digno de dizer que esse homem é meu pai? Não é de surpreender que houvesse exortações diretas no discurso oral da militância pedindo aos *sikhs* que se livrassem de quaisquer sinais de um eu feminino. O sinal mais visível da masculinidade do *sikh* nesse discurso era sua espada. Em outros discursos, havia a exortação simples a *Shastradhari hono* — tornar-se portador de armas. Na maioria de seus discursos, Bhindranwale pediu às famílias *sikh* que coletassem armas, especialmente fuzis Kalashnikov, para que pudessem proteger a honra da comunidade quando chegasse o momento.

A espada era vista como o sinal externo da masculinidade do *sikh* e um produto da história. O outro sinal visível da masculinidade do *sikh*, dizia-se, é a barba. Bhindranwale conclamava os *sikhs* a permitir que suas barbas crescessem:

Se você não quer barbas, deve pedir que as mulheres se tornem homens, e você deve tornar mulher. Ou então peça à natureza que interrompa seu crescimento em seus rostos. Assim, não haverá necessidade de conclamá-los a usar barbas longas, não haverá necessidade de eu pregar (*prachar karna*), não haverá necessidade de quebrar minha cabeça nesse assunto (*matka bhagvai karna*)¹⁴.

Outro líder, um funcionário do Akali Dal, afirmou que a barba brava do homem *sikh* era um desafio direto à autoridade do Estado¹⁵. A ameaça à comunidade *sikh* era articulada em termos como "eles" tinham os olhos em "sua" espada, em

14. É importante ter em mente este ponto, uma vez que a espada é reivindicada como um importante símbolo de masculinidade e valor também na tradição hindu-rajput, mas a barba brava assinala o homem *sikh*. Comparar com a observação de Connerton do passado seculares no corpo: P. Connerton, *How Societies Remember*.

15. O Akali Dal é um partido político que tem sua base principal no Punjab entre os *sikhs*. Não é no entanto, o caso de todos os *sikhs* deverem fidelidade ao Akali Dal, já que o Partido do Congresso tem sido seu principal rival no Estado. Este último também tem uma longa história de liderança e apoio *sikh*. A interface entre organizações religiosas e partidos políticos no Punjab é uma questão complicada; deve-se ter em vista, porém, que as alianças políticas, como para a

"sua" barba (*ona di muzzar tuwadi kirpan te hai — ona di muzzar tuwadi dadi te hai*). Assim, vemos a importância do tema do outro feminino destruindo a comunidade e lhe roubar a masculinidade e conferindo-lhe um caráter feminino. A produção do ódio coletivo, nesse caso, não se baseava em uma longa história de hostilidade entre hindus e *sikhs* opostos entre si. Era, sim, o caso de que o ódio se tornasse um entre hindus e *sikhs* opostos compartilhada e uma ecologia de conectividade entre hindus e *sikhs* opostos.

Uma narrativa da história *sikh* em termos de uma série de dualismos sistêmicos separando o eu *sikh* do outro hindu não poderia ser construída sem sem feições em pedaços. Uma narrativa da história *sikh* em termos de estreitas relações entre hindus e *sikhs* na vida cotidiana, especialmente os laços da linguagem, a mitologia comum, a adoração compartilhada e a comunidade criada por meio de trocas. Em verdade, até mesmo a participação dos *sikhs* nos tumultos comunais contra os muçulmanos, cujo testemunho não está presente apenas nos livros de história, mas na vida pessoal do povo, deixou de ser reconhecida. Todos os aspectos mais sombrios do passado foram expurgados ao serem projetados sobre os hindus¹⁶. Por exemplo, essas publicações discutiram incidentes de tensões comunais da década de 1920 principalmente em termos de conflitos entre hindus e muçulmanos, como se os *sikhs* não tivessem de forma alguma participado desses conflitos. Sob o subtítulo "Isso aconteceu antes", o relatório branco preparado pelo Comitê Shromani Gurdwara Prabandhak (sigla em inglês: serc) intitulado *They Massacre Sikhs* [*Elas mataram sikhs*], ao qual foi feita referência anteriormente, afirmou o seguinte:

sikhs quanto para os hindus, são transversais aos partidos políticos. Para um relato inicial da política de Akali, ver M. Singh, *The Akali Movement*.

16. A relação entre memória e esquecimento na constituição da comunidade tem sido observada em muitos contextos nos últimos anos. Em um artigo muito interessante, J. Gross mostra a importância da memória na resistência ao totalitarismo e do esquecimento simultâneo para a construção da comunidade como expurgada de seu mal passado no caso das relações polaco-judaitas durante a Segunda Guerra Mundial. Ele comenta com força a convicção polonesa de que "uma vitória parcial sobre as tentativas do totalitarismo de destruir a solidariedade social ainda seria conquistada se a história da comunidade fosse resgatada da ambição do regime de determinar não apenas o futuro do país, mas também seu passado". No entanto, os mesmos poloneses desenvolveram elaborados mitos para esconder de si mesmos a natureza das relações polono-judaitas e o antisemitismo na sociedade polonesa que levou tanto ao apoio encoberto quanto ao apoio manifesto à ideologia fascista de transformar os judeus em bodes expiatórios. J. Gross, "Polish-Jewish Relations During the War: An Interpretation", *Archives européennes de sociologie*, vol. 28.

Esse fenômeno, no qual a sensibilidade religiosa dos *sikhs* é programaticamente criada e sua dignidade humana cruelmente ferida, tem antecedentes históricos nessa perspectiva. Foi no final dos 1920 que um ancestral cultural da atual campanha urbana hindu *antisikh* escreveu e publicou um livrinho, que se pretendia um trabalho de pesquisa histórica, sob o título de *Rangla Rasul: Mohamad, o profeta amonido do piazar*. [...] Toda o mundo muçulmano da Índia se contorceu em angústia com esse insulto grosseiro, ataque à comunidade muçulmana, no entanto ela foi ridicularizada e reprimida pela imprensa hindu pretensamente urbana de Lahore. [...] Mas o processo de crimes hindu que levou a tumultos comunitários sangrentos em várias partes da Índia até a criação da Índia e do Paquistão e a divisão do próprio país, com perdas trágicas em homens, dinheiro e propriedade, é direta e justamente rastreável a uma parte da comunidade majoritária exemplificada no caso de *Rangla Rasul*¹⁷.

O primeiro ato de esquecimento intencional, então, estava relacionado ao expurgo da comunidade de qualquer mal, agora projetado para “a maioria hindu pretensamente urbana”. O segundo ato de esquecimento foi interpretar todos os atos de violência, tanto aqueles internos à comunidade *sikh* em práticas institucionais como rixas quanto aqueles dirigidos para fora na violência comunal, como a violência do martírio. Finalmente, havia a suposição de que o Estado era uma *instituição externa*, na verdade, uma instituição hindu, que havia sido imposta à comunidade *sikh* em vez de criada pelas práticas predominantes na própria região. Embora haja ampla evidência de violações grosseiras dos direitos humanos nesse período pelo Estado na Índia, o exército e a força policial não eram exclusivamente hindus. Essa construção, no entanto, não só permitiu à comunidade *sikh* absolver-se de toda culpa em relação às práticas corruptas da instituição do Estado, que foram projetadas para o caráter hindu, como também criou um discurso de traição.

O AMANTE TRAÍDO

Uma das metáforas que repetidamente ocorreram no discurso militante foi a do amante traído, com os *sikhs* fazendo tal papel diante do Estado indiano. Foi dito

17. K. Singh, *They Masacre Sikhs*, pp. 29-30. A história do conflito por publicações como *Rangla Rasool* merece uma análise própria, entredada como era na imaginação colonial da censura e da ordem pública, por um lado, e da criação de novos públicos de leitura, por outro. Seu gênero é

que, embora os sacrifícios dos *sikhs* tenham trazido liberdade à Índia, fora-lhes negado o devido lugar na nova configuração das nações. Como exemplo, Bhindranwale afirmou em discurso que, enquanto os muçulmanos conseguiram o Paquistão, e os hindus se tornaram os governantes de fato de uma Índia secular, a *nishan sahib* (isso é, a bandeira que gostava de contar outra história: que se celebrou um acordo, no país. Às vezes ele gostava de contar outra história: que se celebrou um acordo, durante as discussões sobre a bandeira nacional em uma sessão do Congresso, sendo o qual a cor de açúcar, como símbolo do martírio *sikh*, tremularia sobre as outras duas cores — o verde dos muçulmanos e o branco dos hindus. Ele atribuiu esse acordo ao “fato” de que foi sempre um *sikh* que liderou a proclamação de *satyagrahis* (termo de Gandhi para os manifestantes adeptos da não violência, literalmente significando a adesão à verdade), pois os hindus eram covardes demais para fazê-lo. Não preciso dizer que o esquema de cores na bandeira nacional indiana não é interpretado dessa maneira mediante um selo de autenticidade.

Em outros exemplos, ele e outros compararam o caráter do hindu ao caráter da cobra. Um dos carazes declarava: “Um hindu nunca mata uma cobra. Ele pede ao muçulmano que mate a cobra. Se a serpente morre, o hindu fica feliz; se o muçulmano morre, o hindu fica feliz”. E concluía: “Em confronto com essa comunidade, até mesmo seu nome será eliminado dos anais da história”. O tema da incomfabilidade dos hindus encontra elaboração subsequente mediante a referência ao caráter feminilizado de seus governantes. Assim, dizia-se que a Índia Gandhi, era uma vivava, nascida na casa de *pandits* — a casta brãmane que na representação *sikh* sempre foi subserviente às poderosas castas governantes¹⁸. Estava implícito que apenas o hindu podia aceitar ser governado por uma mulher. Assim, a sobreposição das imagens da feminilidade e da masculinidade às imagens do hindu e do *sikh* pressupõe a presença do Estado como uma presença dominante, proporcionando o contexto no qual essas disputas eram enquadradas. Seria cabível ir além e dizer que é em relação a essa presença abrangente que podemos entender como as imagens de hindus e *sikhs* foram separadas de suas âncoras na

18. Louis Dumont caracterizou a relação entre o sacerdócio e o parentesco representado pelos brãmanes e reis das castas *khatriyas* como uma hierarquia de duas cabeças, mas os *pandits*, apesar de sua pureza ritual, sempre ocuparam uma posição inferior na hierarquia de castas no Punjab. Sobre a relação entre o sacerdócio e o poder político, ver L. Dumont, *Homo Hierarchicus*. *The Caste System and its Implication*. A concepção de reinado e poder de Dumont tem sido amplamente criticada, mas essa literatura não me diz respeito aqui.

acontecido na natureza. Volto à conexão específica entre o assassinato de Gandhi e a estranha sensação que as pessoas tinham de que, de alguma forma, completava ali a história da Operação Estrela Azul.

Precisamos lembrar que os eventos da Operação Estrela Azul também mesmos sido objeto de disputas desde julho de 1984. Havia uma incerteza na parte do governo de que o sagrado santuário de Amritsar – o Darbar Sahib no Templo Dourado, como é de outra forma conhecido) – tomara-se um santuário para militantes e terroristas e que armas ilegais haviam sido armazenadas no túmulo em grandes quantidades, pondo em perigo a ordem pública e a soberania do Estado. A literatura militarmente colocava a operação do exército como um flagrante violação dos direitos dos sikhs aos seus santuários sagrados. E argumentaram que a Operação Estrela Azul era um insulto deliberado à religião sikh e à comunidade sikh e, portanto, não ficaria sem vingança. Muitos grupos de direitos civis também afirmavam que peregrinos inocentes haviam sido baleados entre os quais mulheres e crianças. O ponto sustentado pelo exército, por um lado, era que eles haviam entrado no templo com as mãos atadas às costas, porque os terroristas²⁹ haviam usado peregrinos inocentes como escudos humanos. Es alegavam que as perdas do exército estavam muito acima do esperado pela maioria das pessoas, porque o exército teve de proteger os civis comuns. Para cada momento da história, existiam alegações e contra-alegações. Assim, havia um cenário inacabado na história – grande parte do evento sobreviveu em diferentes versões na memória social de distintos grupos sociais. Foi assim que a incerteza imbedida pelo assassinato da senhora Gandhi *no presente* pareceu a muitos ter ligação com o passado na forma do caráter incompleto da história da Operação Estrela

29. Na compreensão do exército, os seguidores de Bhindranwale eram "terroristas"; em sua versão apresentada, eles eram "madrantes"; e, em uso popular na mídia ou em conversas, havia uma variedade frequente entre diferentes tipos de termos. Como Kosselock repetidamente observou, a maioria dos conceitos científicos sociais é marcada por uma plenitude política. Nesse caso, o que está em jogo é que as pessoas comuns no Punjab e em outros lugares tiveram de arcar com o peso de muitas violências devido às operações de insubordinação dos militantes e às operações anti-insubordinação de polícia e do exército. Assim, seria um erro supor que a distribuição de termos fosse clara entre uma população lutando por liberdade ou justiça, de um lado, e um aparato repressivo de Estado, do outro. R. Kosselock, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*. É aparente que muitos não sentiram extrema ira tanto pelas ações dos militantes ao usar o Darbar Sahib como um santuário e quanto pelo governo de Indira Gandhi por ter primeiramente alimentado a liderança como um contra-ataque contra os *akalis* na luta política e depois ter agido dessa maneira particular e não quer dizer que de alguma forma as ações fossem sintéticas.

Asil – o novo evento completou um segmento da história. Era como se essa ainda na história fizesse parte do entredo que se desenrolava desde a Operação Estrela Azul. E o estranho conhecimento da serialidade na qual os eventos se desdobravam era parte dessa experiência da serialidade na qual os eventos se desdobravam. No entanto, apesar da incerteza de que se cobriam os acontecimentos nas primeiras horas, quando rumores de que a senhora Gandhi havia sido baleada começaram a se espalhar, e antes da confirmação pela mídia oficial, como eu disse anteriormente, não havia nenhum sentimento de pânico nas ruas de Deli. Foi só mais tarde, à noite, que os eventos começaram a tomar um novo rumo.

RUMORES DE CELEBRAÇÃO: O ESTADO ESTAVA EM COLAPSO?

De especulações a julgamentos sobre o ato de assassinato, as histórias que começaram a circular no início da noite de 31 de outubro estavam ligadas à incerteza do contexto no qual esse acontecimento deveria ser colocado. Houve alguma especulação de que se tratava da abertura da cortina que anunciava a vinda de eventos mais importantes. Dizia-se em muitas partes da cidade que, junto com esse sinal, o ato de ousadia, os sikhs haviam iniciado grande violência contra os hindus no Punjab. Algumas pessoas afirmaram ter ouvido que trens estavam chegando do Punjab carregado de cadáveres. Havia rumores de que militantes sikhs planejavam vengnar o suprimento de água de Deli, que havia descerções generalizadas das fileiras do exército e da polícia e que o colapso do Estado na Índia era iminente. Alguns disseram que esses eventos já haviam sido anunciados nos *guardianias*, e, por isso, em vez de ficarem com medo de represálias, os sikhs estavam celebrando em todo o país. Algumas pessoas esperavam que a criação do Calistão seria anunciada na esteira do caos que reinava na Índia, que as negociações já haviam sido realizadas com países poderosos, e, portanto, enquanto os Estados Unidos em si não teriam pressa para reconhecer o Calistão, alguns países pequenos haviam sido persuadidos a reconhecer o novo Estado. O assassinato da senhora Gandhi foi, então, visto como o primeiro ato da imensa conspiração que se seguia. A representação da crise atraiu considerável energia das alegações exageradas sobre a vulnerabilidade do Estado indiano e do apoio que os militantes esperavam receber Bhindranwale, por exemplo, havia relatado em um de seus discursos que alguns jornalistas lhe haviam perguntado se os sikhs lutariam ao lado da Índia caso a Índia fosse atacada pela Força de Libertação Calistanesa (Khalistani Liberation Force), situada nos Estados Unidos, no Canadá e no Reino Unido e apoiada

Podemos ver que os rumores funcionavam aqui no crepúsculo do julgamento. Carlo Ginzburg me sugeriu que seria útil distinguir entre os eventos que aconteceram (como trens cheios de cadáveres viajando de um lado da Índia para outro durante os tumultos em 1947) e os eventos que só supostamente aconteceram (por exemplo, a água sendo envenenada pelos terroristas). A dificuldade em fazer uma distinção nítida entre o que aconteceu (o fato bruto) e o que apenas se alegava ter acontecido (o imaginário) é que tais distinções podem ser vistas com clareza apenas após o evento. As regiões do imaginário podem ser histórias *ouvidas* sobre outras épocas. Ao contrário da noção de que certas classes de pessoas estão protegidas do efeito hipnotizante dos rumores (as formalmente educadas, por exemplo), observei que muitos burocratas profissionais, professores e médicos habitaram por algum tempo aquela zona crepuscular, na qual é difícil saber se era mais seguro confiar em rumores ou nas versões oficiais dos eventos. (É interessante perguntar como as pessoas, por exemplo, alguns pais, pais, membros de um seminário jesuíta e estudantes, que depois forneceram a base para organizar o trabalho de assistência nas áreas afetadas, foram capazes de resistir à força dos rumores de que estavam sob ameaça.)

Os rumores difusos criaram, assim, no intervalo de 24 horas, a sensação de que havia uma conspiração contra a sociedade que as autoridades responsáveis pela proteção da vida dos cidadãos e pela manutenção da ordem pública eram incapazes de confrontar. Assim, em vez de criar os *sikhs* como grupo vulnerável à violência em massa e, portanto, necessitado da proteção da lei, os rumores agiram se alimentavam das imagens da fragilidade dos hindus e da vulnerabilidade do Estado, como se este já tivesse entrado em colapso à luz dessa imensa conspiração que o cercava. Não é muito difícil ver que as frequentes afirmações feitas nos discursos escritos e orais de líderes militantes sobre o caráter enasculado do Estado indiano, a conclamação a todos os *sikhs* portarem armas, as repetidas afirmações de que quando o momento do acerto de contas chegasse cada *sikh* estaria pronto para lutar em nome do Calistão com os fuzis Kalashnikov que haviam sido cuidadosamente armazenados em seus lares — vieram todas a ser fortemente acedados. O assassinato da senhora Gandhi se tornou uma espécie de prova do poder dos *sikhs* e da vulnerabilidade dos hindus, e essas ideias começaram a ser evocadas com intensidade cada vez maior, já que muitos homens e mulheres hindus portavam esses rumores uns aos outros com pânico crescente. Havia uma ceguidade em

relação ao presente, uma vez que os *sikhs* que essas pessoas encontravam eram figuras de carne e osso e não corporificações diretas das imagens que haviam sido criadas em seu entorno.

A VULNERABILIDADE DOS SIKHS

Enquanto os rumores de que os hindus não estavam preparados para enfrentar o desalo de um ataque *sikh* eram livremente discutidos e divulgados nas esquinas e nas lojas de *paan* em Délhi, muitos haviam informado que arruaceiros e tugues *chads*²⁰. Em 31 de outubro, os jornais haviam informado que em muitos lugares os *sikhs* tinham sido arrastados para fora dos trens e espancados ou mortos. A ausência de notícias nessas regiões cruciais e o fato de que os pronunciamentos oficiais negavam completamente qualquer ataque contra os *sikhs* convenciam muitos deles de que os elementos antissociais contavam com o apoio da polícia. Para muitos *sikhs*, esse evento foi visto em continuidade com a Operação Estrela Azul, já que ambos ensinavam uma lição aos *sikhs*. Ser capaz de interpretar os rumores corretamente se tornou uma questão de vida ou morte para muitos. Peniam-me ilustrá-lo com um exemplo.

Na manhã de 1º de novembro, nas ruas desertas de Civil Lines (bairro residencial de Délhi), meu marido e eu encontramos um assustado cavaleiro *sikh* acenando freneticamente para que parássemos. Ele era funcionário do Instituto de Defesa Nacional e trabalhara a noite toda. Como estivera em seu laboratório na noite anterior, ele nada sabia dos eventos que se seguiram ao assassinato da senhora Gandhi, mas podia sentir que algo estranho estava acontecendo. Os ônibus não passavam, e ele não escutava os sons habituais da rua. Ele perguntou se poderíamos ajudá-lo e deixá-lo no ponto de ônibus mais próximo, para que ele pudesse voltar para casa. Dissemos a ele que havia relatos de ataques a *sikhs* e que seria melhor evitar as ruas. Um de nossos amigos morava nas imediações, e sugerimos que poderíamos levá-lo até lá, de onde ele poderia telefonar para sua família. Também sugerimos que ele poderia ficar lá até que as coisas se acalmassem um pouco.

²⁰ Lojas de *paan*, pequenas lojas à beira da estrada onde se vendem folhas e nozes de areca, são locais típicos de coleta de notícias, focos e informações. Esses espaços são fortemente marcados por gênero: as mulheres não seriam encontradas reunidas e focando nessas lojas.

multidões descritas persistentemente nos jornais como “elementos antissociais aproveitasssem a oportunidade para prejudicar não apenas os *sikhs*, mas também outros. No entanto, os rumores continuaram a constituir os *sikhs* como *sikhs* raivosos e aguardando o momento de atacar. Quando grande número de *sikhs* se abrigou em *gurudwaras*, as pessoas disseram que os templos *acumulavam* um enorme número de armas e deles seriam lançados ataques. Várias localidades próximas quando fossem atacadas pelos *sikhs*.”

Em um incidente, um grupo de motoristas de taxis *sikhs* assustados que malmente dormiam em abrigos improvisados no próprio ponto de taxi *rapta* barba e cortou os cabelos na noite de 31 de outubro, para evitar a identificação quando souberam dos ataques aos *sikhs* na cidade. Eles estavam se escondendo nas sombras escuras das paredes altas de uma faculdade para moças quando foram vistos. Circulou imediatamente o rumor de que eles teriam se reunido à para atacar a faculdade e estupro as mulheres. Ao receber ligações da faculdade, a polícia foi até lá e levou os homens assustados para um acampamento de corte que havia sido instalado nas proximidades. Assim, para muitos, os *sikhs* continuaram no papel de agressores até o final. Esse ângulo particular do qual os eventos foram vistos – o que transformou as vítimas vulneráveis em agressores criando simultaneamente uma sensação de pânico entre aqueles que (se alguém tivesse a visão panorâmica de tudo)³³ não estavam sob nenhuma ameaça especial – é extremamente importante na minha percepção. Tentarei extrair as implicações disso em um momento posterior.

É necessário mencionar outra vertente nos rumores por meio dos quais o caráter *sikh* foi construído. Trata-se do tema do fanatismo dos *sikhs*, aproximando-se do modelo de “loucura”. A ênfase podia mudar nas narrativas, mas uma passagem da coragem para o fanatismo e para a loucura ocorreu na distribuição de histórias. Começamos por uma construção relativamente benigna. Durante uma das primeiras visitas que fizemos a Sulampuri, a colônia de reassentamento onde eu estava envolvida nas tarefas de assistência e reabilitação, fomos levados a uma rua onde não parecia haver muito dano físico. Porém um grupo de homens

mulheres gritava na tentativa de reivindicar o *status* de *vítima*. Uma mulher disse: “Vários nodos atacados – nossos homens foram mortos em grande número, e muitos deles não foram assassinados – foram martirizados”.³⁴ Um jovem *sikh* que estava na equipe de estudantes e me auxiliava disse: “Os *sikhs* têm um desejo de reivindicar o martírio”; depois, com uma mudança de voz que grande desejo *sikh*, ele disse: “Queremos ser mártires – precisamos apenas *um* suposto *sikh*, ele disse: “*Asi tan ji shahid hona hai – jagah te* [isto é, um lugar e uma data para nossa ação]” (*asi tan ji shahid hona hai – jagah de un lugar*). Ele então descreveu histórias que ouvira sobre os *sikhs* que se mataram a ser transferidos para a segurança dos campos de refugiados e tentaram desistir multidões armadas com as poucas armas que tinham, morrendo no final. Eu também tinha ouvido essas histórias, mas a minha interpretação não era a de que eles estavam buscando o martírio, mas de que era difícil nessas condições saber se eles estavam sendo levados para um campo de refugiados ou presos em uma situação desconhecida na qual a morte e a humilhação os aguardavam. Já me referi à memória social dos tumultos da Partição, em que as pessoas foram atraídas para a morte de maneira semelhante, o que pode ter levado seu pensamento nessa direção.

Permitam-me agora chegar ao segundo tema: o fanatismo se transformando em loucura. Em um esforço para organizar ajuda médica para as vítimas durante o trabalho de assistência e reabilitação, eu conversava com um grupo de médicos, e passos cerca de quinze dias dos tumultos. Meu maior contato nesse grupo foi um médico socialmente consciente (um membro do Arya Samaj) que leu um relato do nosso trabalho em um jornal. Ele disse que queria organizar seus colegas para ajudar, mas julgou que era tão grande o preconceito que tinham em relação aos *sikhs* que seria impossível obter a cooperação deles. “Por favor, não pensem que eles [os médicos] são pessoas más”, disse ele. “Um deles trabalhou dia e noite

³³ Mostrei em meu trabalho anterior que nas ruas em que a violência ocorreu as pessoas simplesmente não usavam a categoria de martírio, e nenhuma outra categoria prona vinha facilmente a seu auxílio. V. Das, “Our Work to Cry”. Nijhawan deu exemplos importantes da ironia com que os cantores de Dhadi empregaram a categoria de martírio quando reivindicada por polícias *sikhs* em quem eles não confiavam. O que estou tentando dizer é que, embora a imagem de mártires seja extremamente poderosa, aqueles que sofreram violência não colocam sua identidade em uma determinada categoria, como se a realidade oferecesse algumas categorias prontas para dar conta da experiência. Sobre as dificuldades de estabelecer limites entre as categorias de martírio e de violência relacionada a disputas, V. Das e R. Bajwa, “Community and Violence in Contemporary Punjab”.

os agressores e as vítimas ao modelo do exortista e seu paciente? Como apresentar os eventos inacabados da Operação Estrela Azul, como eles podem ser vistos em uma forma típica ideal na construção hindu e na construção sikh, e após o assassinato da senhora Gandhi. Permítam-me rapidamente acrescentar que isso não significa que todos os hindus acreditavam em um tipo de consciência e todos os sikhs em seu oposto binário. Na verdade, os próprios exemplos que dei de solidariedade criada nesses períodos de crise nas comunidades evidenciam o fato de que tal totalização sofre resistência³⁸.

Havia, no entanto, duas consequências importantes dos rumores: eles construíram uma estrutura de pensamento dentro da qual o caráter primitivo colocado e tinha características semelhantes às da paranoia; e, segundo, os rumores estabilizaram uma realidade que invadiu a vida dos moradores de colônia de reassentamento, como Sultanpuri, que tiveram de passar por essa violência brutal. Assim, o movimento de imagens que construiu os estereótipos dos carateres sikh hindu no discurso militante migrou para as construções hindus, dando forma aos rumores que, por sua vez, tornaram a violência brutal contra os sikhs uma resposta "pensável" mesmo para aqueles que não participaram diretamente da violência. Na representação a seguir, podemos ver que o mesmo evento, a morte de perseguidos durante a Operação Estrela Azul, encontrou vida em diferentes versões nos discursos populares hindus e sikhs.

VERSÕES HINDUS E SIKHS DA OPERAÇÃO ESTRELA AZUL

Hindu: Bhindranvale estava prestes a anunciar, nos arredores do Templo Dourado, a formação do Calistão, quando o exército indiano invadiu o templo e forçou a conspiração. Mitema A

1. Operação Estrela Azul foi criada para ensinar aos sikhs uma lição. Ela foi criada para ensinar aos sikhs uma lição, levando a muitos sikhs a serem vistos como exortistas humanos, levando a muitos sikhs a serem vistos como exortistas humanos. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

2. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

3. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

4. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

5. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

6. Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

Hindu: Mesmo se regras normais de guerra tivessem sido seguidas, Mitema B

Sikh: Changos foram alinhadas e baleadas no Templo Dourado por oficiais do exército quando se recusaram a obedecer ao seu comando de gritar palavras de ordem nacionalistas. Mitema C

Hindu: A morte de Bhindranvale durante a Operação Estrela Azul certamente garantiria os sikhs de que ele não era um santo. Ele morreu como um covarde. Mitema D

Sikh: Bhindranvale não morreu durante a operação do exército. Ele é como um touro adormecido que se levantará para liderar os sikhs contra o Estado indiano. Mitema D

O modo como a leitura hindu da Operação Estrela Azul e sua percepção das interpretações sikh foram alimentadas até se tornarem a sequência imaginada do assassinato da senhora Gandhi em um imaginário hindu pode ser esquematicamente apresentado da seguinte forma:

O assassinato da sra. Gandhi era obviamente parte de uma conspiração maior em uma vez que os militantes já haviam alcançado um sucesso próximo em declarar a formação do Calistão.

Iso foi validado tanto pela versão hindu, segundo a qual a Operação Estrela Azul foi necessária e urgente em razão do sucesso alcançado pelos militantes ao chegarem tão perto de seu objetivo, quanto pela versão sikh, que proclamou que a Operação Estrela Azul não teve sucesso em eliminar Bhindranvale, que ainda estava vivo e esperando para liderar os sikhs contra o estado indiano. [Mitema A e Mitema D]

38. B. Kapferer, *A Celebration of Demons: Exorcism and Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, em conjunto com suas *Legends of People, Myths of State, Violence, Inhumanity, and Nationalism in Sri Lanka and Australia* para algumas analogias com a situação no Sri Lanka, nas quais os temas da possessão e exorcismo apareceram nos cartuns políticos em relação aos militantes tâmeis. Para uma crítica fina do uso de Kapferer da categoria de experiência no texto, D. Scott *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Nationalist*.

39. V. Kanapathipillai, "July 1983: The Survivor's Experience", em *Mirror of Violence*.

Os sikhs superariam facilmente os hindus em qualquer luta porque tinham tradições marciais, enquanto os hindus eram fracos e feminizados. Os sikhs eram fanáticos o bastante para sacrificar seus filhos.

A literatura militante enfatizava, em grande medida, o caráter marcial da ligação *sikh* e o caráter fraco e feminizado dos hindus. Os rumores de como os militantes e os peregrinos fletaram com a morte, dos quais o Miteema é é apenas um exemplo, construíram essa ideia de um caráter incertamente "heróico" ou "fanático" dos *sikhs*. O noticiário televisivo após a Operação Estrela Azul, em julho, mostrava em sua cobertura terroristas se entregando ao exército, mas ficou claro que a visão dos *sikhs* nos primeiros dois dias dos tumultos era de pessoas que desafariam a morte ao investir contra os hindus em ataques suicidas. [Miteema b/Miteema c]

Para os *sikhs*, a situação teve um desenvolvimento paralelo, mas não totalmente simétrico. Isso ocorreu por causa de uma ambivalência profunda em relação aos assassinos da senhora Gandhi. Nenhum dos grupos militantes estava disposto a condenar os assassinos em termos inequívocos. Em alguns momentos, organizações religiosas *sikh* declararam publicamente sua condenação do assassinato, e posteriormente retiraram tais declarações. Para muitos *sikhs* que não eram necessariamente simpatizantes da causa militante, a Operação Estrela Azul foi vista como um insulto para toda a comunidade religiosa. Por isso, viram o rescaldo do assassinato como mais um passo na política de ensinar aos *sikhs* uma lição. Muitos ficaram justamente ofendidos com a ideia de que, em vez de ser tratado como um crime individual, o assassinato era visto como um evento que colocara toda a comunidade *sikh* sob o signo da culpa. Assim, em vez de serem tratados como cidadãos individuais que não tinham nenhuma relação com o alegado crime, eles haviam se tornado alvo na condição de pessoas às quais uma lição tinha de ser ensinada. Seria um grave erro presumir uma homogeneidade de opinião e uma consequente totalização de afeto entre os *sikhs*: as opiniões variavam da celebração do ato na tradição dos mártires, como na literatura militante, ao distanciamento do eu em relação aos assassinos para a condenação total de seu ato.

Essa variação, no entanto, não foi reconhecida na estabilização dos atributos do "caráter *sikh*", embora a individualidade de diferentes tipos de pessoas que formam uma comunidade fosse claramente articulada nas práticas sociais. Tais atos de totalização parecem ser uma característica normal de tempos de violência

assim como nos processos de mobilização étnica e religiosa a serviço da violência. O que gostaria de enfatizar aqui, no entanto, é a maneira pela qual as experiências de agressor e vítima foram revertidas pela aplicação dessas noções para os hindus. A Tabela 1 mostra como as diferentes vertentes na criação da população *sikh* estavam ancoradas nos diferentes tipos de rumores que circulavam pela população em geral.

O propósito de apresentar essa representação esquemática é explicar a sua criação de muitos hindus na violência coletiva, mesmo que eles não tenham participado em nenhum assassinato ou pilhagem. A forma da linguagem — sua referência em nenhum assassinato ou pilhagem — conferiu-lhe a força, se envolvido em nenhuma assinatura, seus apelos ao fanático — conferiu-lhe a força, se envolvido em assinatura, sua nova forma — não uma forma de vida, mas uma forma de morte. Na verdade, de certa maneira, o passado estava fora: a ausência de assinatura, sua nova forma — não uma forma de vida, mas uma forma de morte. Na verdade, de certa maneira, o passado estava presente aqui, de uma só vez, mas não produziu um florescimento de formas mais pluralistas e acolhedoras na problemática do sujeito e do outro: pelo contrário, revelou a mais obscura das possibilidades que uma negação da vida podia sustentar.

Diversas correntes de rumores combinaram-se aqui para: (a) criar um senso de vulnerabilidade entre os hindus mediante criação de um mundo imaginário no qual toda a ordem social era vista como se estivesse prestes a entrar em colapso por meio de uma imensa conspiração por parte dos *sikhs*, apesar de serem os *sikhs* as vítimas da violência desencadeada; (b) esvaziar o *sikh* imaginado de toda subjetividade humana, dotando-o de traços de loucura e possessão demoníaca, donde a suposição de que ele não era digno de ser tratado como um outro provido de rosto. A natureza peculiar do rumor — a ausência de assinatura, a impossibilidade de ser associado a um agente individual — deu-lhe o selo de uma "coletividade ameaçada". Isso levou o mundo a ser transformado em uma "fantasmagoria de sombras, de homens improvisados e efêmeros"⁴⁰.

⁴⁰ Lacan, "The Other and Psychosis", em *The Psychosis: The Seminars of Jacques Lacan*, Book III.

