

CAPÍTULO 8

A Força do Local

Quero começar este capítulo com uma reflexão de Deleuze sobre a natureza do evento:

Quão diferente é esse "eles" do que encontramos na banalidade cotidiana. São os "eles" de singularidades impessoais e pré-individuais, os "eles" do evento puro em que se *morre* da mesma forma que *chore*. É por isso que não há eventos privados ou coletivos, não mais do que indivíduos e universais, particularidades e generalidades. Tudo é singular e, portanto, coletivo e privado, particular e geral, nem individual nem universal. Que guerra, por exemplo, não é um assunto privado? Por outro lado, que ferida não é infligida pela guerra e derivada da sociedade como um todo?¹

Quero seguir a ideia de um evento simultaneamente coletivo e individual como um problema de descrição etnográfica. Para mim, "sociedade como um todo" é um conceito muito abrangente e abstrato para ser usado aqui, embora não diga que não possa ser útil em outro lugar. No Capítulo 1, aludi à ideia de Marilyn Strahern de que, na antropologia, aprendemos sobre relações abstratas seguindo relações concretas². De modo semelhante, quero ver a relação entre um evento e

1. G. Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 152. Um pouco mais adiante, nessa citação, Deleuze prossegue dizendo que há muita ignomínia em dizer que todos têm sua própria guerra ou ferida, pois isso não é verdade para aqueles que são criaturas de amargura ou ressentimento. Há uma imagem importante de liberdade em relação ao evento que não posso desenvolver aqui.

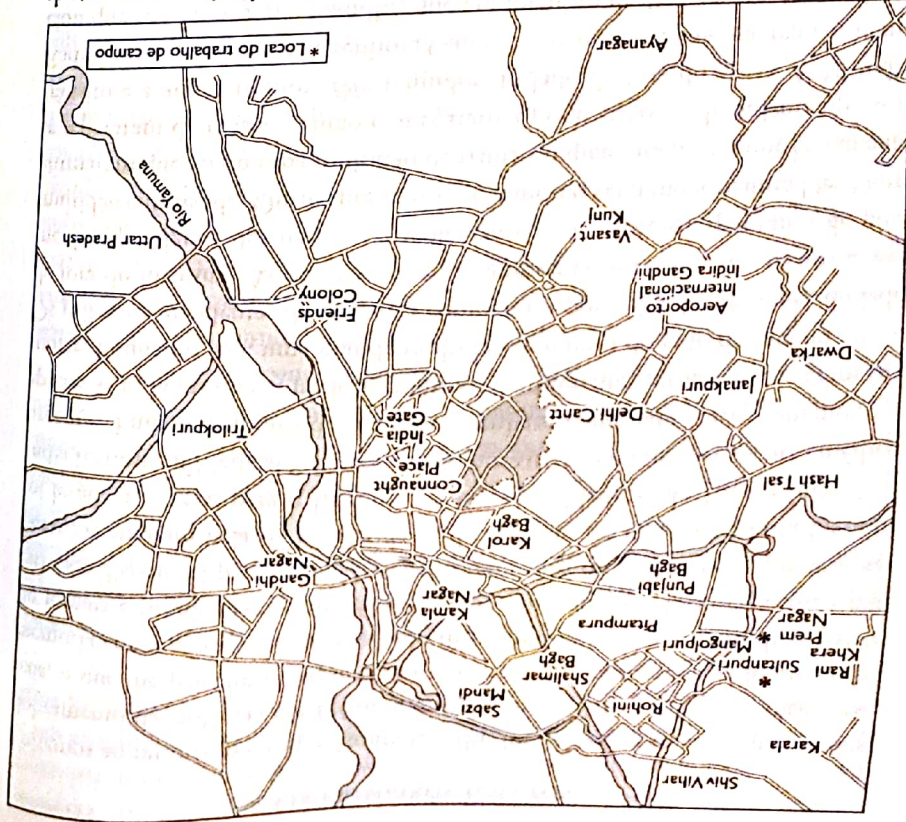
2. M. Strahern, *Partial Connections*, cap. 1.

da turba" e eram incidentes isolados. O discurso de Rajiv Gandhi sobre assumir o cargo de primeiro-ministro confirmou essa interpretação quando declarou: "A principal necessidade agora é mantermos nosso equilíbrio. Não devemos deixar que nossas emoções tirem o melhor de nós porque as paixões encobrirão nosso julgamento". Vários editoriais e apelos emitidos por cidadãos proeminentes pediam às pessoas que parassem com a loucura e se elevassem acima do frenesi comunal.

Mancheters de 2 de novembro anunciaram que Delhi ardeu em chamas enquanto as turbas dominavam as ruas. Havia relatos de que vários trens vindos das imediações de Delhi foram atacados, e de que passageiros *sikhs* foram arrastados para fora e espancados ou mortos*. Distúrbios foram relatados em áreas no centro e sul de Delhi, enquanto uma breve menção foi feita sobre as colônias trans-Yamuna. Segundo se relatava, o primeiro-ministro teria dado a seus funcionários ordens estritas de interromper a violência a todo custo. De acordo com as notícias, trezentas pessoas feridas na "violência da turba" foram levadas ao hospital de Lohia e quatro pessoas em estado grave foram recebidas no AIMS. Relatou-se que tropas de choque tomaram posição.

Apesar das garantias dadas pelo governo, em 2 de novembro, de que a violência seria controlada, assassinatos chocantes cometidos na quadra 32 de Trilokpur, uma área de trans-Yamuna distante do centro da cidade, tornaram-se conhecidos em 3 de novembro. Os jornais noticiaram que uma multidão cercou a quadra 32 em essa área e assassinou cem pessoas, queimando-as vivas. Alguns moradores da região, acompanhados por jornalistas, foram até a delegacia local para relatar a carnificina, enquanto multidões assassinavam pessoas e incendiavam casas e lojas, mas a polícia não realizou nenhuma tentativa de controlar a violência. Investigações posteriores feitas por membros de grupos de direitos humanos revelaram que dois jornalistas chegaram à área depois de terem recebido informações sobre a violência e tentaram entrar na quadra 32, mas foram rechacados por multidões hostis. Eles imediatamente relataram a um funcionário da polícia que remiam atos medonhos de violência no local e fizeram um pedido urgente para que tomasse medidas preventivas, mas a polícia nada fez para prevenir ou controlar a situação. Mais tarde, em 5 de novembro, um desses jornalistas, Rahul Kuldip Bedi, entrou com queixa criminal contra esses funcionários por prevaricação. Devido à

6. Lembrem-se dos rumores descritos no Capítulo 7 sobre os carregamentos de cadáveres que chegavam de trem do Punjab, mais tarde considerados falsos e que, porém, instigaram ataques aos *sikhs* nos trens.



Mapa 1. Locais de trabalho de campo e áreas mais afetadas pela violência na zona oeste de Delhi. Outras áreas onde a violência terrível aconteceu foram na zona leste da cidade, do outro lado do rio Yamuna.

estar em número significativamente menor e não ter forças para lidar com a situação. A polícia negou qualquer baixa, mas, sob críticas crescentes à sua inação, um toque de recolher foi anunciado para a noite, embora haja evidências de que ele não foi seriamente aplicado para controlar a escalada da violência.

O corpo da senhora Gandhi foi transferido para a Casa Teen Murti, que fora a residência oficial de Jawaharlal Nehru, seu falecido pai e primeiro primeiro-ministro da Índia, onde permaneceu em exposição para que as pessoas pudessem homenageá-la. Os jornais descreveram centenas de milhares (*lakhs*) reunidos ali com um sentimento combinado de tristeza e raiva. Nesse ínterim, supôs-se que a maioria dos fenômenos populacionais de violência relatados se devia ao "frenesi

indignação manifestada por vários grupos de direitos civis sobre a cumplicidade da polícia na violência, oficiais de baixa patente — a saber, o inspetor Sukhbir Singh e o oficial de plantão Justi Ram, da delegacia de Kalyanpuri — foram presos, mas não houve mais informações sobre alguma ação organizada pela polícia para punir os oficiais negligentes.

Embora a essa altura o exército tivesse recebido ordens para controlar a situação, os jipes do exército que circulavam pela colônia naquele dia não tinham informações sobre os locais precisos de ocorrência dos piores atos de violência. A mesma linguagem ainda se empregava nos jornais para descrever as multidões, que seriam formadas por "molques de rua", "elementos antissociais", "tugues" e "elementos do lumpen". Em outras versões, foram descritas como "turbas em fúria" ou "turba de jovens sedenta de sangue que chegava em ondas".

Embora a carnificina em Trilokpuri tenha finalmente escancarado a extensão da brutalidade e do terror a um público leitor, e as informações sobre ela tenham se infiltrado em vários círculos de diálogo, está claro que muitas áreas periféricas tomadas pela violência permaneciam à sombra. Mangolpuri, uma colônia adjacente a Sultanpuri, foi mencionada nos jornais pela primeira vez em 4 de novembro. Um texto preparado por quatro professores universitários (entre eles eu), publicado no *Indian Express* de 11 de novembro, trouxe o primeiro relato completo da violência que havia prosseguido em lugares periféricos como Sultanpuri até 3 de novembro e denunciou a existência de um forte elemento de organização e envolvimento de proeminentes políticos do Congresso nos tumultos. Ao mesmo tempo, investigações de jornalistas e ativistas de direitos civis forneceram informações decisivas sobre essas questões.

O corpo da senhora Gandhi foi cremado em 4 de novembro. No mesmo dia, o comissário de polícia de Delhi, o senhor Tandon, declarou que apenas quaranta mortes haviam ocorrido em Delhi, admitindo, porém, que a situação nas áreas periféricas era ruim. Naquela dia, na quadra 32, cadáveres foram recolhidos em quatro caminhões. O tenente governador de Delhi, o senhor Gava, que se recusava a admitir a gravidade da situação, foi afastado do cargo, e o então ministro do Interior, o senhor Wali, assumiu seu lugar.

No dia 5 de novembro, o senhor Wali deu uma entrevista coletiva na qual afirmou que haviam ocorrido 450 mortes e que 20 mil pessoas tinham sido abrigadas em acampamentos de socorro. Ele informou, ainda, que cinco acampamentos haviam sido estabelecidos e que, com a prisão de 1.809 elementos antissociais, esperava-se que a situação voltasse rapidamente ao normal. Mediante comuni-

cado, Wali exonerou a polícia de Delhi de qualquer delito e declarou que ela realizara um excelente trabalho no controle da violência, que atribuiu a elementos antissociais, excluindo a possibilidade de envolvimento de moradores das áreas afetadas por tumultos.

Enquanto isso, começavam os esforços de socorro, sobretudo com a ajuda de organizações voluntárias. Muitos *sikhs* haviam encontrado abrigo em *gurdwaras*. Em 4 de novembro, uma organização *ad hoc* (Nagric Ekta Manch), formada por cidadãos preocupados em dar uma resposta imediata às contingências da situação, criou acampamentos em vários edifícios públicos, como escolas e faculdades. O socorro era administrado sobretudo por esforços voluntários e, embora heróicos, dadas as circunstâncias, era obviamente inadequado para atender às necessidades das populações afetadas. Alguns cidadãos proeminentes de Delhi, incluindo ex-burocratas e militares, juizes aposentados, professores e alguns políticos, pressionaram o Ministério do Interior para que este mobilizasse o exército para lidar com a violência e dar alguma sensação de segurança aos *sikhs* assustados que recebiam abrigo em tais acampamentos, mas todos, sem exceção, relataram falta de uma resposta efetiva. Enquanto isso, o número de pessoas que recebiam abrigo nessas acampamentos subia a 50 mil. Em 5 de novembro, registravam-se 28 centros de socorro organizados, e suas condições eram compreensivelmente cabóricas. Somente nesse dia a administração reconheceu dez desses campos, e em 6 de novembro, burocratas do escalão de secretários conjuntos foram encarregados dos acampamentos. A Comissão dos Cidadãos, criada em janeiro por cidadãos proeminentes de Delhi para investigar os distúrbios, tratou da falta de interesse, por parte da administração, de proporcionar assistência à população afetada.

Seu relatório continha uma restrição: "No episódio, ficou quase inteiramente aos cuidados das agências não oficiais o fornecimento de alimentos cozidos, auxílio médico, vestuário, abrigo e, mais importante, conforto psicológico para o número crescente de vítimas".

7. *Report of the Citizens' Commission: Delhi, 31 October to 4 November 1984.* Cinco comissões oficiais de inquérito foram lidas para lhes determinar a responsabilidade, mas não se chegou a nenhuma conclusão, pois cada comissão de inquérito levou a prateleira e obteve novas comissões de inquérito da parte do governo. Alguns desses resultados foram diretamente relacionados ao poder e à influência de alguns políticos ativos e empunhados nos tumultos, mas outro fator é o desaparecimento de evidências devido à passagem do tempo. As comissões oficiais de inquérito foram: Government of India, *Report of the Justice Ranjitsinh Manohar Commission of Inquiry*, vols. 1 e 2; *Report of the Punjab Commission of Inquiry*, *Report of the Karam*

A compreensão inicial da situação nos relatos da mídia atribuiu a violência inteiramente a multidões ingovernáveis, descritas como furiosas, loucas, sangui- nárias e compostas sobretudo de elementos antissociais. O poder do modelo que retrata multidões nos termos da loucura e suas metáforas era óbvio. Inicialmente, assumia-se que, enlouquecidas pela dor, as pessoas haviam perdido o controle, mas essa descrição logo foi substituída pela noção de que se tratava de moléculas de rua, ruínas e elementos antissociais que haviam se aproveitado do colapso temporário da ordem estatal e saqueado propriedades e assassinado pessoas. Os relatos dos jornais reconheciam que a força policial estava em desvantagem, expli- cando assim sua incapacidade de restaurar a ordem? Tratarei esse relato específico como a narrativa oficial do motim. Como a descrição recolhida nos jornais dita- riam, representantes de todos os principais partidos políticos, bem como ofi- ciais interessados, retiraram seus elementos essenciais, constituindo a agência em termos da loucura. A opção por essa representação das multidões certa exonerado as autoridades de estabelecer a responsabilidade, uma vez que a loucura é sua própria explicação.

Foi só mais tarde, quando resultados de investigações detalhadas de organiza- ções de voluntários começaram a ser relatados, que uma história diferente surgiu, confrontando essa perspectiva da violência.

A SEGUNDA NARRATIVA

Em contraste direto com o relato dado acima, uma segunda história surgiu graças aos trabalhos de investigação de grupos voluntários que propunham uma expli- cação da violência envolvendo diversos funcionários estatais em colaboração com alguns políticos proeminentes do Partido do Congresso no planejamento dos tumultos, com o objetivo de punir os *sikhs* e mobilizar o apoio dos hindus. A formulação mais forte dessa ideia se encontra em um relatório do Cidadãos pela

8. A natureza da linguagem pública tem a assinatura daquele período, pois, como mostro bre- vemente no "Capítulo II, os relatos da mídia agora trabalham com uma compreensão muito diferente do "tumulto". Nesse sentido, o trabalho de clemências sociais e grupos de direitos hu- manos que insistiram em investigar a violência, em vez de simplesmente aceitar que as imagens populares das multidões estavam corretas, tiveram um efeito duradouro na mídia.
9. A. Rao et al. (eds.), *Report to the Nation: Truth about Delhi Violence*, p. x.
10. PUDR e PUCR, *Who are the Guilty? Chakravarti e Haksar, The Delhi Riots*, e a edição especial sobre os tumultos de 1984 da *Illustrated Weekly of India*, 23 dez. 1984.

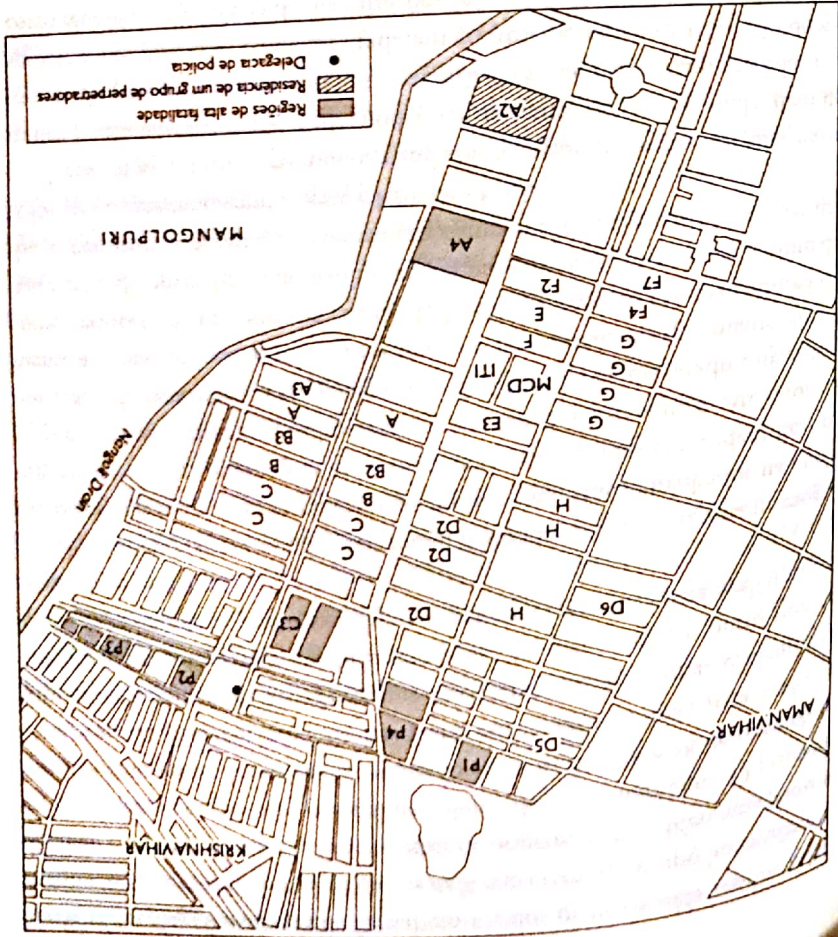
Democracia (Citizens for Democracy). Os autores do relatório declaram: "Apri- sentamos neste relatório que várias reuniões foram realizadas em todas as áreas de Delhi - central, exterior e trans-Yamuna -, na madrugada de 31 de outubro, para dar os toques finais, por assim dizer, ao plano já preparado com meticuloso cuidado, com olhos para cada mínimo detalhe, de modo que nada fosse deixado de fora para o bem-sucedido extermínio dos *sikhs*". Como prova, apresentaram os seguintes fatos.

Depois de entrevistar centenas de vítimas, eles descobriram que "nem um único *sikh* foi morto em 31 de outubro". Em segundo lugar, eles foram capazes de inferir, a partir dessas entrevistas, que na noite do dia 31 reuniões de funcionários do Congresso foram realizadas em diferentes partes de Delhi, e nelas cada ato foi planejado com minúcia de detalhes. Os autores deduziram que foi quando foi de- cidido que na manhã de 1º de novembro, entre as 9 e as 11 horas da manhã, os ata- ques contra os *sikhs* seriam lançados simultaneamente em várias partes da cidade. Os ataques, afirmam os autores, vieram em quatro fases: primeiro, os *gurdwaras* foram atacados, e as casas *sikhs* saqueadas e incendiadas; depois, os homens foram humilhados com o corte de seus cabelos e a raspagem de suas barbas e mortos em seguida; por fim, mulheres foram molestadas e estupradas, e algumas delas foram mortas. O objetivo da carnificina, de acordo com o relatório, era conseguir o voto de confiança dos hindus para ganhar as próximas eleições.

LOCALIZANDO A NARRATIVA

Como mencionei no capítulo introdutório deste livro, meu envolvimento em Sultampur não foi provocado por uma ideia convencional de trabalho de campo. Nos dias que se seguiram ao assassinato da senhora Gandhi, senti-me enfiada

9. A. Rao et al. (eds.), *Report to the Nation: Truth about Delhi Violence*, p. x.
10. PUDR e PUCR, *Who are the Guilty? Chakravarti e Haksar, The Delhi Riots*, e a edição especial sobre os tumultos de 1984 da *Illustrated Weekly of India*, 23 dez. 1984.



Mapa 2. Sulthanpuri.

apenas os domicílios *sikhs* poderiam ser pesquisados¹⁴, não tenho informações sobre o número total das famílias nessas quadras, mas as maiores concentrações de *sikhs* de diferentes castas estavam nas quadras A4, B2, C3, D2, D6, E3, F2 e F4¹⁵.

14. Isso foi porque precisávamos urgentemente de informações sobre as famílias *sikhs* e porque havia tanta hostilidade aos grupos voluntários que coletavam dados sobre a carnificina quanto o medo deles. Nossos movimentos foram restritos a certas partes do bairro para minimizar o perigo para os alunos que formaram uma parte importante das equipes de pesquisa.
 15. As implicações do fato de que a maioria dos *sikhs* que resistiam aqui era de castas de artesãos do Rajastão e não do Punjab ficaram claras mais tarde. Aqui eu simplesmente noto que eles não

com a brutal violência perpetrada contra os *sikhs* e fez parte do esforço coletivo de reunião de dados para o socorro e a reabilitação, assim como para contestar as alegações do Estado. Por pura coincidência, deparei-me com alguns sobreviventes de Sulthanpuri em um acampamento no qual era voluntária e descobri que eles temiam que outros moradores da colônia que não haviam conseguido chegar ao campo enfrentassem um perigo maior, porque os assassinos estavam em grande número na região e ainda amecando os moradores com mais violência. Com a ajuda de padres jesuítas de um seminário (Vidya Jyoti), conseguimos ir, em grupo, para Sulthanpuri em 5 de novembro. Mais tarde, envolvi-me completamente nessa localidade e, especialmente, em uma das quadras.

Tive a sorte de obter ajuda do Indian Express Relief Committee, que permitiu que eu permanecesse empenhada no trabalho de atender às necessidades dos sobreviventes, especialmente na quadra A4 de Sulthanpuri¹⁶. No entanto, eu jamais perdia de vista o fato de que ali estávamos em uma relação de confronto com o Estado, de modo que, para cada reivindicação em nome dos sobreviventes, tínhamos de apresentar o que contasse como evidência¹⁷. Isso é o que explica o fato de que, mesmo no meio de uma violência devastadora, tenha sido necessário criar questionários para obter os nomes das pessoas mortas ou feridas e registrar a extensão dos danos às casas. Foi notável que, mesmo nessa atmosfera de medo e incerteza, uma equipe de colegas professores e alunos se reuniu para coletar esses dados. Mesmo após a sensação imediata de urgência ter passado, continuei a visitar a localidade todos os dias durante mais de um ano. Apresento todos esses fatores porque acho que eles explicam a modalidade particular do trabalho de campo que realizei, com sua ênfase em "fatos" robustos – aqueles que poderiam resistir, pelo menos na minha cabeça, aos interrogatórios de burocratas e tribunais. A primeira parte desse trabalho se baseia nas pesquisas que realizamos, a partir das quais posso dar conta do desdobramento da violência nesta localidade e mostrar como ela foi mapeada na distribuição anterior de conflitos com relevo local.

Nossa equipe chegou a 523 domicílios afetados em treze quadras em Sulthanpuri¹⁸. Cada quadra estava espalhada por várias ruas adjacentes (ver mapa 2). Como

11. Esse comitê foi criado pelo Indian Express Group de jornais e foi capitaneado pela liderança visionária de seu então editor, o sr. George Verghese, e por vários burocratas aposentados.
 12. No próximo capítulo, produzo uma compreenção mais nuancada do Estado, mas não estava em posição de analisar essa questão enquanto o trabalho de campo estava em andamento.
 13. Outros grupos voluntários organizaram socorro em outras quadras afetadas (incluindo C3 e C4).

podiam ser contados, que bens foram saqueados pela turba – como explica- vos de algo importante sobre os próprios mortos, além de serem instrumentos de organização do trabalho de socorro e reabilitação”.

UM ESBOÇO DOS DISTRITOS AFETADOS

Como afirmado anteriormente, houve violência pontual nas ruas em 31 de outu- bro, mas, a partir de todas as evidências disponíveis, era uma violência anônima. Uma família foi morta naquela noite em Sultanpuri (a importância desse evento aparecerá mais tarde), mas o número máximo de pessoas mortas de forma siste- mática ocorreu nos dias 1º e 2 de novembro, com alguns assassinatos esporádicos no dia 3. Em uma das quadras, no entanto, um aglomerado de *jhuggis* composto de migrantes recentes, a violência ocorreu na noite de 3 de janeiro. O que segue dá uma ideia da natureza da comunidade que habitava cada uma dessas quadras e do tipo de violência a que foram submetidos.

Quadra A2. Havia cinco famílias *sikhs* do grupo *sighikar* no limiar da rua e uma

estrutura de barro na esquina. As pessoas descreveram seu ofício como o de *pheri*, isto é, de fornecedores de pequenos recorres de ferro e metal para trabalhos de construção e reparo de ferramentas. Eram migrantes de Alwar e aldeias vizinhas do Rajasthan, mas não tinham outros parentes em Delhi. Três homens foram mor- tos e alguns bens domésticos foram saqueados. Uma pessoa dada como desapare- cida foi encontrada mais tarde. O restante desse distrito era habitado por mem- bros de uma casta registrada. Às vezes eles eram referidos como *chamars* do estado

16. O único trabalho que conheço que teoriza o trabalho de alívio e reabilitação como simulta- neo à violência comunitária é Mehra e Charterji, “Boundaries, Names, Alterities”. Em suas palavras: “Em suas formas separadas, tanto a violência quanto o trabalho de socorro estabecem suas genealogias, por isso é um erro ver o último como uma resposta direta e não mediada à violência. No que se refere à genealogia da violência, a narração dos mortos e não mediada à violência. [...] A reabilitação também opera fora um elo com instâncias anteriores de violência coletiva. [...] O que Mehra e Charterji pedem é uma etnografia nuancada das genealogias desses processos, e seu próprio trabalho é uma discussão exemplar sobre eles. Da mesma forma, Arjun Appadurai examinou as implicações do surgimento de ONGs habitacionais em Dharaivi (favela do centro de Bombaim) para entender o funcionamento da democracia em um mundo globalizado. Cf. A. Appadurai, “Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics”, *Public Culture*, vol. 14, n. 1, 2002.

Havia vários *jhuggis* (barracos de favela) em F7, nos quais os *sikhs* residiam. No entanto, o ponto a ser lembrado é que os *sikhs* não eram um grupo homogêneo – diferiam em castas, alianças secretárias e lugar de origem, e essas diferenças podiam ser mapeadas na organização espacial da colônia de reassentamento. O primeiro levantamento desses domicílios foi realizado entre os dias 18 e 28 de novembro. Uma segunda pesquisa tornou-se necessária em janeiro de 1985 para avaliar a natureza e o volume de assistência que havia chegado às vítimas e identificar indivíduos que não haviam recebido compensação nem nenhum outro tipo de ajuda. Posteriormente, realizamos algumas pesquisas pontuais para avaliar as ne- cessidades específicas.

Deve-se lembrar que as pesquisas foram realizadas não por alguma investiga- ção de ciência social desinteressada, mas porque estávamos envolvidos na tarefa urgente de coletar informações que ajudassem a identificar os culpados e a organizar o trabalho de ajuda de maneira sistemática. Até tarde da noite de 3 de novembro, o vice-governador de Delhi havia declarado categoria- mente a várias equipes de voluntários que não havia mais do que quatro vívulas como resultado de tumultos na cidade de Delhi. O exercício foi chamado na ci- dade em 2 de novembro, mas não foi possível nas colônias afetadas até a noite do dia 4, enquanto a devastação e destruição completas tinham corrido as ruas das colônias de reassentamento a oeste e leste de Delhi.

Desse modo, quando estávamos conduzindo nossa primeira pesquisa havia muito pouca ajuda material e não podíamos assegurar às vítimas nada além da luta diária para provê-las de comida e garantir-lhes que não seriam atacadas no- vamente. Por fim, essas pesquisas ajudaram enormemente na distribuição de so- corro reunido com a ajuda de organizações voluntárias (especialmente do Indian Express Relief Committee) e na identificação de vívulas ou outros herdeiros dos mortos que, após muita pressão de grupos de direitos civis, obtiveram a compen- sação pelo governo central de 10 mil rúpias para cada falecido. Embora tenhamos feito uso extensivo dessas pesquisas para fins burocráticos, meus primeiros escri- tos sobre o assunto foram sobre as experiências dos sobreviventes. Levei dez anos para examinar o registro cru dos fatos de uma maneira sistemática – os mortos de cada família, a que horas os assassinos chegaram, qual era o modo de matar, quem eram as pessoas na multidão, quem eram os outros parentes dos sobreviventes que

conheciam o Punjab e não tinham participado do movimento pelo Calistão. Muitos eram mem- bros da seta Radhaswami que praticavam seus ritos tanto nos *ghurdwaras* quanto nos templos.

vizinho de Uttar Pradesh e outras vezes como *bhangis*. Alguns deles me disseram que haviam migrado de Baraut e Baghpat, perto de Meerut, em Uttar Pradesh. **Quadra 43.** Havia apenas três domicílios de *sikhs* da comunidade *siglikar*. As casas consistiam em estruturas de barro com telhados de amianto. Nenhum assas-sinato ou saque foi relatado por essas famílias. A quadra tinha composição mista, formada por algumas famílias muçulmanas, outras de castas inferiores e alguns migrantes do Nepal.

Quadra 44. Havia 190 domicílios que pudemos pesquisar, dos quais 125 eram de *sikhs* da comunidade *siglikar* de Alwar e aldeias vizinhas. Outros vinte domicílios eram de *sikhs* de outras partes que residiam como inquilinos nas casas dos *sikhs siglikar*. Cada casa ocupava um terreno de aproximadamente 25 metros qua-drados. Os lares *siglikar* estavam em duas ruas adjacentes na quadra 44. O núme-ro total de casas era de 350 e, além disso, havia terrenos demarcados até o número 500. Nosso trabalho estava restrito às duas ruas em que viviam os *sikhs siglikar*.

As casas dos *siglikar* nessa quadra eram estruturas de *pucca* (concreto). As famílias *siglikar* constituíam-se de uma única rede de parentesco com uma estru-tura de parentesco bilateral, isto é, com parentes traçado conexões pelos lados masculino e feminino. Havia outros parentes dessas famílias vivendo nas quadras D2 e D6 e, em alguns casos, em Mangolpuri e Trilokpuri. De todos os domicílios pesquisados, a maior concentração dos que tinham homens trabalhando em paí-ses do Oriente Médio localizava-se na 44. Havia 42 homens que haviam estado ou estavam em um desses países. O maior número de assassínatos foi registrado em 44: 77 homens e 2 mulheres foram queimados vivos ou espancados e queimados e, em um único caso, morto à bala. Tudo foi saqueado, e a maioria dos domicílios relatou perdas de ouro e prata avaliadas entre 2 e 10 tolas⁷, grandes quantias em dinheiro, roupas importadas, relógios e equipamentos eletrônicos. As casas foram todas queimadas, e janelas e portas sistematicamente quebradas.

17. O tola é uma unidade de medida tradicional com amplo uso para a pesagem de ouro. Em-bora o peso exato variasse por localidade nos primeiros séculos, a medida foi padronizada durante o domínio britânico. Uma barra de dez tolas é a mais negociada, cada uma pesando 0,375 onça de troy. O valor de dez tolas nos mercados em 1984 era de aproximadamente 1.200 dólares.

82, 83. Pesquisamos apenas quarenta casas nesta quadra, uma vez que essa parecia ter passado completamente inólume. Os habitantes eram uma casa de fabricantes e comerciantes de pulseiras de metal. As casas eram estruturas de barro com pouquíssimos sinais de ter recursos. Os assassínos não entraram nesta quadra — nem uma única morte foi relatada.

D2, D6. Os membros que residiam nas ruas da quadra D faziam parte da rede de parentesco dos *sikhs* da comunidade *siglikar* da quadra 44. Estas quadras tam-bém ostentavam recursos na forma de casas de *pucca*, estruturas de dois andares e *karkhanas* domésticas (oficinas). Uma morte foi relatada: era uma pessoa que ad-ministrava um açougue *jhatka* nas imediações⁸. Não houve relatos de incêndios criminosos e saques nesta quadra, embora alguns moradores tenham tentado re-gistrar casos de saques quando o processo de socorro começou.

83. Esta quadra tinha famílias *sikhs* da casa lohar (mercadores de ferro) espa-lhadas, migrantes de Lahore que vieram para Deli em 1947. Havia três famílias de condutores de riquixas motorizadas. Nenhuma morte foi relatada nesta qua-dra. Na beira de uma rua adjacente, havia uma única casa de um *granhi* (*sikh* encarregado de ler a escritura no *gurudwara*) que foi pego em um terreno baldio e queimado vivo. Sua esposa era de Mathura, no estado de Uttar Pradesh, e eles não tinham nenhuma conexão de parentesco na colônia. Na Tabela 2 mostro essa morte na E3 por convenção.

82, 84. Estas quadras eram formadas por duas ruas adjacentes que mais uma vez mostravam alguma coesão, uma vez que os domicílios eram todos da casa lohar. Apenas cinco famílias relataram membros masculinos trabalhando como pedreiros em países do Oriente Médio. Nossos registros mostram um total de 120 domicílios em duas quadras, com algumas famílias hindus de casta baixa moran-do como arrendatárias em 82. Ao todo, doze mortes foram registradas nas duas quadras, mas, ao contrário da quadra 44, as ruas e as casas não exibiam os mesmos sinais visíveis de incêndios criminosos e destruição.

18. *Jhatka* refere-se ao abate de animais de acordo com a fórmula ritual *sikh* e distingue-se dos esbaldicimentos *balal*, nos quais os animais são abatidos para o consumo de sua carne segundo os rituais islâmicos.

17. Os *sikhs* que viviam aqui viviam em *jhuggis*. Ao contrário das quadras nas quais as casas tinham estruturas em *pucca*, aqui os homens trabalhavam em contratos de tempo parcial na construção civil e as mulheres eram empregadas como trabalhadoras de meio período nas casas de várias colônias adjacentes. Alguns dos *jhuggis* pertenciam a membros da comunidade *sikhs* nos *jhuggis*. O fundo de casa não pôde ser verificado nesses casos. Duas pessoas que foram mortas eram condutores de *scooters* e haviam sido pegas na manhã de 2 de novembro, quando foram detecar nos campos. Suas *scooters* haviam sido queimadas. Dois outros haviam sido arrastados para fora dos *jhuggis* em que estavam escondidos e queimados vivos. Nenhum saque foi relatado, mas não havia nada para saquear no *jhuggis*.

Quadra 1. Embora nossa pesquisa inicial não incluisse os *jhuggis* da quadra 1, que estavam do outro lado da colônia a partir de A4, posteriormente trabalhamos entre os sobreviventes na área. Na ausência da pesquisa, não foi possível determinar o número exato de domicílios ou número de mortes entre os *sikhs*, mas pelo menos vinte domicílios relataram a morte de membros do sexo masculino em 3 de novembro. Os *jhuggis* eram de composição mista. A área tinha mais de duzentos *jhuggis* e incluía um número maior de muçulmanos do que qualquer outra quadra. Segundo nossas estimativas, os lares muçulmanos somavam entre quarenta e cinquenta. Os habitantes da colônia *jhuggi jhopdi* em Mangolpuri, adjacente ao canal de esgoto que dividia as duas colônias, foram submetidos a violências semelhantes. De acordo com o relatório da PUDR-PUCI, assassinações e incêndios ocorreram no dia 1º de novembro nos *jhuggis* de Mangolpuri, e os corpos foram lançados no canal de esgoto. Mais tarde, o canal foi dragado durante uma investigação departamental iniciada pelo comissário de polícia, o senhor Ved Marwah, que havia substituído o comissário anterior, o senhor Tandon. Não foram divulgadas as informações sobre quantos corpos foram recuperados.

A Tabela 2 resume a informação dada acima.

19. PUDR e PUCI. *Who are the Guilty? Jhopdi* é um termo composto que se refere a favelas. É usado como categoria administrativa para casas não construídas com concreto e geralmente se enquadra nos programas de desenvolvimento de favelas da Autoridade de Desenvolvimento de D&H.

Tabela 2: Distribuição dos lares *sikhs* e número de pessoas mortas, por quadra

Quadra	Lares <i>sikhs</i>	Pessoas mortas
A2	5	3
A3	3	0
A4	145	79
B1, 3	40	0
B2, 6	180	0
E1	30	1
E3	120	12
F2, 4	Sem contagem	4
F7	Sem contagem	20
P1	523	119
Total		

Seria evidente, a partir da breve descrição das quadras e do quadro variado da violência, que as teorias gerais dos tumultos e do comportamento de multidão seriam incapazes de explicá-la. Se as multidões fossem agentes racionais e estivessem agindo aqui para corrigir um erro moral, como as famílias *sikh* na quadra A4 se tornariam o principal alvo do ataque? Suponha que fosse verdade, no momento em que os grupos hindus reagiram com raiva e agiram para "punir" os *sikhs*, como, coletivamente responsáveis pelo assassinato da senhora Gandhi – como, sidersos coletivamente responsáveis de pulsantes da quadra B da rede então, eles diferenciavam a casa dos fabricantes de pulseiras da quadra B da rede particular de parentesco dos *sikh* que residiam em A4? Por outro lado, se os motivos eram simplesmente uma expressão da fúria cega em que todos os tabus correntes haviam sido suspensos, como as multidões agiram para diferenciar os diferentes tipos de pessoas contra as quais a violência era desencadeada? Finalmente, se é suficiente explicar os tumultos como atos "partocinados pelo Estado", ou como resultado de uma bem planejada conspiração do Partido do Congresso, tal como colocam muitos grupos de ativistas e acadêmicos, como explicamos a particularidade das escolhas que parecem ter sido feitas?

Permitam-me responder a essas questões com as seguintes observações:

20. O trabalho de Feldman sobre a violência política na Irlanda é relevante aqui por sua teoria da agência política e da subjetividade. A. Feldman, *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*.

a. A violência em Sulantpuri mostra que, embora os hindus e os *sikhs* fossem considerados totalidades em termos de comunidades discursivas, essa formação eclipsa a realização da violência, que mostra, por sua vez, como as ações secretárias foram quebradas por diferenças de casta e divisões em frações de "classes trabalhadoras". Isso explica a forma do conflito na localidade, em-bora, fora da memória local, a representação dos distúrbios continue tratando o evento como um conflito "comunal" entre dois grupos sectários. Isso não significa que as formas discursivas fossem falsas, mas que a introdução da perspectiva ou do ponto de vista pluraliza a tarefa narrativa.

b. A violência extrema que vimos era contínua à violência cotidiana, que implicou Estado e comunidade e demonstrou claramente que a violência não estava separada da socialidade: ao contrário, a agência da violência fez do social uma entidade a ser "produzida", não a que foi dada. Mais uma vez, dizer que a violência extrema era contínua à vida cotidiana não significa dizer que eram a mesma coisa, mas que o cotidiano fornecia as bases a partir das quais o evento podia ser cultivado. No entanto, sem estar ancorado no evento nacional do assassinato da senhora Gandhi e sua própria genealogia, não poderíamos explicar a novidade do evento.

c. A violência tinha a natureza de ser clandestina e pública – claramente, o público aqui era constituído por meio dos atos de violência levados à cena como exibição, bem como mediante o uso de palavras de ordem e formulações publicamente enunciadas que colocavam o que estava acontecendo em Sulantpuri como algo contíguo ao assassinato da senhora Gandhi. A capacidade de unir a emergência de um evento nacional ao tecido do social em um nível local converteu esses espaços locais em palco para um drama nacional – mas os públicos que produziram essa violência foram produzidos de formas significativas a partir do local.

d. A violência produziu as categorias de perpetrador e vítima, mas estas não foram expressões de desigualdades estruturais já existentes que pudessem simplesmente ser relacionadas a essas categorias – a forma de socialidade engendrada nessas localidades urbanas perifericas é mais bem retratada em termos da omipresença da violência produzida por práticas de Estado que tornam a vida cotidiana repleta de perigos que se fizeram visíveis nos tumultos.

OS TUMULTOS EM SULTANPURI

Embora as notícias acerca da morte da senhora Gandhi e da violência pontual no centro e no sul de Delhi tenham se feito imediatamente conhecidas em Sulantpuri por causa dos aparelhos de TV e das informações transmitidas por aqueles que trabalham naquelas regiões da cidade, as famílias *sikhs* em Sulantpuri não temeram nenhuma represália pelo assassinato. Como muitos deles me disseram, o que eles tinham a ver com o assassinato? Eles estavam muito mais preocupados com uma briga ocorrida entre dois líderes locais, a qual lhes trazia consequências imediatas, pelo menos como entendiam o que estava em jogo para si.

Alguns dias antes do assassinato, houve uma briga entre o *pradhan* (chefe) dos *sikhs* na comunidade A4 e o *pradhan* da comunidade *chamar* (intocável) na quadra A2. Eram frequentes as brigas entre os dois. Cada qual tinha a ambição de destruir o outro como o principal elo a ligar as práticas políticas da localidade a um poderoso líder do Partido do Congresso nessa localidade. Vamos tratar esse líder como X. Havia diferentes tipos de vanagens a serem obtidas desse patrocínio. Primeiro, o estatuto legal dos lotes atribuídos a pessoas nessa localidade nunca foi claro. Sua condição era de moradoras de *jhuggi* que haviam ocupado um espaço próximo ao aerro do rio Yamuna até 1977, quando o esforço de embelezamento conduzido por Sanjay Gandhi durante a Emergência os levou a uma realocação forçada nessa área". Como muitos nos disseram, seus *jhuggis* foram destruídos pelos esquadros de demolição, e eles foram deslocados para aquele lugar, que não era nada além de um campo aberto. "Não tínhamos nada, só o céu acima de nossas cabeças. Deram 50 rúpias para cada um e informaram-nos que esses lotes de terra nos haviam sido distribuídos. Ali perto havia os aldeões. As terras deles haviam sido compradas à força e eles eram hostis. Foi com trabalho duríssimo que conseguimos as nossas casas de *pucca* aqui". X, cuja ascensão se devia ao apadrinhamento de Sanjay Gandhi durante a Emergência, era visito por eles como um patrono, e eles acreditavam que a legalização dos lotes de terra dependia de sua

21. E. Tarlo, *Unsettling Memories*. A Emergência nacional foi declarada por Indira Gandhi em 26 de junho de 1975 sob o argumento de que a segurança da Índia foi ameaçada por distúrbios internos. É amplamente reconhecido que esse fato apenas um jogo de cena para manter seu próprio governo no poder após a eleição ter sido declarada nula, com o julgamento do Supremo Tribunal de Allahabad em 12 de junho de 1975. O filho da sra. Gandhi, Sanjay, desempenhou um papel importante no impulso de embelezamento, bem como de esterilização. Discuto essa questão no próximo capítulo.

Legais não eram postos à disposição. Suspeito que muita invasão tenha ocorrido. Nos sete anos anteriores, essa comunidade ascendera economicamente em parte graças ao boom na indústria da construção em Delhi e em parte porque oportunidades de trabalho se abriram para mão de obra semiqualiificada no Oriente Médio. O patrocínio de X era importante, no entanto, para que eles conseguissem contratos de trabalho, vistos e outros documentos necessários, para os quais, aparentemente, tinham de pagar quantias substanciais.

A ascensão conquistada no Golfo era visível sob a forma de itens de consumo para "ostentação". As mulheres tinham roupas importadas desses países. Toda casa tinha uma televisão; alguns tinham gravadores, e muitos mantiveram ouro e prata contrabandeados desses países. A comunidade também se fortaleceu vivendo parentes de Alwar e aldeias vizinhas para viver em Delhi. Em contraste com a visível ascensão dos moradores dessas duas ruas em A4, a rua onde os *chamars* viviam tinha apenas alguns muros de barro para marcar os limites dos lotes individuais e quase nenhum item de consumo ostentado à maneira das casas dos *siglikars*. Vários tipos de conflitos surgiram entre os habitantes dessas duas ruas nos dois anos anteriores, e ncles os *pradhans* das duas comunidades desempenha-

ram um papel importante. Quando perguntei às pessoas qual era o emprego do *pradhan* da quadra A2, eles disseram: "*wise to uski Corporation mein naukri hai par vo gonde palia hai*", o que significava, mais ou menos, que, embora tivesse um emprego na Corporação Municipal, seu principal trabalho era vigiar ladrões e garantir seus serviços. (Pode-se usar normalmente a expressão verbal "*palia hai*" para animais domesticados. E também uma referência pejorativa ao fato de muitos domicílios em A2 criarem porcos.) As pessoas diziam que seu poder advinha do fato de que ele podia oferecer homens prontos para qualquer serviço – assassinar, roubo, abafar greves, intimidar pessoas. Para o líder do Partido do Congresso, ele era importante para a manutenção do controle da colônia e para reunir multidoes para manifestações políticas ou assembleias. Embora seu controle da violência fosse reconhecido por todos, ele não era de forma alguma a pessoa mais influente da comunidade. Ele estava sob as ordens de lideranças *jai* do vilarejo próximo, de dois muçulmanos fortes e de um negociante *bania* da localidade. Por sua vez, essa rede era ligada a X,

que era o grande beneficiário de seus serviços. O delegado da *thana* local também

ocupou algumas terras no espaço entre A2 e A4 e construiu uma pequena *gurdwara* ali. O *pradhan* da casa *chamar* de A2 sentiu que isso era um desafio direto ao seu poder, já que o controle sobre todas as pessoas naquela localidade e o comando sobre recursos comuns eram índices do poder de X e seu braço direito, e o próprio poder do *pradhan chamar* era tributário de suas conexões com eles. Uma maneira importante pela qual o poder de um chefe local se articulava aqui era o controle que ele exercia sobre os espaços e recursos comuns – parques, ruas e bombas de água que podia ser traduzido em dinheiro, mas isso não era ne-

cessário. Para o *pradhan*, era suficiente que as pessoas reconhecessem seu "território" e suas alterações irromperam, disseram os *siglikars*, porque sua ascensão era ofensiva aos *chamars* (*hum se jalte the* – eles tinham inveja de nós). Finalmente, algumas mulheres entre os *siglikars* desrespeitaram as convenções relativas a *status* comparativamente mais elevado de casta, provocando as mulheres *chamar* ao dizer que os *chamars* haviam tradicionalmente sobrevivido comendo os restos dos outros (*dusron ki juth pe palte*).²² Todos esses elementos vieram a ser articulados no "discurso" dos perpetradores, como o seguinte incidente mostrará.

Quando entramos nessa localidade inicialmente no dia 5 de novembro, estávamos sentados em uma *dhaba* próxima (quiosque de chá em beira de estrada) tomando chá quando um grupo de jovens desfilou agressivamente. Eles estavam às gargalhadas, recordando os três dias anteriores da violência carnavalesca. Trechos de conversa que eu escutei foram "Foi o que disse, como está a sua marra... a cabeça está levinha?". Mais tarde, soubermos que eles estavam se referindo ao fato de que os homens cujas vidas foram poupadas tiveram de concordar em ter seu cabelo raspado publicamente, para a zombaria da multidão que os acompanhava. "E as mulheres? Rastejaram bastante? (*gidgidama pada*) – onde está a arrogância das roupas do estrangeiro?" Mais tarde veremos como as mercadorias que pare-

22. Os *siglikars*, como casta de artesãos, não ocupavam um *status* de casta muito mais elevado, mas a competição entre as castas inferiores tem sido intensa na política moderna. Para referências selecionadas sobre esse aspecto da política de castas, cf. V. Das, "Caste", em *Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, vol. 3.

Sultampur e Pooth, e algumas pessoas que haviam visto antes, mas não conseguiram identificar. Elas afirmaram que embora mais tarde tivessem dito a vários jornalistas (*akhbar wale*) que foram atacadas por pessoas de fora, isso era apenas porque estavam com muito medo de nomear seus vizinhos.

A multidão chegou e parou do lado de fora da casa do *pradhan* da quadra A4, desahando-o a sair²³. O delegado ordenou que voltasse e deixasse a arma. Fez-se uma pequena aglomeração dos que ouviram os ruídos nas proximidades. Os *sikhars* presentes foram informados de que deviam voltar a suas casas, caso contrário seriam encaminhados à delegacia de policia. Assustados e um tanto confusos, assim o fizeram.

Quando o *pradhan* saiu desarmado, acompanhado de seus dois filhos, a multidão começou a lançar-lhe improperios. Não estou certa do que se disse naquele momento, mas parece que os improperios e insultos eram uma mistura de fragmentos de diferentes tipos de discursos. Havia o ressentimento contra o fato de *sikhars* terem ascendido economicamente e a advertência de que agora eles poderiam pagar o preço por terem sido tão arrogantes com seu bem-estar. Mas outros improperios também foram lançados. Outros desatios frequentes (*lalkar*) eram *khun ka badla khun e tumne hamarima ko mara hai* – “sangue deve ser vingado com sangue” e “vocês mataram a nossa mãe”. Essas palavras haviam sido ocasionalmente ditas aos gritos pelas multidões que se reuniram do lado de fora do hospital e ganhariam intensidade nos dias seguintes até o funeral. Parece que, no momento da violência, certo discurso “nacionalista”, colhido às imagens da televisão, começou a falar por intermédio do corpo. O *pradhan* foi duramente espancado, enquanto a multidão o instava repetidamente a pedir perdão, a pedir desculpas. “Desculpa por quê?”, perguntava ele sem parar. Por ter arrojado a si privilégios que estavam além do *status* dos *sikhars*, por ter assassinado “nossa mãe”. Quanto mais ele tentava lutar, mais era espancado com os *lathis* (varas). Seus filhos tentaram socorrê-lo e foram espancados. Por fim, os líderes, auxilia-

23. Essa descrição é baseada principalmente nos relatos dos sobreviventes da quadra A4, mas muitos outros nas quadras contíguas, que estavam a certa distância dos eventos, fizeram relatos semelhantes. Havia outros, como os partidários do *pradhan* do A2 ou simplesmente aqueles que tentam ser considerados culpados, que negavam completamente esses relatos.

ciam ter definido os corpos das mulheres *sikhars* e foram motivo de orgulho para seus homens “falaram” por intermédio de outros corpos. Essa e outras evidências que reunimos apontaram as fontes regulares de tensão entre as duas ruas. Porém, como muitas famílias naquela e em outras quadras nos disseram, havia trocas tensas e brigas ocasionais, que chegaram ao ponto do *pathan* – isto é, de atirar pedras umas nas outras. Embora houvesse casos de discussões de rua e até mesmo de violência física, essa violência brutal, como no rescaldo do assassinato, não havia sido vista em nível coletivo antes.

Em 31 de outubro, irromperam as lutas entre os *sikhars* de A4 e os *chamars* da quadra A2. Houve alguns lançamentos de pedras e trocas de improperios. De acordo com muitos moradores, *sikhs* e outros, a situação não teria se deteriorado tanto se os dois *pradhans* não tivessem se mostrado completamente inebriados. Os rumores de que alguns *sikhs* haviam celebrado o assassinato da senhora Gandhi haviam contaminado a tensão. O *pradhan* dos *chamars* começou a gritar que os *sikhs* deviam um pedido de desculpas, e o *pradhan* de A4riu e o insultou, dizendo que ele (um *chamar*) era uma pessoa sem valor (*do kauri ka admi* – “nem um tostão furado”). Alguns antigos tentaram impedir que o *pradhan* trocasse insultos e abusos com os *chamars*. Mas ele lhes disse que não havia motivos para temer. Em vez de se conter, ele começou a incitar os *chamars* com comentários do tipo *ar Chamars kin hat mein kabhi bnaduk nyc hat* – *pakadna bhi ara hat bunduk ko* – “Um *chamar* já pegou numa arma – será que você sabe como segurar uma?”. Isso foi dito em resposta às provocações do outro lado, segundo as quais os guardas da senhora Gandhi tinham sido covardes ao assassinar uma mulher indefesa.

Ao que tudo indica, houve uma pausa nos enfrentamentos naquela noite. Mas toda a localidade – incluindo as demais quadras – estava então acesa sob os rumores de que *sikhs* estavam sendo assassinados na cidade. Algumas pessoas queriam negociar, mas o *pradhan* estava convicto de que ninguém teria coragem de tocá-las. De acordo com muitas pessoas, elas subberam mais tarde que havia negociações e planos feitos entre o *pradhan* da colônia *chamar*, dois muçulmanos locais, o proprietário da loja de mantimentos e X. Segundo disseram, o carro de X foi visto várias vezes naquela noite nas imediações. Na noite do dia 31, quando as pessoas estavam em suas casas, uma multidão chegou por volta das dez da noite, liderada pelo *pradhan* da quadra A2. Ela vinha acompanhada do delegado local e de alguns oficiais de policia. As pessoas na quadra A4 disseram que não era uma grande multidão – não passava de trinta a quarenta pessoas – a maioria vizinhos que elas reconheceram, alguns *jats* de vilarejos próximos, como

ferido e lhe acaram fogo. Seus dois filhos conheceram o mesmo destino. Sua esposa, escondida na casa, não foi capaz de se conter quando ouviu os próprios filhos chamando por ela – ela foi amagada, mas insistiu em ir ao socorro dos filhos e foi igualmente assassinada. Todo o tempo em que os corpos ardiam em chamas, e os moribundos imploraram por água, o delegado gritava que qualquer um que ousasse sair e interferir na lei (*kamoon ke khilaf kisi ne harh utahany*) seria morto a tiros.

A multidão se dispersou – ninguém pôde nos dizer quando – mas o delegado anunciou que todos os *sikh*s deveriam ficar dentro de suas casas se dessem algum valor às próprias vidas. As pessoas disseram que, a princípio, ficaram atordoadas. Era uma operação legal? O delegado evocou a autoridade da lei. A multidão voltaria no dia seguinte? Eles deveriam tentar escapar na calada da noite? Mas fugir para onde? Quando algumas pessoas tentaram fugir para consultar seus vizinhos (e aqui temos de lembrar que muitos dos vizinhos eram parentes), eles descobriram que nos tetos de duas casas guardava-se vigília, e eles foram avisados de que, se não voltassem imediatamente, seriam mortos a tiros. Das vozes e de seu conhecimento pessoal das histórias passadas, todos identificaram as duas vozes como pertencentes a um muçulmano local e a um *jat* da aldeia de Pooth. No entanto, algumas pessoas tentaram fugir. Dos registros que tenho, há evidências definitivas de que no início da manhã, por volta das quatro da manhã, três jovens se esgueiraram vestidos de mulhères. Inicialmente, foram considerados desaparecidos, mas retornaram em quinze dias. Eles me disseram que haviam se escondido em casas de parentes nas quadras D2 e D6.

A multidão retornou às sete horas da manhã do dia seguinte e então teve início uma carnificina: os homens eram retirados à força de suas casas, encharcados com querosene obtido da loja de mantimentos e queimados vivos. A maioria dos 76 homens que morreram nessa quadra foram atingidos por golpes de *lathi*, seguidos de banho de querosene e fogo. Um homem foi derrubado do primeiro andar de uma casa. Os homens que escaparam eram os inquilinos dessa quadra, embora suas casas também tenham sido saqueadas. A multidão caminhou por todas as casas, arcando fogo, quebrando portas e janelas, saqueando e carregando dinheiro, ouro, prata, equipamentos eletrônicos, vasilhas de aço inoxidável, e tudo em que pudessem colocar as mãos. Essa carnificina durou dois dias. No dia 1º de novembro, a multidão chegou aproximadamente às sete horas e depois novamente por volta das onze da manhã, das três da tarde e das sete da noite. Estavam acompanhados do delegado e de alguns policiais. No segundo dia, estavam acompanhados por mais homens, incluindo um temido capanga de x e o assistente de um chefe local bem

conhecido por suas atividades no submundo. Aparentemente, esses dois homens tornaram as manganças mais técnicas, usando o que as pessoas chamavam de "uma substância química de tipo branco" que queimava muito rapidamente. Entremontaram as manganças mais técnicas, usando o que as pessoas chamavam de "uma vigília" que tentaram escapar quando pensaram que havia um apaziguamento na intensidade da mangança foram mortos a tiros. As manganças deixadas pelas balas, o sangue respingado nas paredes, os montes de cinzas e as casas queimadas que encontramos quando fomos ao quartelão em 5 de novembro trouxeram evidências da veracidade desses relatos horríveis.

Depois da primeira noite, a liderança da multidão aparentemente passou a outras mãos, e não ao *pradhan* da quadra A2, que agora precisava assumir o trabalho de remover e descartar os corpos. Diz-se que x arrastou *tempos* (pequenos caminhões) nos quais corpos semiquemados foram jogados e transportados na escuridão da noite para os crematórios próximos ao rio Yamuna. Posteriormente, recebi a informação de que duas pessoas proeminentes das comunidades *dom* e *panda*, que moravam perto dos *ghats* de cremação, cuidaram para que os corpos fossem cremados em massa.

Na manhã de 3 de novembro, três *sikh*s apavorados que tinham casas na quadra A2 tentaram escapar e foram capturados e espancados até a morte. Na manhã do dia 4, quando o exercício chegou ao local, não havia corpos a serem encontrados – mas as evidências descritas anteriormente de casas destruídas, buracos dos balas, portas queimadas e pequenos montes de cinzas, bem como o desespero dos sobreviventes humanos, se faziam muito presentes.

Quando as notícias da carnificina em A4 começaram a se espalhar pelo resto da colônia, várias quadras tomaram diferentes providências para se protegerem. Na quadra A3, todas as famílias abmararam sido ajudadas a se esconder por seus vizinhos hindus. Um homem e sua esposa foram escondidos em uma mangança próxima por um vizinho muçulmano. Na quadra B, os vendedores de bralho não perceberam nenhum perigo para si mesmos. Os vizinhos asseguraram-lhes que o que acontecia em A4 era uma história de vingança entre os *chamars* e os *sikh*s *sikh*s. Embora assustados, eles disseram que achavam ser pobres demais para a multidão ser atraída pela perspectiva do saque.

Os casos das quadras D2 e D6 eram totalmente diferentes. Os moradores de D2 faziam parte da mesma rede de parentes que os de A4. Eles também haviam ascendido, com estruturas de *pucra* e muitos dos bens que tinham despertado inveja

contra os *sikhs* *siglarks* em A4. Quando as notícias da carnificina em A4 começaram a aparecer, e especialmente a cumplicidade da polícia na carnificina, seus líderes concluíram que não podiam esperar ajuda de ninguém. Então, convocaram todos os homens fisicamente aptos, reuniram todas as armas que puderam encontrar e trabalharam durante a noite para erguer barricadas na entrada e na saída da quadra. As poucas famílias hindus dessa quadra cooperaram com eles inteiramente e agiram como espíãs para trazer notícias da quadra A4 se alguém viera em seu socorro durante

Perguntamos às famílias da quadra A4 se alguém registrava em nossa pesquisa e que os vizinhos não os ajudaram, pois eles mesmos eram os assassinos. Seus parentes na quadra D sabiam que haviam deixado membros da família, como filhas casadas ou primas próximas, à mercê dos assassinos. Porém, como os moradores da quadra D explicaram, "Que podíamos fazer? Ninguém tinha armas para lutar com a polícia. Todos estávamos determinados a não servir de bode expiatório (*balis ka bakti*), lutávamos e os feríamos, caso chegassem perto de nós". Aparentemente, a multidão surgiu várias vezes, mas ao que tudo indica decidiu não lutar com as pessoas nessa quadra. A única e solitária morte foi do dono de um açougue, pego de surpresa quando saiu para defecar.

Nas quadras F2 e F4, houve mortes semelhantes de pessoas que foram capturadas fora de suas casas. Houve dois casos de motoristas de *scoters* que estavam fora da colônia e foram capturados e mortos por multidões anônimas. Outros dois foram apunhados nos campos, onde haviam ido para defecar, enquanto alguns membros de uma multidão retornavam na noite de 2 de novembro. Os corpos dos dois motoristas de *scoter* nunca foram encontrados, mas algumas pessoas relataram que foram mortos muito perto da colônia.

Nos *jhuggis* de F7 a história era diferente. Aqui a polícia havia sido cercada em um conflito anterior com os moradores do *jhuggi* quando uma pessoa (um vendedor de balões chamado Wilson) foi presa por suspeita de roubo, levada à delegacia de polícia e morta sob tortura. Um grupo de assistentes sociais jesuítas apresentou uma queixa criminal contra o delegado, com o apoio dos moradores do *jhuggi*. Dois *sikhs* que tinham sido ativos em seu apoio ao assistente social haviam sido arrastados para a rua e queimados vivos pelo oficial de polícia e por algumas pessoas que o acompanhavam".

24. Houve também um caso relatado de um policial *sikh* da área que foi queimado até a morte, mas não pudemos rastrear a família.

Houve numerosos assassínatos nas quadras C e F que não pudemos investigar. Como disse anteriormente, envolvermo-nos com a recuperação dos moradores do *jhuggi* em P1, mas inicialmente não tinhamos pesquisado as residências. A quadra P1 era um aglomerado de *jhuggis* nos limites da colônia, com um parque e uma rua larga dividindo as moradias em *pucca* dos *jhuggis*. O escadouro de Nanjoi, que dividia do outro lado, havia um canal de esgoto, o escadouro de Nanjoi, que dividia Sultarpuri de um *jhuggi jhopdi* em Mangolpuri. Os moradores do *jhuggi* na quadra P1, tanto hindus quanto muçulmanos, asseguraram aos *sikhs* que viviam entre eles que estavam protegidos a todo custo. Nos dias P e Z de novembro, enquanto multidões agressivas rondaram a vizinhança, por vezes acompanhadas de policiais, os *sikhs* da quadra estavam escondidos nos *jhuggis* de seus vizinhos. Na noite do dia 3, um jipe da polícia havia circulado anunciando um toque de recolher e amagando os moradores dos *jhuggis* de que, se continuassem escondendo os *sikhs*, todo o conjunto seria incendiado, já que era ilegal esconder os *sikhs*. Assustados com essas ameaças aos vizinhos e sentindo a obrigação moral de não lhes ameaçar as vidas, os *sikhs* decidiram correr em direção ao canal de esgoto que dividia a colônia de Mangolpuri. Alguns esperavam se esconder nos campos, mas a polícia os seguiu e os alvejou. Mais tarde foi afirmado pelo delegado que se tratava de artuacéiros que tentaram desahar o toque de recolher. Embora estimativas precisas não sejam possíveis, pelo menos vinte pessoas morreram nessa carnificina.

Houve também assassínatos ocasionais. Por exemplo, o homem de uma casa de *pucca* na quadra P, motorista de *scoter*, havia se escondido em uma casa abandonada junto com seus três filhos. Uma multidão, em meio à qual a viva e suas filhas reconheceram alguns de seus vizinhos imediatos, encharrou a casa com querosene e a incendiou, depois de desahá-los a sair". Não pudemos descobrir nenhum histórico de conflitos anteriores. Essas e outras mortes semelhantes, distantes de qualquer padrão claro, aconteceram no final, ou seja, em 3 de novembro. A única interpretação que posso oferecer é que inimidades prévias se entrelaçaram ao evento. A suspensão das restrições comuns escancarou o contexto social e permitiu que as pessoas agissem de maneiras que, de outra forma, não seriam viáveis. Era como se a violência oferecesse a possibilidade de intervir em problemas de longa data e resolvê-los de uma só vez.

Encontrei outros três casos desse tipo de acerto de contas, dos quais relato apenas um. Foi repetidas vezes instada por uma mulher para visitá-la no *jhuggi*,

25. Este caso é discutido em maiores detalhes no Capítulo 10.

onde morava seu irmão, que ficava em um assentamento extremamente populoso perto de um esquadouro de esgoto, a cerca de três quilômetros de distância de sua casa conjugal. O marido dessa mulher havia sido dado como desaparecido. Durante muito tempo hesitei em ir lá porque ela insistia que eu tinha de ir sozinho, e estava com medo de que isso pudesse ser uma armadilha para uma emboscada que me fizesse ou mesmo matar²⁶. Um dia, porém, acabei por ceder e fui ao *jhuggi*, onde ela me disse que seu marido não estava morto ou desaparecido, mas escondido. Ela disse que tinha um relacionamento clandestino com outro homem, e eles tiveram muitas brigas por causa disso. Vendo que tantos *sikhs* estavam sendo mortos durante os tumultos, seu marido provavelmente teve a oportunidade de matar o amante da *cônjuge* e fugiu para evitar suspeitas. Ela estava com medo de denunciá-lo à polícia porque a família de seu amante não poderia reclamar uma compensação e se voltaria contra ela, e a família de seu marido poderia também "liquidá-la". Ela queria meu conselho — eu não podia dar nenhum.

VIOLÊNCIA E O SUJEITO LOCAL

Alguns trabalhos influentes sobre os padrões e processos de tumultos olham para o local como um *exemplo* de processos mais amplos. Stanley Tambiah, em seu trabalho sobre múltiplos, toma distribuições étnicas em vários lugares (Karachi, Dêlhi, Colombo) e em diferentes períodos para chegar a uma teoria geral da violência coletiva. Assim, a incidência de um distribuído étnico ou sectário serve para Tambiah de exemplo desses processos mais amplos que ele chama de *focalização e transvalorização* para explicar a trajetória dos distribuídos do local para o nacional, por um lado, e *nacionalização e provincialização*, por outro, para explicar os processos opostos pelos quais "questões de proporções nacionais em centros locais têm sua manifestação dispersa e fragmentada em espaços locais em termos das *clivagens* desses lugares". Essa tentativa de generalização é, em muitos aspectos, parte de uma linguagem por meio da qual se busca entender ideias de escala, em que o local representa algo menor e a nação algo maior. Conceitos semelhantes foram usados para entender a relação entre as chamadas pequenas e grandes tradições, como é o caso dos termos *universalização e provincialização*. Assim, por devo dizer que o capanga de X me ameaçava com particular violência, e isso pode ter contado minado minha percepção desse pedido.

exemplo, Tambiah fala de como os conflitos locais crescem gradualmente em uma avalanche rotulada de "revoltas étnicas"²⁷. Minha visão do local é muito mais próxima da ideia de Appadurai do local como estrutura de afeto do que algo contido no nacional em uma relação contigente-contido²⁸. Os processos identificados por Tambiah, que vemos a trajetória em termos de movimentos de escala — dos menores para os maiores e dos maiores para os menores — não capturam o afeto específico da *violência*. Parece-me que temos de prestar muita atenção às manétras específicas pelas quais a linguagem, na qualidade de portadora de uma força perlocutória, transforma os conceitos cotidianos em armas letais.

Voltemos mais uma vez aos registros do discurso²⁹ enquanto a multidão leva ao palco público cenas de violência nas ruas de Sultampur. Primeiro, havia o registro de castas, como nas referências maliciosas feitas pelos *sikhs* à posição dos *chamars* como a de coletores de sobras e comida suja, ou na bravata orgulhosa do *pradhan* de que os *chamars* nem sabiam como empunhar uma arma. Embora possa parecer que esse registro indique relações reais de casta na vida cotidiana — parte do *habitus*, por assim dizer —, seria arriscado confiar apenas nessas formas discursivas. Na vida cotidiana, os *sikhs* não ocupavam posições de patronagem das castas superiores que teriam colocado os *chamars* em relação de clientela consigo, nem as relações nessa vizinhança urbana eram geralmente estruturadas por um tipo *jajmani* tradicional de relações. Assim, a indiretamente das castas aqui promulga ideias sobre o *status* das castas em abstrato, e não em relação às trocas vividas de comensalidade ou especializações ocupacionais. Em segundo lugar, havia as referências às mercadorias adquiridas no Golfo, que significavam a riqueza dos *sikhs*. Estas eram exibidas sob a forma de roupas importadas, televisores e gravadores. Os tumultos e a pilhagem criaram uma capacidade, adquirida por meio da violência, de fazer com que outros corpos falassem por intermédio dessas mercadorias. Assim, no primeiro mês de meu trabalho de campo, às vezes encontrava grupos de rapazes da rua *chamar* que pareciam ir ao ver roupas ou joias que haviam saqueado das casas *sikhar* e que agora eram desahado-

27. S. Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, p. 266.
 28. A. Appadurai, *Modernity at Large*.
 29. Embora, estritamente falando, o registro se refira a variações na linguagem natural em relação à morfologia social, como classe social ou ocupação, eu o uso aqui para indicar que não é o vocabulário, mas as cadeias de palavras que mostram o imaginário social de grupos aos quais os falantes se declararam pertencentes. Assim, *casta, nação ou mundo global* não são termos indiciais.

- 30. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.
- 31. O uso do pronome masculino é deliberado e apropriado aqui.
- 32. Este é o famoso problema das muitas mãos em que a agência individual se torna difícil de fixar – por isso os funcionários mais baixos de uma organização não transformados em bode

ocupam os postos mais baixos na hierarquia de poder”. No caso de Sultampur, a não apenas nela) que a culpabilidade seja frequentemente atribuída àqueles que muitos funcionários foram transferidos e novos titulares foram encarregados da tarefa de restaurar a paz na cidade. Faz parte da cultura burocrática na Índia (e matico em Delhi, houve repetidas exigências feitas ao governo para que conde- À medida que o trabalho das organizações voluntárias tornou-se mais siste- da quadra 42. O contexto cambiante dessa conversa foi o que se segue.

go um exemplo disso a partir de uma conversa que tive com alguns dos moradores aos perpetradores e participantes dessa violência vivida como um carnaval. Ofere- sujeito, e não a realização dele”, que foi final e tragicamente desvelada, mais tarde, em que dominaram completamente as ruas. O que vemos, então, é a subversão do de Sultampur de alguma forma transcenderam o local durante aqueles poucos dias so como uma subjetividade “sob correagem” na qual os públicos criados nas ruas- cionadas com os mais altos escalões da política nacional. Eu gostaria de pensar nis- como cada superior, participantes de uma economia global, e intimamente rela- meio de um imaginário no qual as multidões se construíram simultaneamente da multidão pode ser entendida apenas como fuga do ordinário, concretizada por Todos os três registros discursivos me levam a acreditar que a subjetividade comunidade imaginada, pensada por Anderson”.

o modo pelo qual as formas discursivas podem expandir a comunidade, mas isso não superou o homogêneo tempo vazio da nação como na noção de nação como para reivindicar intimidade com os mais altos escalões da política nacional mostra camadas mais pobres e oprimidas da sociedade urbana terem imposto a violência c, portanto, construindo-se como os verdadeiros filhos da nação. O fato de as ordem como “Você matou nossa mãe”, referindo-se à senhora Gandhi como mãe a vingança imposta pelos pobres não sobre os ricos, mas sobre as distorções nas relações cotidianas tomadas possíveis pelos processos de migração transnacional. O terceiro registro foi levado ao palco público pela multidão em palavras de ramente usadas por suas mulheres. Eles zombavam dos homens *sikhkar* – Onde está o *ainth* (orgulho, arrogância) de suas mulheres agora? Pode-se pensar nisso como a vingança imposta pelos pobres não sobre os ricos, mas sobre as distorções nas relações cotidianas tomadas possíveis pelos processos de migração transnacional.

Passados seis meses desses eventos, outro jovem da mesma quadra um dia me parou e disse: “Irmã, você está fazendo muito para ajudar os *sikhkar* – por que você não faz algo por nós? – também somos pessoas pobres. O governo agora está dando empregos e compensando os *sikhkar*, mas saímos de mãos vazias”.

Ambas as conversas me mostraram que as performances teatrais da violência criavam uma subjetividade que não podia ser levada adiante no tempo. Isso nos convida a repensar a maneira como postulamos sujeitos antropológicos, pois não podemos presumir com frequência que os sujeitos estão de posse do conhecimento que estão encenando. Na famosa formulação de Lévi-Strauss, a lógica do mito se inscreveu no sujeito falante, mas foi difícil fazê-lo em seus modelos estruturalistas de mito ou parentesco”. É bem sabido que, quando solicitados a explicar por que eles estão fazendo o que fazem em performances rituais, os informantes podem acabar inventando uma racionalização ou recorrendo à tradição consagrada pelo tempo, como se isso constituísse uma resposta.

Os sujeitos criados em bairros de baixa renda, cujos corpos carregam as marcas das operações do Estado, são similarmente conciliados como se agissem sem saber? De fato, muitos conceitos antropológicos, como o do *habitus*, trabalham com a noção de ocultação: diz-se que as condições sob as quais o *habitus* foi produzido estão ocultas de seus sujeitos, quase como uma condição para que as práticas sejam realizadas”.

33. Não digo isso como uma crítica, pois acredito que existem muitos contextos em que não é muito útil procurar pela agência, ou em que a sociedade se apresenta como já feita. No entanto, a questão permanece aberta.

34. Por exemplo, falando de práticas, Bourdieu diz: “Elas podem apenas, portanto, ser explicadas mediante a relação das condições sociais em que o *habitus* que as gerou foi constituído, com as ocupava. Cf. Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*.

judicial, e não de fracasso em relação à cultura de risco em organizações – de que Luhmann se expatriou para levar a culpa por falhas organizacionais, mas o contexto aqui é de culpabilidade

De fato, se persistimos na definição do sujeito antes de tudo mediante suas relações com o conhecimento, então temos de seguir no sentido de mostrar como o sujeito é constituído apenas por meio da perda. A exposição literária da Partição, como vimos no Capítulo 3, foi vista como a incapacidade das mulheres de encontrar uma mancha de contar sua história como parte da história da nação — mas em suas pequenas comunidades definidas pelas relações cotidianas, as mulheres foram capazes de redefinir-se mediante o trabalho de restauração que levaram a cabo. Assim, é preciso entender não apenas os temas da perda e da ocultação e a qualidade quase alucinatória da fala gerada nos tumultos, mas também os temas de como se pode mudar o olhar para o ato de habitar que decorre não do sujeito do saber, mas do sujeito empenhado no trabalho de costurar, de unir retalhos e artar relacionamentos na vida cotidiana. No início deste livro, abordei a questão do Estado e de como o movimento inaugural de independência foi imaginado como aquele em que os homens emergiram como maridos e pais, e as mulheres como aquelas que precisavam ser restituídas a suas respectivas comunidades. Essas imagens do Estado referem-se à violência fundacional; neste capítulo, vimos a violência afirmada pelo Estado. A imagem da lei agora se volta para a questão de como ela representa o Estado como um poder distante e que se colocou profundamente nos cantos e fissuras da vida cotidiana. Em certo sentido, o estado de emergência no momento da Partição foi dramaticamente visível. No caso da violência contra os *sifts*, o estado de exceção foi muito mais incorporado à vida cotidiana das colônias perifericas em Delhi. E para a tarefa teórica e etnográfica de tornar visível o funcionamento do Estado na zona da indeterminação que me volto no próximo capítulo.

condições sociais em que é implementado, ou seja, por meio do trabalho científico de realizar inter-relação desses dois estados do mundo social em que o *habitus* tem lugar em sua performance, enquanto o esconde na prática e pela prática" (Bourdieu, *The Logic of Practice*, p. 56).

A Assinatura do Estado O Paradoxo da Illegibilidade

Formulações recentes sobre as genealogias do Estado inspiraram-se na discussão de Benjamin sobre a oscilação entre a fundação da lei e a violência que a mantêm e, especialmente, seu achado sobre os modos pelos quais a forma jurídica se descola do que deveria "representar". Se, por um lado, essa abordagem tem sido extremamente produtiva ao mostrar a importância dos estados de exceção como dentro ou fora da lei, por outro também tendeu a apresentar a soberania como uma relíquia espectral de uma teologia política do passado. Propenho, em lugar disso, que, quando vemos o modo como a autoridade do Estado é tomada letra e ganha corpo nos contextos de violência dos bairros de baixa renda de Sultampur que descrevo, surge-nos um Estado que não se caracteriza nem como uma organização puramente racional-burocrática, nem simplesmente um feiço, mas como uma forma de regulação que oscila entre um modo racional e um modo mágico de ser. Como entidade racional, o Estado está presente na estrutura de regras e regulamentos incorporados na lei, bem como nas instituições que a implementam.

Do ponto de vista das pessoas com quem trabalhei, a lei é o signo de um poder distante, mas irresistível, trazido à estrutura da vida cotidiana pela representação e execução de suas regras na forma de rumores, fofoca, zombaria e tumultos também procuraram a lei como recurso para buscar justiça, embora subdessem que seu uso é repleto de incertezas e perigos. Como argumentarei,

W. Benjamin, "Critique of Violence", em *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*.

ligam a intenção à presença da pessoa em atos de fala e ao alho de uma assinatura na escrita, apontam a força do rompimento que é inerente ao próprio ato de escrever". Assim, se o signo escrito se desprende do contexto por causa dos aspectos contraditórios de sua legibilidade e iterabilidade, isso significa que, uma vez que o Estado institui formas de governança por meio de tecnologias de escrita, ele simultaneamente institui as possibilidades de falsificação, imitação e as performances miméticas de seu poder. Isso, por sua vez, traz todo o domínio de equívocos e desculpas por parte do Estado para o âmbito do público. Uma das observações metodológicas que se segue disso é que, para estudar o Estado, precisamos deslocar o olhar dos lugares óbvios em que se espera que o poder resida para as margens e recessos da vida cotidiana em que tais equívocos se tornam observáveis. Há, é claro, um paradoxo aqui, pois é no campo da ilegibilidade, do equívoco e da desculpa que se lê como o Estado se apresenta reencarnado em novas formas. Enquanto Tauszig fala da recarga espasmódica, da circulação de poder entre os mortos e os vivos, o Estado e o povo, eu gostaria de começar por certas inscrições.

DOIS EXEMPLOS

Permitam-me, antes de tudo, descrever os dois tipos diferentes de documentos que encontrei durante o meu trabalho entre os sobreviventes em Sultampur após o assassinato da senhora Gandhi. Julguei esses documentos intrigantes. O primeiro era um típico boletim de ocorrência (B.O.) [na Índia, FIR – *First Information Report*] que muitos sobreviventes apresentavam nas delegacias depois de os tumultos terem sido controlados em Mangolpuri e Sultampur. O segundo era o acordo de divórcio feito pela casa *panbhayat* nessas localidades para formalizar o "divórcio" entre uma viúva e seu falecido marido – devidamente executado em papel timbrado. Revisito a cena dos tumultos nesses dois lugares depois do assassinato da senhora Gandhi e a maneira como me deparei com esses documentos. Uma

6. Utilizo a ideia de escrever para sugerir modalidades diferentes da dominação textual na performance da autoridade da parte do Estado, como em B. Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in an Islamic Society*.
7. M. Tauszig, *The Magic of the State*.
8. A palavra significa literalmente "a assembleia de cinco" e refere-se aos poderes legislativos e de adjudicação investidos na aldeia ou nos anciãos das castas.

por meio dessas práticas particulares o Estado adquire uma presença na vida das comunidades que chamo de mágica. Uso a noção de mágica aqui não para sugerir que o Estado engana a população, noção de que Fernando Coronil se vale com grande efeito em seu estudo recente sobre o Estado na Venezuela; Em vez disso, gostaria de apresentar quatro premissas específicas a esse respeito.

Em primeiro lugar, a magia e não das ficções do Estado. Em segundo lugar, as forças mobilizadas para a excitação da magia não são transparentes. Em terceiro lugar, as práticas mágicas estão estreitamente alinhadas às forças de perigo devido à combinação de obscuridade e poder. Finalmente, comprometer-se com a magia é colocar-se em uma posição de vulnerabilidade. Embora eu espere apresentar as modalidades pelas quais o Estado na Índia está suspenso entre uma presença racional e uma presença mágica, a etnografia, mesmo em seus momentos dramáticos, repousa sobre as práticas cotidianas. É por essa razão que, em vez de pautar-me pelos rituais de Estado, pelo teatro do *kitsch* ou pelas paródias grotescas do funeral duplo, como descritos por Tauszig, compreendo o espetáculo como coisa fundamentalmente, apesar de tudo, nas rotinas da vida cotidiana. É aqui que me vejo propondo que a ideia de assinatura, vinculada às tecnologias de escrita do Estado, pode ser útil para captar esse duplo aspecto do Estado.

ESCRITA E ASSINATURA

Devemos a Jacques Derrida a ideia de que a escrita esteja ocorrendo em um contexto nunca totalmente saturado; Derrida argumentou enfaticamente que, na compreensão da escrita, precisamos ir além do entendimento usual de escrever como extensão da comunicação oral. A escrita, em sua concepção, não é apenas um meio de se comunicar com pessoas ausentes, mas, de forma mais importante, um questionamento do próprio modelo de linguagem como sistema (ou apenas como sistema) de comunicação. As críticas de Derrida à intencionalidade, que

2. E Coronil, *The Magic State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*.
3. Estou perfeitamente ciente da ideia de que algumas ficções pertencem à vida, mas uso a ideia de magia porque ela ressoa, de certa forma, com as representações que encontrei no processo de trabalho de campo entre os bairros de baixa renda em Delhi.
4. M. Tauszig, *The Magic of the State*.
5. J. Derrida, "Signature, Event, Context".

vez que descrevi a cronologia dos tumultos no capítulo anterior, trago ao leitor algumas cenas que exemplificam o modo como os sobreviventes tentaram reclamar justiça ao Estado, bem como o modo como o quadro da lei se fazia presente nas atividades dos policiais do subdistrito.

Depois de três dias de assassinatos e saques, os distúrbios foram parcialmente controlados, e alguns dos sobreviventes em Mangolpuri e Sultampur, que foram transferidos para campos de resgate na cidade, reuniram coragem suficiente para ir à delegacia de polícia para registrar ocorrência contra aqueles que saquearam suas propriedades ou mataram membros de suas famílias. O objetivo era mais o de obter comprovação oficial de que esses eventos haviam de fato ocorrido e que eles haviam sido afetados por eles do que por qualquer esperança de que os perpetradores fossem capturados ou punidos, uma vez que os sobreviventes estavam bem cientes da cumplicidade da polícia nos tumultos. O policial de plantão na delegacia insistiu em ditar as sentenças que emolduravam o boletim de ocorrência⁹. As sentenças-padrão que emolduravam o B.O., escritas em hindi, eram as seguintes¹⁰:

Em 31/10/1984, devido ao fato de a primeira-ministra da Índia, a senhora Indira Gandhi, ter sido cruelmente assassinada por seus dois guardas de segurança, o povo de Delhi, capital da Índia, enfurecido, envolveu-se em atividades ilegais de incêndio criminoso, saques e assassinatos em massa. Vários *gurdwaras*, famílias *sikhs* e suas lojas foram saqueadas. [Dinank 31.10.84 ko Bhattar sarkar ke pradbhramantri Shrimati Indira Gandhi ki unke do suraksha karmachariyon dwara nirnam hatya karne ke karan Bhattar ki najahani Dilli mein janta mein bhari rosh hone ki vajah se kai sthanon par janta mein majma khilje kanoon banakar agyan, lootmar va katle nam kya, vibhin Gurdwaron Sikh gharon va unki dookanon ko loot liya].

9. Para as práticas normais no arquivamento de boletins de ocorrência em delegacias de polícia, cf. V. Das e R. Bajwa, "Community and Violence in Contemporary Punjab".
10. O formulário usado para registrar o boletim de ocorrência que eu registro aqui foi utilizado em muitos casos nos documentos que muitas pessoas me mostraram, embora eu não possa garantir que esse formulário tenha sido usado em todos os casos. Vinda Grover argumentou que a ideia de uma "turba" e produzida pela suspensão de procedimentos ordinários de investigação do policiamento prescritos no Código Processual Penal. Cf. V. Grover, *Quest for Justice: 1984 Massacre of Sikh Citizens in Delhi*. Pratiksha Baxi oferece uma análise detalhada das decisões dos tribunais de apelação para mostrar como a noção de multidão é produzida em juízos judiciais e leva a uma jurisprudência na qual a agência individual é suspensa, produzindo a ideia de um sujeito coletivo. R. Baxi, "Adjudicating the Riot: Communal Violence, Crowds and Public Tranquility in India", *Domains*, vol. 3, 2007.

Fazia-se, então, o B.O. específico, enumerando os nomes dos membros da família que foram mortos ou mutilados e a propriedade saqueada ou destruída. Como pode ser, então, que as sentenças que emolduravam o B.O. usassem uma linguagem que atribuía certa subjetividade às multidões, argumentando que afinal, as vítimas estavam bem conscientes do fato de que as multidões haviam sido lideradas ou organizadas por políticos locais e estavam sob o comando do oficial local da delegacia. Primeiro, quando alguém havia dito aos agentes do poder local (*dahals*, como eram conhecidos na localidade) que seria difícil para eles reivindicar qualquer compensação por danos e perdas sem prova legal. Na delegacia, a primeira parte do B.O. era ditada a eles. Era-lhes dito que uma queixa não seria registrada sem essa declaração formal. Tais modos estereotipados de registro de reclamações são rotineiros em delegacias de polícia e são muitas vezes orientados pela imaginação de como o caso seria apresentado em um tribunal de justiça. Nesse caso, porém, uma expressão como *katle nam* (assassinatos em massa) sugere a evocação de uma imagem histórica do caos em que excêtricos invasores mararam populações locais em massa. O que assombra neste caso é que esses mesmos boletins de ocorrência, que codificavam o que se poderia chamar de mentira do Estado, também eram exigidos por outras organizações envolvidas em trabalhos de assistência como prova do *status* de vítima dos reclamantes. Por exemplo, até mesmo os comitês dos *gurdwaras*, que ofereciam pensões às viúvas das vítimas, exigiram os B.O.s como prova de que o marido de uma mulher havia morrido combativa com o Estado e que tinham evidência direta da criminalidade desse¹¹ acabaram sendo puxados para sua força gravitacional por meio da circulação de documentos produzidos por seus funcionários.

O segundo exemplo que quero tomar é dos documentos conhecidos na comunidade como *talagamas* (títulos de divórcio). Estes foram executados pela casa *panchayat* dos *siglikars* em papéis judiciais timbrados. Eles registravam o acordo entre a família natal de um homem que morrera nos tumultos e sua viúva no sentido de que eles dividissem igualmente a compensação recebida do gover-

11. Entre os vários relatórios produzidos por organizações de direitos civis, especialmente PUDR e PUCI, *Who are the Guilty?*, por evidência da cumplicidade de vários políticos e da polícia nos tumultos.

Percebo que o termo *comunidade* aqui pode dar a impressão de que estou estabelecendo uma oposição binária entre Estado e comunidade. Espero que esteja bastante claro nas minhas descrições que a vida da comunidade estava completamente enredada às formas de governamentalidade postas em operação depois dos tumultos. No entanto, é importante ter em mente que as formas de governamentalidade são, elas mesmas, instituídas por meio do contato intermitente e esporádico, em vez de um sistema pan-óptico de vigilância eficaz. O Estado também não está lidando com indivíduos isolados. Os bairros urbanos, especialmente nas periferias da cidade, são formados por migrantes com fortes redes de parentes e casa, de modo que um parente passa a ocupar casas contíguas instaladas em terras que tanto foram concedidas sob diferentes planos governamentais quanto simplesmente ocupadas por eles. Essas condições materiais permitem que certas formas de comunidade sejam recriadas; porém sua manutenção depende da entrada em diversos tipos de negociação com agentes do Estado, como policiais ou inspetores. A habilidade das comunidades que vivem nesses bairros de proteger suas casas da demolição ou do assédio, mesmo aquelas construídas ilegalmente, depende de suas negociações com esses agentes — ponto que elaborei nas últimas partes deste capítulo.

LEI A LEI

Permitam-me retornar à devastação dos tumultos em uma das ruas de Sulitarpunt. Como argumentei no capítulo anterior, as variações no padrão espacial dos tumultos são mais bem compreendidas em termos da ancoragem das hostilidades locais nos eventos nacionais, mas o que me interessa aqui é como os perpetradores evocavam a imagem da lei. A interpretação dos acontecimentos enquanto se desdobravam em suas ruas não era de fácil decifração para as vítimas, pois a distinção entre o legal e o ilegal era tão obscura em sua vida cotidiana que não conseguiam ler de fato o que se passava. Os relatos oferecidos pelos sobreviventes sobre a violência das multidões reunidas e acompanhadas por um policial, o delegado, estão gravados em minha memória. Como afirmei anteriormente, a interação entre os

12. Agradeço a Peter Geschiere por este ponto.

no. Sob esse acordo, os pais do homem morto concordavam em dar um "divórcio" à sua viúva. Como veremos no próximo capítulo, por causa do costume do casamento levítico nessa comunidade, havia uma forte pressão sobre a jovem viúva para se casar com um irmão do homem morto, caso este estivesse disponível. A decisão do governo de conceder uma indenização às viúvas pelo falecimento dos maridos fez com que muitas jovens pudessem ter acesso independente à renda em dinheiro. Além disso, os comitês *gurudhara* instituíram uma "pensão" para as viúvas, análoga ao que uma viúva recebe do governo caso seu marido morra no cumprimento do dever, como na guerra ou em um acidente. Do ponto de vista da comunidade, o herdeiro legítimo de um homem morto era seu co-herdeiro — isto é, um pai ou um irmão. Mesmo a mãe de um homem, dizia-se, tinha um direito moral mais forte do que sua viúva ao dinheiro concedido em compensação por sua morte. Havia, portanto, considerável tensão na comunidade em torno do conflito entre as normas derivadas de sua concepção de herança e as normas do Estado. Buscou-se uma solução sob forma de um compromisso, de modo que, se uma viúva se recusasse a casar com o irmão do falecido marido ou outro parente adequado, ela receberia um "divórcio" após a divisão da compensação entre o pai do marido e ela mesma, para que as reivindicações mútuas entre ela e o parente não chegassem a um termo. Não pude comparar a nenhuma das reuniões dos *panchayat* porque eram realizadas à noite e havia um ar de clandestinidade em torno desses encontros. Além disso, em razão das várias ameaças que recebi por parte dos que estavam envolvidos na violência, seria uma estupidez arriscar-me a ir à área quando as reuniões fossem realizadas. Fiquei, então, ainda mais interessada ao saber que, mesmo ao chegar a um consenso de ordem comunitária que violava as injunções do Estado, era-lhes preciso evocar a autoridade do Estado. Igualmente acachapante é o fato de que eles tentavam tornar suas decisões "legais", evocando a autoridade do próprio Estado que foi o perpetrador do erro.

Espero que esses exemplos mostrem o modo pelo qual o Estado está presente na vida da comunidade — sua suspensão entre uma entidade racional-burocrática e uma entidade mágica. Como entidade racional, ele está presente na estrutura de regras e regulamentos: os costumes comunitários são feitos para parecer válidos à sombra dessas regras e regulamentos. Mas suas qualidades mágicas são visíveis na presença misteriosa que alcança na vida da comunidade, mesmo nos momentos em que a comunidade desafia o Estado — e como se a comunidade tivesse sua própria existência a partir de uma leitura particular do Estado.

dois *pradhans* foi descrita por muitos como o ponto de virada, quando a violência passou da agressão verbal e do apedrejamento para a matança.

Vale a pena recordar aqui uma de suas formas de enunciação. Enquanto a multidão arçava fogo ao *pradhan* e a seus filhos e as pessoas que estavam morrendo pediam água, o delegado anunciava aos berrros que se alguém ousasse sair e interferir na lei (*kanoon ke khilaf kisi ne hath uthaya* - literalmente, "levantar a mão contra a lei") seria morto a tiros. Gostaria de relembrar também o caso dos moradores do *jhuggi* de outra rua, a 11, localizada no limite da colônia, com um parque e uma rua larga dividindo as residências de *pucca* da quadra a *jhuggi*. Nos dias 1º e 2 de novembro, quando multidões agressivas, às vezes acompanhadas de policiais, percorriam a colônia, os *sikhs* da quadra se escondiam nos *jhuggis* de seus vizinhos. Na noite do dia 3, um tipo policial havia anunciado um toque de recolher e ameaçado os moradores do *jhuggi* de que, se eles continuassem a esconder os *sikhs*, todo o seu conjunto seria incendiado, uma vez que era ilegal escondê-los.

Os exemplos mostram como as práticas documentais do Estado, por um lado, e os enunciados que o corporificam, por outro, adquirem vida nas práticas da comunidade. É a iterabilidade da escrita, a citabilidade de seus enunciados que permite que surja toda uma esfera de práticas sociais que, mesmo resistindo ao Estado, o reproduzem em novos modos. A circulação de palavras como "lei" durante os tumultos e o fato de que multidos foram conduzidas em vários casos por um policial mostraram as linhas borradas entre a lei e sua violação. Ao recordar os acontecimentos de 1º de novembro, as pessoas declararam repetidamente que não estava claro se os *sikhs* seriam punidos pelo crime cometido em nome da comunidade. Embora muitos protestassem que nada tinham a ver com o crime, sua responsabilidade legal pelo ato nunca lhes foi muito clara. Assim, mesmo a questão de a qual comunidade eles pertenciam estava ligada à sua leitura da lei. Eles faziam parte da comunidade *sikhikar* local, que não tinha conexões com o movimento militar, ou agora se considerariam parte da comunidade *sikh* maior, que eles acreditavam ser, de certa forma, responsável pelo assassinato? A presença do delegado em uniforme, a evocação da "lei" (se alguém se arrever a levantar a mão contra a lei), fez o Estado presente precisamente onde a sua ausência como uma entidade governada por regras era mais evidente. A voz do policial evocando a autoridade da lei quando a lei estava claramente inoperante era o que anunciava a presença espectral do Estado. É essa *illegibilidade* do Estado, a impossibilidade de leitura de suas regras e regulamentos, bem como a localização da legitimidade de instituições costumeiras, como a casa *panchayat*, em sua capacidade de replicar as

práticas documentais do Estado, que possibilita que a oscilação entre o racional e o mágico se torne a característica definidora do Estado nessas margens.

A VIDA DO ESTADO

Os exemplos que dei podem sugerir que estou fazendo uma distinção nítida entre os funcionários do Estado e os membros de uma comunidade para os quais o Estado é ilegal. Na verdade, meu argumento é que para muitos dos funcionários do Estado as práticas do Estado são consideradas ilegíveis. Não conseguiram discutir o delegado sobre seu próprio papel na carnificina, então me volto para outras cenas".

Fiz entrevistas com outros policiais sobre seu papel nas operações de contrainsurgência no Punjab, e considerei que seu modo de falar sobre seu papel na manutenção da lei estava completamente atravessado por ambivalências. Em vez de falar como envolvidos na implementação de regras e regulamentos, houve ocasiões em que eles falaram como se incorporassem diretamente a lei. Considero que é o modo complexo de entrelaçamento entre Estado e comunidade que os faz agir como se fossem corporificações diretas dele, especialmente em relação à canalização das energias dos mortos. Aqui estão trechos de uma entrevista com um policial veterano, o senhor Tej Singh¹⁴, que esteve diretamente envolvido em operações anti-insurgência no Punjab. O mesmo policial foi morto a tiros por um de seus próprios subordinados. Tratei um breve relato da narração desse evento por outro policial mais adiante. Tenho de ser cuidadosa ao dar datas e locais precisos em razão das condições de anonimato sob as quais tal informação foi oferecida.

Tej Singh estava lotado em Amritsar, um dos centros da militância *sikh*. Durante a Operação Estrela Azul, ele fazia parte da equipe que havia cercado o templo e foi encarregado de dar cobertura ao exército quando este chegou ao local. O exército e a polícia sofreram pesadas perdas na operação, mas ele não guardava

14. Dado que auxilié a Comissão do Povo e a Comissão de Polícia na coleta de evidências e ajudei a obter a indenização das vítimas, preenchendo sua papelada junto com as ONGs que trabalham nessa área, o policial poderia facilmente me identificar. Além disso, na atmosfera de medo e suspeita, qualquer tentativa de falar com os policiais locais poderia ter causado medo a todos os sobreviventes. Os nomes dos policiais são fictícios. Embora não haja nenhuma mancha de eu reconhecer diretamente a ajuda deles nesse estudo, quero expressar minha profunda gratidão aos policiais e advogados que me ajudaram.

ressentimento em relação aos riscos que fora levado a aceitar. Na verdade, ele recusou qualquer discussão sobre a operação real, descrevendo, em vez disso, um pequeno evento local na delegacia de polícia, cerca de uma semana antes da Operação Estrela Azul. Ele falava em punjabi, vez por outra se valendo de frases em inglês. Eis como descrevia a atmosfera na delegacia nesses dias tensos e a visita de um astrólogo que regularmente oferecia conselhos informais:

O pandit chegou à delegacia de polícia... ele costumava vir buscar algum dinheiro, e nós pedíamos que ele predissesse o futuro. Então eu disse: "Panda, olhe para a minha mão e me diga o que vai acontecer". Ele estudou a palma da minha mão e balançou a cabeça, colocando as mãos nos ouvidos e disse "parly, parly" [referindo-se à inundação mencionada em textos sagrados hindus que traz ao fim uma era no ciclo do tempo]. Eu disse: "Rare com essa bakbak [olice]... diga-me o que você vê". Ele disse: "Sahib, duniya khatam ho jayegi par tu bachuga" ["Sahib, o mundo chegará ao fim, mas você sobreviverá]. Quando eu estava em pé no terraço de uma casa na rua dando cobertura e balas estavam vindo de todas as direções, uma passou raspando pelo meu capacete, e eu lembrei do pandit.

Essa vinheta mostra, de maneira pontual, como os policiais podem ser encarregados de implementar as regras e regulamentos do Estado, mas não deixam de ser membros de mundos locais com seus próprios costumes e hábitos. A visita semanal do astrólogo à delegacia de polícia quando eles estavam no meio de operações extremamente arriscadas é descrita com um senso do absurdo, mas aponta para esses tipos de conexões. O próximo exemplo, no entanto, mostra como os imperativos locais, nos quais a racionalidade do Estado está inserida, levaram Tej Singh a experimentar a corporificação direta desses discursos contraditórios, que incluíam referência à localidade e à casa. Nessa entrevista, ele estava refletindo sobre o movimento militar e sobre seu próprio senso como policial pertencente a uma casa anteriormente "intocável"¹⁶:

15. Pandit é uma subcasta bramane, mas, ao contrário de muitas outras regiões da Índia, os bramane não gozam de um status elevado no Punjab. Eles são considerados dependentes das castas poderosas de proprietários de terras. Embora sua pureza não seja questionável, elas são mais figuras de divertimento do que de reverência. Neste caso, o pandit era um metro astrólogo e quimomante. Panda é uma forma de tratamento. Esta é a minha tradução da descrição de Tej Singh.

16. Formas de civilidade e exigências legais na Índia não permitem o uso de termos como "intocável" em relação aos *chamars*, por causa de suas conotações estigmatizantes. Embora na maioria dos contextos eu tivesse usado um termo que fosse oficialmente aceito como *casta registrada*, ou um que fosse cunhado por essas castas – *dalit* –, aqui estou usando os termos que o próprio

Conhecemos esses garotos... sabemos que há alguns para quem o Calistão significa algo e outros para quem é uma ocasião para se entregar às bebidas alcoólicas, às drogas... também sabemos quem são os chefes que estão usando os jovens para realizar suas próprias ambições. Os líderes genuínos do movimento confiam em mim, embora eu também de lado opostos, mas esses outros tipos... eles realmente me temem. Por isso eles têm estado atrás do meu sangue. [Essa frase foi em inglês] Então, um dia, quando meu motorista e eu estávamos na estrada à noite, um caminhão começou a nos pressionar em alta velocidade. O motorista do caminhão fugiu depois de nos atingir; meu motorista entrou para o hospital por dois meses, mas ele se recuperou. Por algum milagre, eu escapei. Então, em coma. Eu sei quem eram aqueles veados... desculpe o linguajar. Meu motorista ficou

três meses depois, eu estava dormindo no gramado da minha casa. Meu oficial subordinado do se aproximou e sussurrou para mim que o homem que tinha planejado meu "acidente" foi pego em um encontro. Agora, eu sei que o correto é corrigi-lo à lei, mas também conheço esses veados... eles *comparam a lei* [com ênfase]. Disse ao meu subordinado que não esperasse até a manhã seguinte, mas que o trouxesse no escuro para esse grande parque público". Tomei um banho, coloquei um *kurta pajama* branco, bebi uma garrafa inteira de uísque e depois fui para o parque. Lá eu churei esse homem até ele implorar por misericórdia. Ele era um *jat* [alta casta, proprietário de terras]... eu sou um *chamar*, e eu me lembro dele fazendo brava uma vez, perguntando quando os *chamars* empunharam uma arma de forma independente?" Então, quando eu o espanquei, mostrei a ele que ele pode comprar as castas superiores na polícia e nos tribunais, mas não pode me comprar, este *chamar* de casta baixa.

Confesso que essa história me causou mal-estar – não porque não subdesse que esses encontros armados fossem de fato comuns, mas porque esse oficial de polícia tinha a reputação de uma integridade impecável, mesmo entre os militantes. Tendo surgido da humildade de casa dos intocáveis, ele foi amplamente respeitado em sua aldeia nos diferentes grupos de castas por seu carisma. Alguns meses depois dessas entrevistas, ele foi morto, e me disseram que os militantes anunciaram

Tej Singh usou com ironia requintada, porque grande parte da força de seu afeto seria perdida se eu substituisse esses termos por outros.

17. Oculto o nome do parque.

18. Observe a semelhança entre as formas de insulto impostas pelo *pradhan sikh* e a interna-lizada por Tej Singh. Insultos, quer proferidos no decorrer de rumores, gritados durante um tumulto ou disputa pública, ou internalizados como na descrição de Tej Singh, constituem uma ruptura no nível da linguagem – as palavras tomam peso que as distingue de um uso puramente referencial. Cf. J. Lacan, "I've just been to the butcher", em *The Psychosis: The Seminars of Jacques Lacan, Book III*.

uma interrupção informal das hostilidades por dois dias após sua morte, para que o funeral pudesse ser conduzido sem nenhum contratempo. Ironicamente, ele morreu não como havia antecipado – nas mãos de um militante ou sob as ordens da máfia –, mas por uma bala erroneamente disparada por seu próprio oficial subordinado.

A história que outro policial me contou mais tarde foi que um oficial conhecido, Sukkha Singh, foi destacado para infiltrar-se em uma das organizações de militantes. Sukkha se envolveu demais nos negócios e passou a receber drogas e dinheiro ilícito. Seja porque não queria acabar com o tráfico, seja porque se tornou ganancioso e começou a aceitar dinheiro para si mesmo, ele se tornou parte dessas transações. Como o policial me explicou, nunca se podia dizer com certeza que tipo de transações eram, pois as fronteiras entre o lícito e o ilícito são muito tênues. Em qualquer caso, Sukkha Singh foi notificado de que seria interrogado. Já que era muito próximo de Tej Singh, este lhe disse que ele estaria durante o interrogatório e que não tinha nada a temer. De fato, disseram-me que na noite anterior Tej ditava uma resposta por escrito às acusações que o policial enfrentaria. No dia do inquérito, um dos principais policiais encarregados do interrogatório pediu a Sukkha que entregasse seu revólver de serviço. E procedi-

mento de rotina exigir que um policial acusado entregue sua arma, e o revólver seria devolvido a ele depois que fosse inocentado de quaisquer acusações. No entanto, por alguma razão inexplicável, Sukkha perdeu completamente a calma. Ele respondeu com raiva: "Ninguém pede a Sukkha Singh para que entregue a arma", e puxou o gatilho, primeiro assassinando Tej Singh e em seguida a si mesmo. Os que estavam presentes tinham certeza de que o tiro não era para Tej, seu superior e amigo, mas Tej atravessou o caminho e foi acidentalmente morto a tiros. As últimas palavras de Tej foram "Sukkha nu?" – Sukkha... até você? Então houve confusão, o oficial de polícia me disse, com tristeza: talvez Tej Singh tenha morrido com o pensamento de que Sukkha Singh havia sido, enfim, comprado pelos militantes.

A versão da história que relato aqui não foi a que apareceu nos jornais ou nas versões oficiais. O policial que me contou essa história não a considerou excepcional. Ele afirmou que esse tipo de leitura errada acontecia com mais frequência do que se podia admitir. Assim, a ilegitimidade das regras e também as ações humanas que dão corpo a essas regras parecem fazer parte do modo como as regras são implementadas. Não é como se o modo de socialidade presente nas instituições de Estado estivesse baseado na clareza das regras e regulamentos e estes se tornassem

legíveis para os pobres ou analfabetos, mas sim que as próprias pessoas encarregadas de implementar as regras também têm dificuldades em lê-las.

Na próxima seção, abordo o problema da relação entre direito e regulação no contexto da ilegitimidade do Estado, com base em alguns trabalhos sobre a emergência na Índia em 1975, quando medidas draconianas foram tomadas para reduzir a população e limpar cidades, removendo moradores de favelas para a periferia. São esses os processos que trouxeram os *slumkars* para Sulthanput. Acompanho isso com exemplos de como processos similares operaram em outros bairros de baixa renda em uma variedade de contextos, mesmo quando a situação política parecia "normal". Embora isso possa parecer uma digressão, quero sugerir que os distúrbios não fazem nascer algo inteiramente novo. As colônias penitenciárias, nas quais os pobres passaram a ser "reasentados", são cenários da natureza arbitrária das regulamentações estatais, de modo que a expertise cotidiana do Estado é marcada por todo tipo de negociação entre os funcionários locais e os moradores. As políticas de habitação e de esterilização passaram a estar ligadas, é claro, por causa da administração especial da emergência e foram aplicadas com rigor especial em Delhi em 1975. Elas constituem um elo anterior na vida da população urbana pobre em sua relação com o Estado, e, embora essas políticas não estejam mais ligadas, é possível ver certas continuidades no modo de vigilância, que explorarei mais adiante. No imaginário popular, a emergência era conhecida como a época do *nasbandi* (esterilização). Esse período mostra com clareza como a política do corpo se encontra na intersecção entre lei e regulação.

A EMERGÊNCIA NACIONAL COMO TEMPO DA ESTERILIZAÇÃO

Emma Tarlo oferece uma excelente análise da maneira pela qual dois programas administrativos – o Programa de Reassentamento e o Programa de Planejamento Familiar –, que faziam parte das políticas habitacionais e dos serviços de planejamento familiar do Estado para os pobres, foram implementados durante a Emergência nacional¹⁹. O centro de gravidade, em sua análise, é a ecologia cotidiana do medo e da ganância por meio da qual os pobres acabaram sendo colaboradores nos programas coercitivos do Estado.

19. E. Tarlo, *Unsettling Memories*.

A Emergência foi um período em que todos os direitos fundamentais foram suspensos sob o argumento de que o país estava em vias de cair na anarquia. Foi também um período de pressão para obter resultados no programa de planejamento familiar na Índia, a Emergência foi amplamente considerada um período de crise em que o governo foi capaz de exercer controle limitado sobre a implementação dessas metas". Como na maioria dos programas coercivos e mal planejados, houve pressão em todos os níveis da hierarquia burocrática para produzir resultados, mas foram os escalões mais baixos da burocracia que suportaram o pior dessa pressão para atingir metas e produzir resultados. O autoritarismo do governo da senhora Gandhi nesse período e a destruição das instituições tornaram imperativo que a burocracia implementasse as políticas do governo, não de acordo com as regras e regulamentos, mas de acordo com a leitura dos desejos de seus superiores. O Estado era visto literalmente personificado na senhora Gandhi e em seu filho jovem, Sanjay Gandhi, que se tornou, como amplamente reconhecido, o centro extracostitucional do poder". Era de conhecimento geral que, em vez de ordens escritas, os burocratas recebiam ordens orais para implementar as políticas". Rumores sobre o destino daqueles que desafiaram essas ordens ou as implementaram sem maiores esforços deixaram os funcionários de baixo escalão extremamente preocupados por seus empregos. Então, por um lado, procedimentos burocráticos normais foram suspensos e, por outro lado, reconhecceu-se, de forma quase universal, que Sanjay Gandhi emergia como um importante centro de poder e que o embelezamento de Delhi e o controle do crescimento populacional eram seus programas favoritos.

20. J. Dayal e A. Bose, *For Reasons of State: Delhi Under Emergency*, e Índia, *Shah Commission of Inquiry: Third and Final Report*.
21. V. Mehra, *The Sanjay Story: From Anand Bhavan to Amrithi*.
22. Comissão de Inquérito do Xá.

fosse estritamente legal, a paraternalia de atestados, de certificados de autenticidade e coisas semelhantes deu-lhe a aura de uma operação legal. Em outras palavras, As formas não reconhecidas do governo de vincular reivindicações à moradia com a esterilização foram traduzidas em níveis locais em uma estrutura de convivência: as pessoas procuravam parentes ou vizinhos mais pobres que poderiam ser induzidos a se submeter à esterilização por dinheiro. Desenvolveu-se um mercado informal de certificados no qual os pobres migrantes, mendigos ou outros sem-recurso poderiam ser convencidos a se submeter à esterilização, e os certificados eram vendidos àqueles que precisavam mostrar que tinham movado outros a se esterilizar, para que pudessem manter seus empregos ou casas. Ao retratar os pobres como participantes ativos nas políticas de repressão do Estado, e não como vítimas passivas ou resistências nobres, Tarlo mostra como o regime político da Emergência nacional foi capaz de atrair a sua implementação diferentes setores do povo median-re o medo e a ganância. A questão é que nem os burocratas de baixo escalão, nem aqueles que foram realocados na produção de certificados de esterilização, podiam traçar uma linha entre o legal e o ilegal. Os certificados, uma vez que se tornaram parte das operações burocráticas normais de registro, tornaram-se prova da "legalidade" das operações. Nos escritórios locais em que a moradia era atribuída, os processos de registrar os certificados e enumerar reivindicações sancionadas com base neles davam a toda a operação um ar de assunto corriqueiro.

Embora Tarlo afirme que haja linhas de continuidade entre as práticas normais do Estado e as formas de governança durante a Emergência, ela não nos fornece nenhuma esmoza da continuidade dessas práticas no momento de seu trabalho de campo na vizinhança urbana que estudou. Aproveito a oportunidade para fornecer uma breve descrição do funcionamento do Estado na vida cotidiana e, principalmente, de como as formas de governança e os modos de vigilância são colocados em prática nos escritórios dos pequenos burocratas ou nas esquinas onde a polícia faz patrulha das vizinhanças. E nesses locais que são negociados os subornos para *karkhanas* caseiras (pequenas oficinas industriais) de funcionamento ilegal, ou que novos migrantes que frequentemente ocupam terras do Estado aprendem como evitar o despejo, ou que o roubo de água ou eletricidade é tolerado em troca de propina, votos ou outros serviços ligados ao submundo da política.

Minha intenção não é romantizar essas práticas – pois processos muito semelhantes operam em bairros de renda superior, nos quais são oferecidos subornos

municidade chegaram para atacar os moradores. Nathu conseguiu reunir homens subalternos para lutar e afastar os agressores. Isso deu-lhe prestígio aos olhos dos moradores locais.

No entanto, Nathu estava preocupado com a segurança de suas reivindicações sobre a terra que ocupavam. Assim, ele negociou com um policial que era responsável por partilhar a área para lhes fornecer segurança em troca de uma *hafia* (um suborno semanal acordado praticamente com a força do costume). Ele pediu a cada família para lidar com vários tipos de funcionários do Estado, e, embora ele alegasse que as contribuições não eram estáveis, gradualmente ficou claro para todos que ele era um líder mais efetivo para a comunidade do que o *pradhan* da casa. Semelhante aos mediadores descritos por Anna Tsing em sua etnografia sobre os chefes indonésios²³, Nathu Singh também se tornou um efetivo negociador com as novas forças do Estado. Dou um exemplo da modalidade de presença do Estado e do tipo de negociações que devem ser efetuadas.

Uma vez que se trata de uma colônia irregular, não há ligações elétricas nas casas; no entanto, cada família puxou fios do poste de electricidade na rua até suas residências. Há alguns anos, ouviram-se rumores de que, se uma unidade de habitação tivesse um medidor elétrico instalado, isso se tornaria a comprovação da ocupação, de modo que o governo não poderia despejar as famílias e recuperar suas terras. Na lei, a terra em que as pessoas fizeram seus *jhuggis* é de propriedade do Estado, mas a posição legal é delicada. Isso ocorre porque, há alguns anos, Nathu Singh conseguiu uma ordem de permanência do Supremo Tribunal que impedia o governo de expulsar os moradores de suas terras, a menos que houvesse moradia alternativa para eles. Nathu contratou o auxílio de um advogado para registrar os residentes como uma Sociedade Oficial de Harijans (castas regulares, que gozam de certos benefícios sob a Constituição por causa de sua baixa posição na sociedade) — garantindo assim uma espécie de *status legal* para si mesmos. O juiz valeu-se dessa disposição para conceder a ordem de permanência à sociedade registrada. Embora as famílias não pudessem ser despejadas de suas unidades habitacionais, surgiu o problema das famílias que haviam instalado medidores, mas que nunca haviam pagado as contas de electricidade, descobrirem que, subsequentemente à recente privatização do suprimento elétrico em Delhi, teriam de pagar

por roubo de electricidade ou para o funcionamento de fábricas em colônias residenciais —, mas, sob as condições em que vivem os moradores das colônias dos *jhuggi hoppers*, tais negociações se tornam necessariamente importantes para entender econômica. Esses lugares, então, são particularmente importantes para aqueles como os Estados gerenciam as populações marginais, mas também como aqueles que vivem nessas margens navegam pelas lacunas entre as leis e sua implementação.

Permitam-me dois exemplos desses processos na vida cotidiana de um bairro de baixa renda em Delhi, não muito longe da colônia de reassentamento que Tarlo estudou. Quando iniciei meu atual estudo sobre práticas de saúde e ecologias locais, em 1999, recebi instruções para chegar à casa do *pradhan* local, Nathu Singh (nome fictício). Fui ao encontro dele para explicar-lhe meu estudo. Dentro de alguns dias, outro homem me abordou e disse que era o líder da localidade e me alertou contra aqueles que tinham me levado erroneamente a pensar que Nathu Singh era o *pradhan*. Durante um tempo, consegui resolver os contornos das complicadas relações entre esses dois homens. Aparentemente, a segunda pessoa tinha sido o líder de casa, mas fora destituído de sua posição por meio de uma série de disputas com Nathu acerca de quem poderia oferecer melhores serviços à comunidade local negociando com as forças do Estado. Em resumo, Nathu provou-se mais hábil em lidar com o “mundo exterior”. Quando ele me contou como conquistara a liderança da comunidade local, Nathu atribuiu a vitória à sua capacidade de lidar com os novos tipos de problemas que a comunidade enfrentava, em razão da experiência que adquirira como camareiro em um proeminente hotel, o que o levava a novos tipos de experiências fora do bairro. Embora tivesse passado a infância na aldeia da qual haviam migrado muitos membros da comunidade que moravam no bairro, ele estudara até a oitava série na escola da antiga localidade. Seu pai havia migrado para Delhi em algum momento no início dos anos 1950, o que tornara fácil para ele deixar a vila e se unir a seu pai em 1970.

Ele conseguiu, então, um emprego no hotel e, como disse, aprendeu a tratar o público, a tratar conversas com pessoas instruídas e, em suas palavras, a manter a cabeça erguida. Além disso, conseguiu economizar as gorjetas que recebia dos hóspedes do hotel. Então, em 1982, um grupo de pessoas da aldeia ergueu *jhuggis* na terra que ocupavam na época. Isso levou a sérios conflitos com os ocupantes mais antigos de áreas vizinhas. Os membros da comunidade de Gujjar, que viviam nas proximidades, estavam irritados com esse grupo — especialmente por causa das rivalidades de casa e dos sentimentos dos *gujjars* quanto a não querer viver na proximidade de “inocáveis”. Assim, certa noite, os homens daquela co-

Espero que seja clara a iterabilidade de enunciados e ações com as quais a assinatura do Estado pode se descolar de sua origem e se enxertar em outras estruturas e cadeias de significação. Como o Estado, então, reivindicaria legitimidade diante de óbvias falsificações, da corrupção dentro de seus próprios procedimentos e da mimetização de suas estruturas? Para entender isso, volto-me para o reino das desculpas – um assunto clássico na análise que Austin realiza sobre a linguagem, mas não muito usado para entender o domínio da política”.

No entendimento de Austin, as desculpas apontam para o campo das inadequações quando os enunciados performativos falham. Expressões com força ilocutória são exitosas quando o contexto está em vigor e nossa confiança nas convenções é segura. É desse modo que podemos dizer que precisão e moralidade subjazem à ideia de que “minha palavra é minha garantia”. No entanto, afirmo aqui que da fragilidade do contexto deriva uma situação em que uma assinatura não pode ser vinculada ao que se poderia pensar como a noção de enunciados e ações do Estado. É essa fragilidade que explica a oscilação do Estado entre os modos racional e mágico. Desculpas, assim, nos permitem entrar em uma região de linguagem em que nos confrontamos com a vulnerabilidade das ações humanas, bem como com a vulnerabilidade dos enunciados humanos. Minhas ações são vulneráveis por causa das limitações do corpo humano, e meus enunciados se tornam vulneráveis porque minhas palavras podem ser transfiguradas em outros lugares”. Na vida ordinária, essa é a região da vulnerabilidade humana: posso ser citada fora de contexto, minhas palavras podem ser ironicamente reproduzidas ou infundidas de outro afero. Na vida do Estado, essa mesma iteração torna-se um sinal não de vulnerabilidade, mas de um modo de circulação por meio do qual o poder é produzido.

- 25. J. Austin, “A Plea for Excuses”, em *Philosophical Papers*. A noção de “desculpa” foi desenvolvida na literatura jurídica tanto na defesa da mulher agredida quanto na estratégia de defesa cultural. Cf. M. Kelman, “Reasonable Evidence of Reasonableness”, em *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion Across Disciplines*; e L. Volpp, “(Mis) Identifying Culture: Asian Women and the ‘Cultural Defense’”, *Harvard Women’s Law Journal*, vol. 17, 1994. Uso a noção de desculpas de Austin no sentido de argumentar que o campo do civil é expandido ao admitir tais enunciados.
- 26. Cf. S. Cavell, *A Pitch of Philosophy*.

contas enormes. Elas simplesmente não tinham recursos para pagar essas contas.

Em uma visita à localidade em dezembro de 2002, encontrei todo o lugar mergulhado na escuridão. Quando fiz perguntas, Nathu Singh disse-me que ouvira rumores de que haveria um ataque à localidade por funcionários do governo e que eles poderiam destruir as casas que não pagavam as contas de luz. Mas isso colocaria em risco todas as casas, porque todas estavam envolvidas em alguma atividade ilegal, e uma coisa poderia levar a outra. Embora sob os acordos anteriores os funcionários do governo local entendessem isso e tolerassem as infrações (ajudados pelos subornos semanais), um novo grupo de funcionários poderia local todo o acordo em risco. Para evitar isso, todas as famílias decidiram cortar seu suprimento de eletricidade para não dar nenhum pretexto para um funçãoário visitar a área. Perguntei como eles iriam lidar com esse problema, já que eles não poderiam viver sem eletricidade para sempre. Soube, então, que vários *pradhans* de localidades adjacentes realizariam reuniões e estavam planejando uma legalizada. Recorde-se que, durante a Emergência nacional, foi por meio da obrigaçao de certificados de esterilização que as pessoas puderam regularizar suas casas. Agora, parecia que a luta era para pressionar o governo local a conceder um *status* legal à colônia e, assim, assumir o título de terra ocupada para poder obter eletricidade, água e saneamento básico. Espero que esses exemplos deixem claro que a Emergência colocou as práticas de governança em evidência, mas, para os pobres, essas práticas não eram excepcionais. A natureza intermitente do controle governamental, a ilegitimidade da lei e as negociações em torno das linhas tênues entre o legal e o ilegal fazem parte do cotidiano desses bairros. O Estado se mostra presente na forma de rumor – sua assinatura é lida em todos os lugares. Talvez aqui valha a pena lembrar Benjamin, que afirmou que a tradição dos oprimidos nos ensina que o Estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra”. A natureza precária do cotidiano nas vizinhanças que descrevi nos dá os fundamentos para acreditar que essa não é uma afirmação metafísica, mas localiz-

Índia, vimos que os homens só podiam ser vistos como capazes de entrar em um contrato social caso suas posições como marido e pai estivessem salvaguardadas, de modo que o contrato social e o contrato sexual foram parte de um só momento inaugural. Agora, o que temos visto não é a violência fundadora do Estado, mas a manutenção da violência. É importante notar que é em relação a essa violência que o reino das disciplinas emerge demarcando os limites do civil. Como devemos interpretar esses diferentes momentos para lançar alguma luz sobre o que significa construir-se como sujeito do Estado e como cidadão? Ofereço alguns passos preliminares para pensar esse problema ao trabalhar com algumas das recentes contribuições sobre o Estado na Índia.

RUMO ÀS CONCLUSÕES

Vimos anteriormente que o momento inaugural do Estado trouxe a escrita rela-

ção entre o contrato social e o contrato sexual sob os novos imaginários específicos das relações hindu-muçulmanas. Como argumentei, todo o esforço por parte do Estado de "recuperar" mulheres hindus de lares muçulmanos e "devolver" as mulheres muçulmanas que haviam sido raptadas e levá-las ao Paquistão tinha como premissa a noção de que somente quando os homens tivessem estabelecido a correção da ordem sexual poderiam ser considerados legítimos iniciadores do contrato social que inaugurou o Estado independente. Ainda como vimos, uma corrente influente de pensamento sobre essas questões entre os estudiosos indianos é argumentar que o caráter estranhado do Estado colonial levou a uma espécie de mecanismo de defesa no qual as distinções entre o lar ou a esfera do doméstico e o mais amplo exterior garantiram que um domínio interior, representado pelo primeiro, estaria protegido do Estado colonial. No entanto, como mostram as práticas que descrevo neste capítulo, se em algum nível típico ideal podemos falar da comunidade e do Estado como representantes de diferentes formas de socialidade, na vida cotidiana a comunidade, a domesticidade e a esfera do pessoal carregam os rastros do modo como o Estado é recitado *dentro* e não apenas fora dessas formas de socialidade.

Seria possível sustentar que, assim como há uma diferença entre a violência fundadora e a violência mantenedora do Estado, os processos de estabelecimento da legitimidade diferem entre o momento inaugural, que é, de certa forma, extraordinário, e o tempo de continuidade, quando o Estado é experenciado no cotidiano da comunidade? A partir dessa perspectiva, os tumultos complicitários

Os exemplos dos delegados, *talagannas*, certificados de esterilização, cartões de abastecimento e centenas de outros documentos mostram como o Estado passa a se fazer presente no cotidiano de seus súditos. Ele pode entrar na vida da comunidade, uma vez que pode se multiplicar e se tornar literal por meio de documentação, tal como a judicial, a dos certificados e cartões de racionamento, que podem ser genuínos, forjados ou até mesmo imitados; mas, porque a autenticidade desses documentos sempre pode ser colocada em questão, a identidade do sujeito nunca pode ser plenamente assumida em um encontro com o Estado? Os documentos podem ser forjados ou usados fora de contexto, e, como os processos burocrático-legais não são legais nem mesmo para os responsáveis por sua implementação, o Estado pode penetrar na vida da comunidade e, ainda assim, permanecer distante e evasivo.

Por sua vez, a racionalidade burocrática do Estado sempre pode evocar os próprios fatos de sua ilegitimidade aos pobres como sua principal forma de defesa. Considere, por exemplo, que os burocratas retêm informações em alguma crise, alegando que, como as pessoas são iletradas ou mal informadas, elas tendem a entrar em pânico. Assim, a informação pode ser retida por razões de ordem pública. Em outros lugares, analisei o modo como essa desculpa é rotineiramente evocada no manejo de epidemias²⁸. A lógica burocrática desloca as noções de irracionalidade e pânico a um público credulo, e assim se consolida como "racional" em sua deliberada ausência de transparência.

A estabilidade das representações da credibilidade do público e da racionalidade do Estado tornou-se evidente para mim em 1984, quando fiz parte de uma delegação em Delhi solicitando ao vice-governador que reconhecesse publicamente o número de homens *sikhs* que haviam sido mortos nos tumultos. Disseeram-nos que divulgar esses fatos levaria a uma excitação das paixões do público e isso poderia levar a mais mortes. Posso oferecer outros exemplos em que o governo explica sua falta de transparência como um compromisso necessário para a preservação da ordem pública. No primeiro capítulo, quando olhamos para os debates da Assembleia Constituinte como marca do momento inaugural do Estado na

27. D. Poole, P. Jegannathan e M. Ferme mostraram a precariedade desses encontros. Cf. D. Poole, "Between Threat and Guarantee"; P. Jegannathan, "Checkpoint: Anthropology, Identity and the State"; M. C. Ferme, "Deterritorialized Citizenship and Resonances of the Sierra Leonean State", todos em *Anthropology at the Margins of the State*.
 28. Cf. V. Das e A. Dasgupta, "Scientific and Political Representations: Cholera Vaccine in India", *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n. 8-9, 2000.

Estado a testar e restabelecer sua legitimidade. Esse parece ser o quadro analítico em que Thomas Blom Hansen analisa o Estado em seu importante estudo sobre a violência na Bombaim "pós-colonial", embora atribua certa má-fé ao Estado, pois isso seria feito mais para preservar seu mito de racionalidade e neutralidade e menos para oferecer justiça". Trabalhando com a extensão de Lefort³⁰ da teoria da realza medieval de Ernst Kantorowicz³¹ para o Estado moderno, Hansen declara sua posição teórica da seguinte maneira:

A união dos dois corpos [do rei] foi mais tarde reconfigurada como se a nação, o povo e o líder tomassem o lugar do corpo sublimin-abstrato e tornassem possível a governança do povo empírico e profano em nome desse princípio superior. Lefort argumenta que, com o advento da democracia, essa fonte mítica e original de poder tornou-se radicalmente vazia, uma vez que só pode ser ocupada temporariamente por representantes do povo, da nação e assim por diante. Esses mandatários representam o povo, ocupando exatamente o que parece mais permanente e duradouro: as instituições legislativas centrais do Estado".

É interessante ver as evidências que Hansen apresenta para afirmar que nas teorias medievais da realza é o cetro aquilo que pode fornecer a melhor pista para entender como o Estado funciona na Índia contemporânea". Ele argumenta, em primeiro lugar, que a legitimidade do Estado é primariamente assegurada em público nas dimensões performativas da governança. Portanto, o que permanece crucial para a construção da "condição de ser do Estado", segundo ele, são "os espetáculos, a retórica política, bem como a pertinência da 'Lei', dos processos públicos legais, e assim por diante"³². Assim, Hansen ences-

29. T. B. Hansen, *Wages of Violence*.

30. C. Lefort, *Democracy and Political Theory*.

31. E. Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*.

32. T. B. Hansen, *Wages of Violence*, p. 129.

33. Não estou afirmando que as teorias da realza mogol ou da realza hindu fornecem necessariamente perspectivas melhores dos processos políticos contemporâneos na Índia. No entanto, acho intrigante que, ainda que as ideias de soberania medieval na Europa fossem herdadas pela elite política na Índia, elas não estão sujeitas a maior escrutínio por Hansen na tentativa de torná-las aplicáveis à Índia contemporânea. Isso não é propoer que nenhuma noção ocidental seja aplicável e que possamos, de alguma forma, isolar uma tradição indiana imaculada, mas sugerir que examinemos mais de perto os processos de linguagem, vida e trabalho em suas formas contemporâneas.

34. T. B. Hansen, *Wages of Violence*, p. 130.

na um movimento durkheimiano ao sugerir uma profunda divisão no aspecto sagrado do Estado – sua dimensão sublimin e seus aspectos profanos. Mas, enquanto para Durkheim o profano se realizava no cotidiano, do qual o exemplo paradigmático era a atividade econômica em que a presença da sociedade se tornava fraca na consciência individual, para Hansen o profano é marcado pela "incoerência, brutalidade, partidaridade e banalidade do lado técnico da governança, bem como pela violência desordenada da negociação, do acordo e do egoísmo nu exibido na política local".

Pergunto-me por que onde Hansen vê apenas um puro e simples interesse em negociação e compromisso, vejo esperança: ou como é que a incoerência e a brutalidade pertencem à mesma corrente de adjetivos para Hansen, enquanto para mim é precisamente essas lacunas que parecem incoerentes que as pessoas encontram os recursos para ver o Estado como "ameaça e garantia"³⁵. Creio que uma diferença poderia estar na natureza do trabalho de campo, especialmente em relação aos tumultos. Hansen, como muitos outros, precisou basear-se em relatos de jornais ou em relatos gerados por grupos civis ou de direitos humanos para o mapeamento efetivo dos tumultos³⁶. Assim, o local em seu relato é "Bombaim" – mas não há mapeamento da violência dentro da cidade³⁷. E, embora ele fale de

35. Essa frase feliz é de Deborah Poole e é usada por ela para indicar não apenas a instabilidade do Estado que torna os camponeses no Peru vulneráveis ao exercício do poder arbitrário, mas também ao fato de que ele fornece o espaço para iniciativas em direção à "reintrodução do Estado". Cf. D. Poole, "Between Threat and Guarantee".

36. Isso faz parte da contingência do trabalho de campo, pois nem sempre é possível tentar tal mapeamento durante os tumultos, mas, como mostram Méhta e Charterji, caminhar por essas áreas com aqueles que estavam presentes até mesmo muito tempo depois do evento fornece um importante mapa. Cf. D. Méhta e R. Charterji, "Boundaries, Names, Aesthetics: A Case Study of a 'Communal Riot' in Dharavi, Bombay", em *Rethinking a World*. Yasmeen Arif está atualmente envolvida em um importante esforço para ver se as pessoas podem oferecer memórias como um mapa em Sultapur dentro de um projeto maior sobre violência urbana orientado por Deepak Méhta sob os auspícios do Instituto de Pesquisas Socioeconômica sobre Desenvolvimento e Democracia (ISEED), na sigla em inglês) em Delhi.

37. O capítulo de Hansen sobre o *mohalla* nesse livro nos dá alguma história específica para os *mohallas* muçulmanos, mas o peso do capítulo está em um nível de generalidade derivado de declarações públicas e entrevistas esporádicas que constantemente movem o centro de gravidade para a cidade, para o imaginário urbano e a circulação de conversas em torno de figuras bem conhecidas. Prestar atenção às redes de conversação é, evidentemente, crucial para o antropólogo, mas, como mostram Méhta e Charterji, há uma diferença entre observações gerais que as pessoas podem fazer em relação a questões sobre, digamos, identidade muçulmana e

um "pogrom" antimuçulmano "envolvendo milhares de pessoas em toda a cidade, porém mais cruelmente visto nas amplas favelas e áreas de desabrigo dentro das quais a violência vem a ser localizada. De muitas maneiras, as categorias que ele emprega, como "milhares de pessoas", e os atores que ele atribui aos atores (por exemplo, "impulsionados pela culpa e pelo medo") acabam replicando a estrutura do rumor, pois são elocuições desligadas do contexto e sem assinatura". Além disso, muitas vezes encontramos pessoas no relato de Hansen não são inseridas em nenhum contexto. Há exemplos de funcionários públicos que Hansen encontra num trem do metrô ou de um estudante de graduação muçulmano, e aprendemos suas opiniões e até mesmo seus medos e decepções. No entanto, essas opiniões flutuantes oferecidas em um contexto transitório são bem diferentes das histórias coletadas, seja por meio da imersão na vida cotidiana das pessoas, seja no contexto de negociações reais com elas.

A suposição de Hansen de que os aspectos subliminos do Estado estão localizados em apresentações públicas, tais como as audiências públicas altamente divulgadas conduzidas pela Comissão Sri Krishna, que foi encarregada de um inquérito sobre os tumultos em Bombaim, também poderia passar por maior escrutínio. Reconheço que as razões do governo para nomear comissões de inquérito são frequentemente um esforço, como diz Hansen, de preservação do mito da racionalidade do Estado. No entanto, esse não é o fim da história, pois as comissões de inquérito também são criadas em resposta à pressão gerada por grupos de direitos civis que aprenderam a exigir tal prestação de contas". Este não é o lugar

que aprendemos sobre a identidade muçulmana quando uma pequena criança com problemas mentais diz sobre os tumultos "Estávamos brincando de Índia/Paquistão" ou quando a etnografia sentada e a etnografia ambulante constroem a vizinhança de maneiras completamente distintas e de uma ordem diferente das observações oferecidas no decorrer das conversas gerais e de alguma forma soltas que Hansen relata. Acreditamos que as questões sobre a violência, especialmente, abrem as questões de linguagem e discursos que requerem maior atenção a tais rupturas. Mehta e Charrett, "Boundaries, Names, Alterities".

38. T. B. Hansen, *Wages of Violence*, pp. 122-123.

39. Se vemos apenas as intenções do Estado nessas comissões de inquérito, não conseguimos apreciar o enorme esforço que os cidadãos empenharam no reconhecimento público de erros cometidos contra vítimas e sobreviventes. Por exemplo, o advogado H. S. Phoolka dedicou os últimos 21 anos investigando casos contra os perpetradores nomeados nos tumultos de

para entrarmos em uma genealogia de comissões de inquérito. Simplesmente observe que tais comissões geralmente ocupam uma posição ambígua com relação à lei e sinalizam eventos extraordinários. É por isso que elas não têm os poderes dos tribunais de justiça – no entanto, ao nomear juízes aposentados para essas comissões, o governo tenta mostrar que o Estado está disposto a admitir erros de sua parte. Evidentemente, as conclusões das comissões de inquérito acabam por absolver o governo, ou os relatórios são apresentados no Parlamento, mas não nada. O próprio fato da possibilidade de que a comissão possa criticar o Estado torna-se um recurso público para a luta e para envigorar o governo no poder, divulgando seus resultados em fóruns nacionais e internacionais. Na verdade, o próprio relatório de Sri Krishna foi posto em circulação por grupos de cidadãos muito antes de ser tornado público pelo governo. No caso da violência de 1984, grupos de cidadãos criaram uma comissão de inquérito formada de servidores públicos aposentados justamente porque o governo se recusara sistematicamente a estabelecer tal comissão. Parece-me, portanto, que é um argumento simples demais o de sugerir que o aspecto formativo dessas comissões é tudo o que existe como sua função ou que o Estado simplesmente usa essas performances para se legitimar. Tal argumento também não é capaz de distinguir diferenças entre comissões. No caso dos tumultos de 1984, o Comitê Jain Aggarwal realizou um inquérito acerca do não registro de casos e de investigações fracassadas e recomendou o registro de novos casos. Por sua recomendação, a divisão responsável pelos tumultos em Delhi (Delhi Riot Cell) registrou e investigou 316 casos. Des-tes, é verdade que 151 foram encerrados como não rastreados, mas o comitê encontrou evidências de investigações malconduzidas, e torná-las públicas não é algo de somenos. Esses recursos são preciosos para que uma democracia funcione, de

1984 e na organização de ações civis para exigir a verdade. Ao concluir este livro, o Relatório da Comissão Nanaavati foi apresentado no Parlamento em agosto de 2005. Ele não satisfaz muitos grupos de direitos civis, mas evocou um pedido de desculpas sem ressalvas do primeiro-ministro em nome do governo. A ironia era que o atual primeiro-ministro, embora não tenha sido alcançada para a satisfação de muitos, isso levou à renúncia de um dos políticos do Congresso de sua posição de ministro. Em questões de culpabilidade, cf. o artigo direto de N. Sundar, "Towards an Anthropology of Culpability", *American Ethnologist*, vol. 31, n. 2, 2004.

bem observado nas margens, mas essas margens não são apenas lugares periféricos – elas correm para o corpo da organização como os rios que atravessam um território. No entanto, é perigoso supor que as pessoas nessas periferias sejam de alguma forma objetos passivos de manipulação do Estado. Espero ter mostrado que, mesmo quando projetos de busca de justiça não alcançam os resultados que um processo legal racional e justo teria produzido, a luta por tal justiça molda os processos de Estado de algumas maneiras. Talvez seja isso que Arjun Appadurai encontra no trabalho das ONGs e que o leva a falar de democracia profunda, ou o que Roma Chatterjee encontra nas ruas de Dharavi, quando, nas mesmas ruas que foram separadas por motins, as pessoas começam a se organizar para além das divisões setoriais em nome de direitos de moradia". Em Sulatanpuri, eu não conseguí acompanhar as famílias por mais de um ano, especialmente depois que elas foram transferidas para Tilak Vihar, mas mesmo naquele ano encontrei histórias suficientes de um tipo de bravura que torna difícil pensar que posso observar suas vidas puramente em termos de perda. Para essas histórias nos voltamos no próximo capítulo.

modo que um aparato crítico poderia fazer melhor distinguindo com cuidado o que é alcançado pelas comissões que fazem um trabalho honesto de investigações e como esses processos devem ser fortalecidos, em vez de simplesmente repetir a divisão binária entre lei e justiça.

Finalmente, é estranho que Hansen leia a dimensão sublime, não na qualidade sensorial dos espetáculos de Estado, mas no apelo que eles têm para estabelecer o Estado como repositório da razão universal. Permitam-me insistir neste ponto. É verdade que tem havido considerável revisão da categoria do sublime em relação à questão das catástrofes políticas. Considerando que foi a leitura do terramoto de Lisboa que levou Kant a formular a categoria do sublime em relação aos terrores da natureza, Adorno reivindicou uma transformação das categorias estéticas ocidentais para absorver a importância da demonstrada capacidade humana para a violência ilimitada (particularmente depois de Auschwitz): "Como Jean-François Lyotard formulou a questão, "quanto à política do sublime, não existe tal coisa. Seria apenas terror. Mas há uma estética do sublime na política". Isso levou a questões tais como se a figuração do assustador como o sublime dependeria da censura. Devemos lembrar aqui que Edmund Burke, em seu ensaio sobre o sublime, iniciou suas reflexões com uma descrição do espetáculo do terrorismo de Estado". Portanto, é difícil imaginar como a iniciação de processos como o estabelecimento de comissões de investigação ou o uso, hoje amplo, de comissões da verdade, por mais inadequados que talvez sejam para a tarefa em questão, possa ser vista como uma exibição dos aspectos subliminos do Estado, a menos que se contra-arguamente que as histórias, imagens ou outras evidências exibidas publicamente são posteriormente estreitadas nas circulações públicas. Acho que isso é inteiramente possível, como indicam as fotografias de tortura na prisão de Abu Ghraib. No entanto, Hansen não fornece nenhuma evidência em relação à Comissão Sri Krishna sobre a estética do sublime.

Diferentemente do sublime, então, o aspecto mágico do Estado surge, penso eu, precisamente porque o Estado pode ser mimetizado, literalizado e incorporado de maneiras que quebram os limites dentro dos quais a teoria espera que ele funcione. Como o projeto do Estado é sempre um projeto inacabado, ele é mais

40. Cf. G. Ray, "Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard and the Contemporary Sublime", *Yale Journal of Criticism*, vol. 17, n. 1, 2004.
 41. J. Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*.
 42. E. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*.

43. A. Appadurai, "Deep Democracy": R. Chatterji, "Plans, Habitation and Space: The Production of Community in Dharavi, Mumbai", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 39, n. 1, 2005.