

CAPÍTULO 10
Três Retratos de Dor e Luto

SHANTI DEVI: A DOR DE UMA MÃE

Eu quero sukha (paz) – você não vai me dar sukha?
SHANTI

Embri-me dessas palavras como praticamente as primeiras que Shanti disse quando a encontrei em sua casa em Sulthanpuri. Ela estava sentada na cama, em um quarto escuro sem janelas. Coberta por colchas de retalhos, parecia encolida no menor espaço que seu corpo era capaz de ocupar. De um lado da cama estava sua mãe, que viera de Alwar (uma cidade próxima) para cuidar dela. Sua irmã mais nova, solteira, estava sentada no chão. Uma vizinha idosa, conhecida como a velha *amma* (mãe, velhinha), estava de pé ao lado da porta, meio dentro, meio fora. “O que você quer dizer?”, perguntei a Shanti, sem saber como reagir. Ela olhou com expectativa para as outras. Foi minha iniciação em seu modo de falar. Ela falava em fragmentos, condensando neles toda uma série de eventos passados, conhecidos e compartilhados por muitos outros. Uma mulher ou outra entraria em cena para elaborar. “Ela está pedindo para receber remédio... para que ela possa morrer”, explicou a mãe. “Eu digo a ela de novo e de novo... filha, não fale assim. Mas ela ouve? Ela se importa?” Quase na hora, Shanti respondeu: “O que há para ouvir e o que há para se preocupar? Se ao menos meu bebê tivesse sido poupado, eu o teria abraçado no meu peito e, de alguma forma, eu teria continuado a viver”.

Aos poucos, eu entendia que o marido e os três filhos haviam morrido nos tumultos. Seu marido havia se escondido com seus filhos em uma casa abandonada nas proximidades, na esperança de fugir da multidão, já que a violência chegara a essa rua quase no final dos distúrbios. Ela e suas duas filhas pequenas, junto com outras mulheres, estavam amontoadas no terraço de uma casa. No decorrer de nossas conversas, fiquei sabendo que ela suspeitava que o irmão de sua mãe (*amma*) havia revelado o escondido do marido e dos filhos para a multidão, uma colher foi saqueada da casa deles", ela me disse.

Certa vez, quando a visitava, restemunhei o quanto ela ficou zangada com a filha mais velha, que tinha cerca de dez anos, dizendo-lhe que estava amaldiçoada por não ter salvado seu pai e seus irmãos. Parcece que a multidão, quando soube que o marido e os filhos estavam escondidos na outra casa, ficou do lado de fora repetindo provocações: "Por que vocês são tão covardes? Por que vocês não podem sair onde estava se escondendo com outras mulheres, a multidão despejou querosene na casa para incendiá-la. Em pânico, ela mandou Babi, a filha mais velha, para a multidão. Babi puxou um dos homens que ela reconheceu e disse: "Tio ji, tio ji, meu irmãozinho bebê está lá com meu pai". O homem se virou com raiva para ela e disse: "Por que você não nos contou mais cedo? Acha que somos assassinos de *crimangas*?" Aquela altura, o fogo já começara a engolfar a casa.

Naquele primeiro dia em que nos conhecemos, Shanti não "narrou" nada disso. Tudo o que ela dizia era: "Se ao menos meu bebê tivesse sobrevivido, eu teria, de algum modo, reunido coragem, aprendido a ter paciência". Em um momento, o vizinho, um hindu idoso que estava parado junto à porta, interveio. "Ela segue como se fosse a única a sofrer uma perda. Olhe o mundo. Todos foram afetados. Uma tempestade caiu sobre nós e destruiu tudo em seu caminho. Podemos salvar alguém de tal tempestade?"

Shanti disse: "Em outra ocasião, quando minha amiga Mira e eu estávamos sentadas lá, Mira Bosc, professora de literatura inglesa na Universidade de Delhi, fez um notável trabalho de reabilitação entre os sobreviventes e tornou-se uma importante confidente de Shanti. Tra- balhamos juntas para montar um acampamento de verão para as crianças em 1985. Sou muito grata à generosidade de Mira e seu carinho."

Enquanto pensai que todas tinham sido afetadas, eu permaneci no controle de mim mesma. Mas, quando fui ao acampamento e descobri que outras mulheres tinham conseguido salvar seus filhos, meu coração ardeu. Minha mãe me levou para Alwar, mas fiquei triste. Eu podia ver tudo ao meu redor... havia crianças rindo e brincando. Meus sobrinhos... me senti péssima... Por que eles estavam vivos e meus filhos mortos?

Um dos temas repetidos nas memórias de Shanti era o fato insuperável de que seus filhos tinham morrido, enquanto outras crianças haviam sobrevivido. Ela se recusou a reconhecer suas filhas como prole, como se a morte de seus filhos tivesse aniquilado a própria maternidade. Ela assumiu uma atitude estoica com a morte do marido. "Bem, os *Sandars* teriam que ser tolerados, não é?" Mas o que ela seguitam salvar seus filhos" enquanto ela fracassara ao fazê-lo. Foi seu fracasso como mãe, mas principalmente culpava seu marido, seu filho mais velho, sua filha suportar. Ela alternadamente culpava seu marido, seu filho mais velho, onde mais velha, a comunidade ou ela mesma pelas mortes, especialmente de seu filho mais novo: "Eu tinha mandado minha filha para falar com meu marido, lá onde de estava se escondendo, implorando para que desse o bebê para mim. Mas ele apenas disse: "Sua mãe tem a cabeça fraca, não vai ser capaz de proteger meu filho".

Se ele tivesse demonstrado mais confiança em mim, o bebê teria sobrevivido". Em outras ocasiões, ela começava a espancar a filha, dizendo que ela deveria tê-lo convencido a entregar seu bebê, ou que ela deveria ter gritado mais alto quando estava no meio da multidão e eles estavam queimando a casa - alguém poderia ter ouvido e então a criança teria sido poupada. Certa vez, ela colocou a culpa no marido e no filho mais velho: "Por que eles não abriram a sala e saíram e se entregaram à multidão? A multidão não estava ali fora para matar crianças pequenas. Meu bebêzinho teria sido salvo se eles demonstrassem coragem para se entregar". "Como eles sabiam?", perguntei. "Como poderiam ter certeza de que a multidão pouparia a criança?" A essa pergunta ela respondeu que um dos

Uma das interpretações mais memoráveis desta frase ocorreu, para mim, em uma performance de dança em um clássico indiano misto (*Bharat Naryam*) e no gênero de dança moderna interpretado pelo dançarino Navraj Singh, dirigido por Bin Lal, que foi baseado em uma versão anterior deste artigo. As palavras de Shanti e a performance de Navraj baseada no homem ras- tando em direção à porta, querendo abri-la, mas incapaz de fazê-lo, ficaram tão sobrepuestas em minha memória que não consigo pensar em uma sem a outra.

Não havia dúvida de que a morte de seu filho e netos afetara profundamente o velho. *Hum ghar se beghar ho gaye* — De sermos pessoas com casas, ficamos que implorava para que jogasse fora todos os pensamentos de suicídio. Certa vez, quando eu estava lá, ele se abaixou e tocou os pés dela, implorando para que ela pensasse em suas duas filhas. Esses gestos dramáticos eram, no entanto, acompanhados por outra mensagem, que dizia que uma esposa tão devota quanto a Shanti não poderia se recuperar de tal trauma. Ele suspirava e dizia: "Nós tentamos o nosso melhor... mas como ela pode se recuperar? São os mortos que a chamam". "Pobre mulher... ela enlouqueceu. Tinha a cabeça fraca, mas meu filho sempre a protegeu. Infelizmente, é por isso que Tehal [o filho] não pôde confiar a ela o bebê naquelas últimas horas". Para ajudá-la a se recuperar e trazer paz para seu filho e netos mortos, ele organizou uma elaborada cerimônia de oração, mas, como veremos, foi também para privar Shanti de quaisquer fontes de força que nela permanecessem.

Como indenização do governo, Shanti recebeu 10 mil rúpias por familiar morto. Com o passar dos dias, iniciou-se uma luta pelo controle do dinheiro. Shanti não fora capaz de salvaguardar seu dinheiro do elaborado ritual que o velho exigira dela, pois isso teria significado falta de respeito e reverência. Mas, apesar da raiva que sentia das filhas, ela estava infeliz com as extravagantes cerimônias religiosas realizadas para a paz dos mortos quando o futuro de suas filhas se tornara tão incerto. Descubro aqui a essência da tragédia, porque até uma vaga preocupação por suas filhas — preocupação que Shanti mal verbalizava — poderia ser construída pelo pai do marido como traição à linhagem masculina. Havia outras indicações de luta. O velho afirmou que caberia a ele a administração das despesas da casa. Ele argumentava que Shanti tinha a cabeça fraca e era incapaz de lidar com o dinheiro que ela recebera. Ele também sugeriu que, como o homem mais velho sobrevivera da família, era ele quem deveria receber a quantidade compensatória do governo. Shanti emudecia diante de tais alusões recidas na rede das interações cotidianas. Externamente deferente, ela parecia estar lutando como portadora dessa infelicidade sem precedentes na família.

250 VIDA E PALAVRAS

vizinhos havia feito exatamente isso quando a multidão foi para sua casa e seu filho sobreviveu — a multidão se sentiu digna de honra quando deixou a criança sair livre. Não sei dizer se a multidão aparteceria em outras conversas. Novamente, às vezes Shanti dizia que a multidão não estava matando as crianças, por que não me disseram? Só me disseram que as mulheres não estavam sendo tocadas".

Embora Shanti tenha falado sobre a responsabilidade de outros na morte de seu filho, era em torno de si que concentrava a culpa e a sentença final: "É verdade, o que meu marido disse... tenho a cabeça fraca, sou meio idiota, louca. Por isso não consigo entender o que a multidão queria. Eles queriam vingança contra homens adultos. Eles não queriam o sangue das crianças".

Como Shanti cristalizou toda a culpa fluante ao seu redor e a ligou a si mesma? Como a comunidade a seu redor colaborou para essa fixação de culpa nela? Não quero dar solidez à noção de comunidade aqui, pois parece ter havido um embate entre o que é ser a filha de uma mãe, e assim receber maternagem, e o que é ser mãe de um filho (e simultaneamente não mãe de filhas) — e assim afirmar a maternidade somente pela negação. É a história da demolição de uma mulher em que não apenas homens individuais destruíam sua capacidade de lembrar de outras mantras de ser mãe, além das sancionadas pelo social, mas em que o mundo dos homens como um todo parecia estar conspirando para tanto. Ela pagou com a vida, aniquilando a possibilidade de suas filhas terem um futuro com ela.

A mãe de Shanti tentou criar condições que permitissem que Shanti se refugiasse em uma espécie de infância. Ela lavou-a, alimentou-a, seguiu-a por todo lado para ver se não fazia mal a si mesma. Todos os *sikhs*, dizia a mãe de Shanti, haviam sofrido, e assim ela tentava dizer a Shanti que ela não estava sozinha em sua tristeza. Uma mudança sutil na narrativa relacionada ao que acontecia ao redor dela se deu quando o pai do marido de Shanti veio de Alwar para artumar uma casa para viver com elas, dizendo que era sua responsabilidade prover o socorro que pudesse, agora que ela estava sem nenhuma proteção masculina. A primeira vista, esse homem de oitenta anos viera para dar apoio e conforto a sua nora viúva e às netas órfãs, mas isso foi transformado em uma situação em que Shanti foi forçada a voltar para um mundo adulto que ela sentia não ter sido capaz de dominar.

As filhas de Shanti percebiam a rejeição, mas ainda tentaram consolá-la até o último dia. Um dia Shanti me contou que a filha mais nova tentara convencê-la de que poderia ser como um filho. "Não vou casar. Eu me tornei uma médica e cuidarei de você". Shanti ficou comovida com isso e até me contou como a garotinha havia sido uma grande favorita de seu pai. "Quando seu pai costumava provocá-la, perguntando com quem ela queria se casar, ela dizia... momento, mãe e filha sorriam juntas, quase como se a negação que a filha propõe de sua identidade feminina, implicada em sua decisão de não se casar, pudesse restaurar a relação com a mãe. Logo ela recitou no tema das filhas fal- sas porque elas não podiam continuar a linhagem - seu pai ficaria sem oblações

A luta entre Shanti e o pai do marido aparece, em um nível, como a tentativa dele de controlar Shanti. Em outro nível, no entanto, é possível vê-la como um confronto para destruir as conexões femininas por intermédio das quais a natalidade estava sendo oferecida como alimento pela mãe de Shanti, em oposição às conexões masculinas criadas por meio de laços conjugais. O dinheiro que Shanti recebeu foi uma compensação à morte de seus filhos e marido - os homens, retinicações sobre esse dinheiro com base em sua condição de membro da linhagem masculina. A resistência de Shanti, ainda que muda, foi uma tentativa de garantir a sobrevivência da linhagem feminina - para se colocar, mesmo que de forma hesitante, no mundo das mulheres. Assim, enquanto o velho queria gastar o dinheiro em rituais para garantir o futuro de suas filhas. Foi uma luta em torno de sua própria angústia. No mesmo sentido, seus apelos a outras mulheres, incluído sua mãe e Mira, para que cuidassem de suas filhas pareciam um modo débil de ativar o potencial que era inerente às conexões femininas, mas que foi subvertido por controles masculinos superiores.

Essa luta entre a conexão feminina e o exercício da autoridade para romper tais conexões e trazer cada mulher *individualmente* para a linhagem masculina logo se manifestou na decisão da mãe de Shanti de deixar a casa da filha. As normas de parentesco no norte da Índia permitem apenas visitas curtas ao lar conjugal com a filha casada. As insinuações do sogro de Shanti de que ela estava ficando de uma filha casada. As insinuações do sogro de Shanti de que ela estava ficando com a filha para ganhar o controle de seu dinheiro tornaram-se insuportáveis para a mãe, e ela partiu para Alwar. A partida de sua mãe serviu de constatação final de que a terra de sua infância, o mundo das mulheres definido pela natalidade, estava desaparecendo. Embora a irmã mais nova de Shanti tenha ficado para cuidar dela, as acusações contra Shanti aumentaram. Quando as mulheres ao redor dela falavam, agora falavam com uma voz patriarcal. Certa vez ouvi uma mulher dizendo a Shanti: "Se você estava realmente tão aflita, por que não se matou no dia em que seus filhos morreram?"

Assim, a vida de Shanti tornou-se uma declaração contra as normas dominantes no âmbito das quais a vida de uma mulher só se justificava como a de uma mãe de garotos. Não se trata meramente de uma questão de poder, nem de uma questão de autonomia feminina *versus* domínio masculino. Muito mais está em jogo: a questão realmente é que uma vida construída em torno de conexões femininas não era vista como uma vida digna de ser vivida. Foi quando as pro-

ancestrais". Com efeito, ela dizia que, mesmo que as filhas pudessem sustenta-la no mundo secular, elas não poderiam substituir os filhos na escala cósmica do tempo. Nesse sentido, o maior presente que uma mulher poderia dar à linhagem de seu marido dentro desse mundo partercal - o de descendentes que poderiam resgatar seus antepassados do inferno oferecendo-lhes oblações ancestrais - havia sido perdido pela morte de seus filhos. Na escala cósmica, ela e sua família foram apagadas e destruídas. Ou assim ela sentiu, como se nenhuma outra possibilidade de refazer a vida existisse para ela.

A MORTE SEM HERÓISMO

Os corpos dos meus filhos e do meu marido só estavam ali para alimentar porcos e cães?
SHANTI

Os sobreviventes eram assombrados pela ausência de cadáveres. Shanti costumava levantar-se no meio da noite e vagar até o parque em frente à casa, onde recolhia gravetos e os transformava em pequenas pilhas, que ela queimava. Ela era incapaz de explicar o que estava fazendo, mas alguns vizinhos acreditavam que ela estava tentando cremar os corpos dos mortos. Eles disseram: "Eles os queimaram vivos, mas os cadáveres não foram cremados. Eles devem andar por aí como fantasmassas e espíritos. Que paz eles terão? Que paz cremos?" Sempre se perguntava isso, embora a cerimônia de *antim andas* para apaziguar os mortos fosse realizada e a *prasad* pela paz fosse bebida por uma congregação reverente. Shanti sentia que devidamente cremados, as almas dos mortos não podiam ser apaziguadas.

4. Retorne-me aqui à crença hindu e *sikhs* de que são as oblações ancestrais oferecidas pelos filhos que libertam um homem morto de um tipo particular de inferno. O que está em jogo é a firmeza da crença de Shanti, pois os textos e práticas hindus e *sikhs* oferecem inúmeras formas de cremar com exceções.
5. O fogo é um símbolo polivalente e aparece aqui em seus aspectos malevolos e benevolentes. Em seu aspecto malevolos, era usado por multidoes para queimar pessoas vivas, mas seus aspectos benevolentes eram usados para purificação e libertação pelos fogos sacrificiais do solo de cremação, eram usados como fogo sacrificial, cf. V. Das, *Structure and Cognition*; e J. Parry, *Death in Banaras*. Uma interpretação mais complexa pode ser encontrada no estudo clássico de C. Malamure, *Cooking the World. Ritual and Thought in Ancient India*.

De acordo com alguns vizinhos, certa noite Shanti fora ao parque para fazer necessidades quando encontrou alguns porcos cavando buracos e retirando ossos humanos. Shanti estava convencida de que eram os ossos do marido. Ela foi incapaz de olhar para aquele corpo em decomposição, que pensava ser o corpo de seu marido. Embora para aquela mulher muitas as lendas sobre corpos de guerreiros mutilados em campos de batalha entre os quais as mulheres vagam em busca de seus maridos e filhos mortos, os corpos mutilados nessas lendas simbolizam o heroísmo dos homens. As mortes nos tumultos que ocorreram não foram consideradas "heroicas". No discurso público, por exemplo, na pregação de alguns *gurdwaras*, os homens mortos que eram tratados como mártires haviam morrido por uma causa nobre. Mas, para as vítimas, assim como para os sobreviventes, não houve heroísmo nessas mortes. A causa do separatismo *sikh* nunca foi sua. Como Shanti repetidamente disse: "Tudo o que queríamos fazer era levar uma vida tranquila e pacífica. Não queríamos morrer pelas ideias de outras pessoas". Portanto, os ossos que ela julgava serem o corpo mutilado de seu marido não podiam significar heroísmo para ela. Era um símbolo de uma morte absolutamente inútil e sem sentido.

Finalmente, um dia, incapaz de suportar a lembrança de como a vida deles havia terminado, Shanti encontrou uma oportunidade de "fazer seu trabalho". Pelo menos foi assim que a filha mais velha descreveu o que aconteceu. O sogro de Shanti havia ido ao escritório de racionamento. Sua irmã fora ao "campo" (um eufemismo para ir ao parque defecar), e suas filhas estavam na escola. Sua irmã voltou e encontrou a porta fechada, mas não trançada. Quando ela abriu a porta, o corpo de Shanti estava pendurado no teto. A polícia foi chamada e um processo foi aberto. Depois que as formalidades foram cumpridas, ela foi levada para o local de cremação e recebeu o funeral que tanto desejava para seu marido.

6. Devo deixar claro que o parque era, sim, um lugar cheio de matos e usado principalmente para defecação. Muitas casas careciam de banheiros, e, embora houvesse banheiros construídos para uso na localidade, eles eram considerados lugares perigosos pelas mulheres. Quando as casas foram reconstruídas após os tumultos, foi feita provisão para banheiros na casa, embora, na ausência de esgoto adequado, banheiros com descarga não pudessem ser instalados.

... não tinha meios pelos quais pudesse se distanciar do passado para que o presente pudesse se tornar "presente" sua consciência. O viajante no trem, olhando para o passado como uma paisagem passageira, pode descrevê-lo a partir de um ponto de ampla perspectiva à distância. Seus lamentos eram sobre o fracasso dela mesma, ou de outras pessoas, em ler corretamente os sinais pelos quais seu filho poderia ter sido salvo".

Um dos lamentos de Shanti era que ela sozinha não conseguira salvar o filho. Como vimos, esse fato pesou mais sobre ela do que qualquer outra coisa que tenha experimentado. Outras mulheres tentaram ler seu sofrimento delas era enquadrado em algo que havia acontecido toda a comunidade. O sofrimento delas era enquadrado em algo que transcedia a circunstância individual, seja essa a operação de um destino maligno, um deus incompensável ou *karmas* passados – todos esses mitos pelos quais a malignidade e a contingência do mal poderiam ser compreendidas e tornadas mais do que pessoais de algum modo. É como se a contingência do sofrimento fornecesse uma garantia de que não era a falha *específica* da vítima, mas uma força impessoal, como uma tempestade ou um raio, que provocara o desastre. Tal força neutra era vista como indiferente em relação a quem acerta e a quem poupa. O fato de outras mulheres terem sido capazes de salvar seus filhos enquanto Shanti falhara se tornou para ela um poderoso símbolo de seu particular fracasso como mãe em salvar os filhos.

7. Em sua clássica afirmação sobre a associação livre, Freud comparou o paciente em psicanálise com um passageiro em um trem. O trabalho do paciente é olhar para a cena de passagem e descrever todas as suas características para seu companheiro, que não pode ver do lado de fora da janela. Apesar das poderosas imagens que esse modelo de "lembrar" evoca na mente, não é muito apropriado para a lembrança de eventos recentes e traumáticos. S. Freud, "Recommendations to Physicians Practising Psychoanalysis", em *The Complete Psychological Works*, vol. 12.
8. Yasmin Arif realiza atualmente trabalho de campo em Tlak-Vihar, onde muitas vivas em dois batros afetados receberam moradia como compensação, em parte em resposta às suas próprias demandas. As consequências não intencionais disso foram analisadas em um artigo intitulado "no qual Arif descreve como a arte chegou a ser estigmatizada como uma "colônia de vivas" e como a transmissão intergeracional da narrativa de perda e trauma levou a um congelamento das mulheres dentro dos eventos de 1984. A vida que se seguiu à violência é vivida pelas vivas, cuja responsabilidade é agora carregada a memória da violência como símbolo de perda para toda a comunidade. Y. Arif, "The Delhi Carnage of 1984: The After-life of Violence and Loss", *Domains*, vol. 3, 2007.

de socorro, havia aconselhado seus parentes várias vezes a levá-la para o hospital psiquiátrico em Shahadra. Uma vez nos preparamos para levá-la conosco, mas o sogro e os vizinhos protestaram veementemente contra a decisão. Não estávamos certos sobre as condições nos hospitais estaduais para pacientes mentais, pois nos anos 1980 práticas como amarrar pacientes e agredi-los ainda eram comuns. Além disso, Shanti também estava recebendo conselhos de um médico que, segundo ouvimos, costumava visitar a localidade, embora não o vissemos pessoalmente. Qualquer ação agressiva de nossa parte para insistir que ela fosse hospitalizada poderia ter comprometido nossa posição na comunidade, especial-mente se ela tivesse morrido no hospital.

Esses dilemas foram mais uma vez confrontados quando tentamos organizar a adoção das duas meninas. As garotas pediam para viver com Mita e comigo. Elas conseguiram permissão de seu avô para ficar conosco por algumas semanas. Contudo, o avô sentia que perderia uma importante fonte de renda caso deixasse as garotas com pais adotivos. Muitas famílias *sikhs* se ofereceram para adotá-las, mas não queriam ter de lidar com ameaças feitas pelo avô ou por outros parentes. A única pessoa que apoiou nossos planos para sua adoção foi a mãe de Shanti, que veio para as costureiras condolências pela morte de sua filha. No final, não conseguimos persuadir seus familiares a nos permitir adotá-las, nem que fossem adotadas por uma família *sikh*, nem mesmo que as enviassem a um colégio interno para serem educadas. A própria comunidade revelou-se hostil ao pensar que as duas meninas poderiam receber nossas ideias ou recorrer a um tribunal, já que ambas não podíamos lhes impor nossas ideias ou recorrer a uma comunidade de que ambas não fossem nos teriam colocado em relação conflituosa com a comunidade e acarretariam a obstrução de quaisquer medidas de longo prazo que desejássemos planejar para o trabalho entre as crianças. Mas, mesmo vinte anos depois dos acontecimentos, não consigo resolver questões de responsabilidade.

Um comentário final. Por que Shanti não conseguiu vislumbrar seu futuro na vida das filhas? É claro que os rozeiros sociais do patriarcado nos oferecem diferentes apreciações de filhos e filhas, mas a sociedade indiana, como muitas outras sociedades patriarcais, fornece mecanismos pelos quais, na ausência de filhos, as famílias podem encontrar continuidade nas filhas. No entanto, o tempo de Shanti ficou congelado no dia dos tumultos. Todo o seu presente não era mais do que um lento desdobramento e repetição mental das decisões e eventos dos tumultos. Diferentemente da analogia de Freud sobre a lembrança do passado como o "olhar" de um trem em movimento para uma paisagem passageira, Shanti

...despistar esse homem sob um ou outro pretexto e passamos a ser guiados por
 as paredes, buracos de bola, pilhas de cinzas em que ainda se podiam encontrar
 pedacos de cabelo ou crânio e osso. Mas o que nós encontramos nas mulheres era,
 sobretudo, medo. Seus maridos haviam sido mortos diante de seus olhos. Seus
 filhos tinham sido poupados, porém sob a ameaça de sofrerem consequências
 terríveis, caso falassem sobre os assassinos. No entanto, uma resistência sombria,
 composta de raiva, medo e tristeza, começava a tomar forma. Sentiam-se cercadas
 pelos assassinos, que haviam estabelecido um "acampamento" na colônia e esta-
 vam ostensivamente realizando "trabalho de socorro" para chamar a atenção da
 imprensa e das organizações sociais que haviam chegado para denunciar a carni-
 fina. Como uma mulher disse:

Elas nos pediram para limpar nossas casas e entrar e sossagar. Como podemos sosse-
 gar aqui? Você vê os montes de cinzas? Você vê o sangue? Aqui, coloque sua mão dentro
 desta pilha e você vai sentir os crânios derretidos. Eles nem sequer nos deixaram ficar com
 os cadáveres. Nós imploramos: vocês mataram nossos maridos. Deixem-nos ao menos
 ficar com os corpos... vamos chorá-los como convém. A noite inteira ouvimos as vozes
 dos nossos mortos. Ouço meu marido pedindo água. Os assassinos não nos deixavam dar
 água para os nossos mortos. Meu filho chorou, mãe, mãe... como costumava fazer quan-
 do era pequeno, mas eu não podia ir até ele. Esta rua é agora um local de cremação para
 nós. Os vivos se tornaram silenciosos, enquanto os gritos dos mortos fluíam para o céu
 e caem sobre nós como pesos.

Mais poderosa do que as palavras, porém, era a maneira como as mulheres
 ficavam em silêncio do lado de fora de suas casas, recusando-se a acabar com o
 luto. Quando os grupos de direitos civis e jornalistas começaram a visitar a área
 para recolher histórias, as mulheres muitas vezes ficavam com medo de falar, mas
 seus gestos contínuos de luto mostravam o significado profundamente alterado
 da morte. Mesmo quando os políticos locais e os chefes prestionavam-nas para
 que limpassem suas casas, se lavassem e se mostrassem "decentes" para os muitos
 funcionários importantes que estavam visitando a colônia, as mulheres desafiado-
 ramente se agarraram a sua sujeira e não trocavam de roupa. Os pequenos montes
 acendiam as foguetas da cozinha e não trocavam de roupa. Os pequenos montes
 de cinzas, as casas abandonadas, os muros salpicados de sangue criavam uma pai-
 sagem funérea, e a visão das mulheres com seus corpos sujos e cabelos não tran-
 çados era um sinal poderoso de que o luto e o protesto faziam parte do mesmo

O LUTO COLETIVO DAS MULHERES

...nos,ouve a pergunta final: qual era sua responsabilidade em relação aos
 mortos? Qualquer morte levanta a questão das obrigações dos vivos em relação
 aos mortos. Vimos como o trabalho de luto foi realizado no caso de mulheres
 como Asha e Manjit. Retomar os assuntos da reparação dos relacionamentos. Shanti pode-
 ria moldar suas obrigações para com os mortos apenas em termos da resposta ao
 seu chamado. Ela foi a única sobrevivente que cometeu suicídio na colônia. Em
 sua disposição, mesmo compulso, de falar sobre a morte, Shanti muitas vezes
 apresentava o oferecimento de sua própria vida como a única prova que ela po-
 deria dar para aliviar sua culpa, unindo-se a seu marido e filhos mortos em seus
 destinos. Ela não foi capaz de assumir o risco de uma retomada da vida, incluindo
 a possibilidade de que ela poderia, com o tempo, "esquecer" o que lhe havia aconte-
 cido. O esquecimento teria incluído um esquecimento da definição dominante
 de mulher como individualmente integrada às linhagens dos homens e uma re-
 formulação da vida em termos das ligações femininas. A morte e a masculinidade
 finalmente romperam a sustentação da vida e da feminilidade.

9. É ao menos assim que os sobreviventes interpretaram a presença desses "assistentes sociais",
Personifications of Power in Melanisia.
 Sobre o conceito de "chefe", cf. M. Godelier e M. Strathern (eds.), *Big Men and Great Men*.
 Descrevi em capítulos anteriores as condições sob as quais nos encontramos na
 quadra 44. Nesta seção, espero mostrar como a divisão do trabalho por gênero se
 no trabalho de luto, por meio da qual o luto privado e as lamentações públicas se
 conjugavam, abriu espaço para a ação política. Não são tanto as palavras que as
 mulheres falavam, mas o tom e o gesto que marcavam a insistência em tomar a
 da negação oficial de qualquer delito podia ser publicamente apresentada, do
 mesmo modo como fora nas ruas dessas mesmas áreas periféricas que a violência
 tinha sido encenada e nas quais os corpos considerados passíveis de morte torna-
 ram-se publicamente presentes. Em nossa primeira visita à área, fomos levados
 por um assistente social que se agregou a nós e que mais tarde entendemos que
 fora designado pelos chefes locais para seguir todos os estranhos e mantê-los
 informados sobre os acontecimentos na colônia? Fomos capazes de dispensar

evento. Penso que elas tomaram isso como parte de sua obrigação com os mortos para tornar visível a violência. No período prolongado em que os símbolos de casas até que estas foram completamente consertadas e limpas pelos voluntários (uma tarefa que levou três meses para ser concluída) - nenhum visitante da área seria capaz de ignorar a desgraça dessas famílias.

Com o passar do tempo, novas questões surgiram sobre as obrigações para com os mortos, mas a questão estava sempre lá, cercand-nos quase como uma atmosfera. Apareceria de repente em todos os tipos de conversas, admoestações, brigas. O tempo faz um trabalho muito corrosivo, de modo que a unidade que as mulheres exibiram nos primeiros três meses começou a se desfazer à medida que surgiam conflitos sobre quem tinha direito à compensação recebida do governo. Perguntavam se uma mulher deveria permanecer fiel à memória de seu falecido marido, ou se ela deveria tentar criar uma nova vida para si mesma. E o que significa ser fiel? As perguntas eram particularmente pungentes para as viúvas mais jovens.

Os *sikhs sigikhar* praticam tradicionalmente o levitico e o casamento levítico, de modo que há uma expectativa de que um irmão mais novo ou outro particular da morte dos homens, no entanto, criou condições novas e complexas. Primeiro, muitas famílias perderam mais de um membro adulto do sexo masculino. Assim, outros homens na categoria de afinidade direta simplesmente não estavam disponíveis para casamentos levíticos. Isso significava que a viúva teria de se casar com um homem de fora da família conjugal. Em segundo lugar, nas estruturas judiciais e administrativas modernas na Índia, a viúva é considerada a herdeira legal, e assim a compensação foi concedida às viúvas dos homens que foram mortos. Não se trata, porém, apenas de recompensas jurídicas, pois há uma estrutura mais ampla de sentimentos em que a condição difícil da viúva na Índia provoca a compaixão como figura de sofrimento geral, como argumentou Dipesh Chakrabarty". Embora a explicação de Chakrabarty seja de grande relevância para

10. Sobre o casamento levítico no norte da Índia, cf. P. Kolenda, "Widowhood among 'Untouchable' Churas", em *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*. O famoso romance de B. S. Belli, *Ek Chadar Maili Si*, dá uma interpretação pungente das sombras do incesto que recam sobre esta forma de casamento.
11. Cf. D. Chakrabarti, "Domestic Cruelty and the Birth of the Subject", em *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.

explicar como a figura da viúva circula no imaginário político e burocrático, os moradores de colônias como Sultampur habitam uma região totalmente diferente da modernidade. Para a maioria dos membros da comunidade *sigikhar*, não era a viúva, mas os pais dos mortos, e especialmente a mãe, que herdavam o sofrimento e o peso da memória de tais mortes e, portanto, deviam ser os legítimos receptores do dinheiro". Havia muitas lutas entre as famílias natal e conjugal de jovens viúvas, uma acusando a outra de ladroagem e lucro com a morte de um parente próximo. Muitas mulheres relataram como foram espancadas pelo pai do marido depois de muitos meses dessas brigas e disputas, a casa *punchayat* (o grupo de anciãos) reuniu-se e um acordo foi celebrado. Ficou decidido que uma viúva receberia permissão para se casar novamente somente se ela concordasse em dividir igualmente o dinheiro com o pai do marido morto. Em todos os casos em que uma viúva tinha 25 anos ou menos, descobri que esse acordo foi cumprido. Os *Taluknambh*, ou documentos de divórcio, foram redigidos em papel timbrado pela justiça, no qual o pai da viúva e o pai do homem morto assinavam um acordo no sentido de que a viúva daria 50% do dinheiro que recebera em compensação pela morte do marido para o pai deste, que concordaria que todas as relações com a viúva seriam cortadas daí em diante. Discuti as implicações disso para nossa compreensão do Estado no capítulo anterior".

Um dia, enquanto conversava com uma jovem viúva, ela me confidenciou com amargura: "Você não sabe como essa comunidade funciona. Assim como um jovem ganha um novo dono no momento em que o velho morre, uma moça ganha um novo marido assim que o antigo morre. Aqui ocorre uma cremação, e lá se prepara um casamento" (literalmente, "aqui os preparativos para ir ao Yamuna, e lá a preparação para o cortejo do noivo" - *yahan jamuna ji ki taiyari*).

12. As implicações de nomear a viúva como a receptora apropriada da indenização do Estado significavam que, mesmo quando as mulheres estabeleciam relações conjugais com outros homens, elas continuavam a se representar como viúvas. O fato de que as sensibilidades da classe média informam as sensibilidades burocráticas era óbvio para as mulheres.
13. O pressuposto normal de que o divórcio ocorre entre os cônjuges não é válido neste caso, pois, conjugal deve encerrar suas reivindicações sobre a mulher mediante a concessão do divórcio. Da mesma forma, os documentos judiciais em que os acordos foram assinados podem não ter nenhuma validade legal, mas ainda assim eram símbolos de um contrato formal na comunidade, como discuti no capítulo anterior.

14. Ela estava falando figurativamente, pois nesses casos o casamento é finalizado por uma simples cerimônia de um novo *chaddar* ou pedaço de pano colocado na mulher pelo novo marido — não há correio nupcial como tal. A simetria, no entanto, entre o correio fúnebre e o correio nupcial serviu como um poderoso dispositivo retórico e é muitas vezes usada em lamentos pelos mortos.
15. Neste contexto, o trabalho incansável de advogados, especialmente H. S. Phoolka, nos últimos vinte anos tem sido crucial para defender alguns dos casos em tribunal e representar as vítimas perante as diversas comissões de inquérito.

Um exemplo dessa novidade era que receber dinheiro para os mortos a título de compensação do Estado era traduzido pelas mulheres em uma obrigação de falar, recontar eventos e envolver as agências governamentais e os processos de lei na busca de justiça dentro do processo democrático moderno. Lembrem-se de que muitas mulheres tinham medo de oferecer evidências a grupos de direitos civis pois temiam represálias contra os filhos. No entanto, quando repreendidas por outros — “Você comeu o dinheiro dos mortos... agora, o que você pode fazer por eles?” —, algumas mulheres tomaram a dianteira para nomear os assassinos que tinham conduzido a multidão. Elas testemunharam diante de grupos de direitos civis, jornalistas, da Comissão Ved Marwah (isto é, a Comissão de Inquérito da Polícia) e, em alguns casos, assinaram testemunhos para que indiciamentos fossem instituídos contra os assassinos”. Sob a pressão dessas organizações, alguns dos criminosos locais sobrepostos da comunidade — ambas realizadas no nível do local.

vahan bari ki taiyyari”. Eu ficava constantemente impressionada com o fato de que as perguntas sobre as obrigações para com os mortos podiam ser colocadas dentro dos termos descritivos por essa jovem e acesavam o intervalo entre um tempo pessoal de luto e a retomada forçada do “normal” — de modo que as mesmas mulheres que haviam formado a comunidade de enlutadas sentadas na rua e que desafiadamente se recusavam às exigências dos chefes locais de retornar a normalidade, podiam ser também surdas às vozes das viúvas mais jovens em relação às demandas das práticas tradicionais dos *siglikars*. Não sei exatamente como colocar isso, exceto dizendo que ser submergida à violência não nos purifica de alguma forma. Mesmo quando as mulheres se envolveram em alguns processos políticos, havia outras instituições que continuavam a moldar suas subjetividades em direções nas quais suas vozes eram abolidas e misturadas aos projetos patriarcais em curso. Nem todos esses projetos, no entanto, acabavam por fechar espaços políticos. Fiquei fascinada com a maneira como a novidade poderia surgir na intersecção entre o projeto patriarcal do Estado e as formulações patriarcais

TRÊS RETRATOS DE DOR E LUTO

263

foram presos por um curto período, mas libertados sob fiança. Meu diário do dia em que os assassinos locais foram libertados é o seguinte:

Uma reunião estava sendo realizada na rua onde os *chamars* moravam. Os ânimos estavam exaltados e podíamos ouvir sons de discussões barulhentas. Podíamos sentir a tensão nas ruas. Havia tristeza nas ruas onde os *sikhs* viviam. Várias pessoas disseram-me, aos sussurros, que os assassinos estavam à solta — eles iriam se vingar delas por terem dado provas contra eles. Quando ia de uma casa a outra, um grupo de mulheres me puxou de lado. Outras mulheres foram orientadas a andar normalmente para que ninguém desconfiasse de nada. Disseeram-me que precisavam enviar uma petição ao “mais alto oficial de Delhi” porque sabiam que suas vidas estavam em perigo. Eu disse que tentaria contactar quem eu pudesse para que seus medos fossem comunicados às autoridades responsáveis por sua proteção. Mas elas me incentivaram a agir imediatamente, pois não havia tempo para atrasos. “Você escreve em inglês o que dizemos e, em seguida, ajeta alguma coisa para nós, para que possamos encontrar o funcionário mais importante imediatamente”. Eu disse que era uma professora sem muito poder na universidade e que seria dispensada sem a menor cerimônia se eu tentasse alcançar o “mais alto funcionário”. Elas rejeitaram todos os meus argumentos”.

O resultado disso foi que eu escrevi a petição em um pedaço de papel sujo arancado de um caderno, e elas colocaram nele suas impressões digitais. Concordamos que elas me encontrariam no dia seguinte em um local específico e cuidariam para que ninguém na colônia soubesse que apresentavam uma petição. Decidi colocar minha fé na crença das mulheres de que seria capaz de encontrar uma localização para o escritório do secretário-chefe. Minha experiência em uma ocasião anterior, quando havia tentado apresentar uma petição ao vice-secretário-chefe sobre as dificuldades que os sobreviventes enfrentavam para obter acesso a formulários impressos para reivindicar a compensação, tinha sido a mais infeliz possível. Eu havia sido polida, mas firmemente retirada de seu escritório por um

16. Eu mantive um diário registrando alguns eventos e muitas vezes escrevi em hindi. Eu não era sistemática — entre estar na colônia, dar minhas aulas na universidade, participar de reuniões em vários locais para arrecadar dinheiro ou acender a uma emergência imediata, não conseguia escrever regularmente. Steven Caron deu a melhor descrição do trabalho de campo: nossa ideia do que aconteceu é igualmente composta de memórias que não foram registradas, do sentimento visceral de um lugar e de como fomos gestos e expressões faciais, não apenas o que é falado. Cf. S. C. Caron, *Yemen Chronicles*. A ideia de Wierzbicki de linguagem como enunciação física (*bodying forth*) é da maior relevância aqui.

policial e tive a impressão de que o secretário adjunto esperava que eu sacasse uma arma ou algo parecido". Dessa vez fui recebida com grande cortesia. A mudança de postura foi bastante misteriosa. O secretário-chefe concordou em ver as mulheres e examinar sua petição.

Na manhã seguinte, vi que oito mulheres tinham se apresentado como representantes da colônia. Realizamos uma reunião no gramado do escritório do secretário-chefe. Pedi a elas que apresentassem seu caso de maneira convincente, que falassem uma de cada vez e que evitassem discussões sobre a distribuição de socorros e acusações mútuas sobre o fracasso em salvar uma ou outra pessoa. Elas, por sua vez, queriam conhecer sinônimos educados para palavras como "cagar" e "viva", que precisavam usar sem chocar a sensibilidade do secretário-chefe por seu discurso grosseiro. O secretário-chefe as recebeu com gentileza. As mulheres colocaram três pontos. Em primeiro lugar, com a liberação dos líderes dos desordeiros, suas vidas não estavam mais a salvo. Mesmo se houvesse presença policial em sua rua, não se podia esperar que a polícia fosse para todos os lugares com elas. Por exemplo, quando iam para os banheiros, que ficavam nas ruas, podiam ser abordadas pelos assassinos e estuproadas ou mortas. Por isso, era imperativo que elas recebessem moradias em outras áreas. Em segundo lugar, o governo tinha planos para reabilitá-las, ensinando-lhes habilidades como tricotar e costurar, mas elas eram ferreiras e sabiam como forjar a maioria das coisas caso tivessem a sua disposição *bhattis* (bigornas) fora de suas casas. Portanto, elas não queriam apartamentos em edifícios com vários andares, onde sabiam que as

- 17. Devo confessar que seria mais honesto dizer que fui expulsa sem nenhuma certidão, mas, quando comeciei a escrever sobre essas questões, fiquei apreensiva em dizer coisas muito diretas sobre a burocracia. Eu conservei essas primícias descritivas.
- 18. Eu sabia, por experiência, como era difícil ter uma discussão em grupo na qual os participantes não interrompessem em amargas acusações uns contra os outros.
- 19. Como a maioria das outras línguas, o hindi também usa circunlocuções para funções corporais, como defecar e urinar. As mulheres queriam saber o que eram essas circunlocuções. Um dos pontos para os quais elas desajavam chamar a atenção em sua petição eram os perigos que enfrentavam quando os homens realizam essas funções, seja nos campos ou nos banheiros públicos, onde muitos dos homens haviam sido assassinados. O termo polido para "viva" em hindi é *vishava* e em punjabi *brava*, mas na comunidade a palavra mais frequentemente usada era *randi*, que pode se referir tanto a uma vilva quanto a uma prostituta. O termo nunca é usado em formas educadas de fala entre as castas superiores. O discurso das castas inferiores, como os *siglikars*, é frequentemente marcado pelo uso de tais palavras tabus. Eu claramente aprendi a dar como alguém que poderia fazer a mediação entre seu mundo e o exterior, definido por classe, gênero e cultura.

A CRIANÇA

vivas de outras áreas estavam sendo acomodadas; elas queriam ter terras abertas onde pudessem morar em seus barracos e começar a produzir mercadorias para vendê-las. Em terceiro lugar, qualquer política que separasse as vilvas do resto da comunidade não apenas criaria problemas de segurança, mas também colocaria em risco sua vida econômica, pois dependiam dos homens para levarem e venderem os produtos que produziam. Sua petição foi aceita, e o secretário-chefe prometeu fazer o que pudesse para aliviar seu sofrimento. Na saída, uma das mulheres de repente começou a chorar da maneira tradicional e bater em sua testa repetidamente, dizendo: dizia-se que o *sarkar* (governo) é nossa mãe e pai - então, por que todos vocês falharam em nos proteger? Ela foi gentilmente levada para fora pelas outras mulheres. Apesar de suas demandas não terem sido por fim atendidas, as mulheres haviam comprovado sua capacidade de se reorientarem para a realidade nos termos do mundo exterior, um mundo do qual haviam sido relativamente ignorantes havia apenas alguns meses.

Nas ruas de Sultanpuri sempre se ficava rodado de grupos de adultos e crianças. Quando contavam como as multidoes gritavam ou os mortos pediam água, as mulheres apontavam para uma criança próxima e diziam: "Ela estava tão assustada". No entanto, as crianças que ouviam essas histórias agarradas à *dupatta* de uma mãe ou de uma irmã mais velha não me pareciam registrar o horror. Por exemplo, uma criança pode sorrir para mim timidamente, esperando da *dupatta* da mãe, atrás da qual havia se escondido, enquanto sua mãe me contava como o pai da criança havia sido arrastado e morto. Certa vez, ouvi um pequeno grupo de crianças discutindo acaloradamente se os assassinos haviam chegado a essa casa primeiro ou a outra - *wo hamare ghar pahle aaye the... ja ja, jhot mat bol woh to hamare ghar pahle aaye the, phir tumhare ghar aaye the* - "eles chegaram a esta casa primeiro... vá, não minta, eles chegaram à nossa primeira e então foram para casa primeiro".

20. Elas receberam apartamentos em complexos habitacionais de vilvas andares em outra colônia, mas não o tipo de moradia que haviam solicitado. Essa é a colônia que mais tarde veio a ser conhecida como a "colônia das vilvas". A vida social desse cenho novos espaços e um assunto de pesquisa totalmente novo. Yamin Atri e Asha Singh estão trabalhando nessas áreas para ver como a memória dos tumultos é vivida ali.

a sua". Minhas próprias observações sobre isso foram muito escassas. Escrevi em meu diário que elas pareciam estar falando como se tivesse acontecido com outra pessoa: suas histórias tinham uma qualidade de terceira pessoa.

Sinto que a figura da criança perpassa as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Não é tanto uma questão de iniciar a criança no mundo quanto de sentir que as crianças roubam fragmentos de linguagem que tentam encaixar em partes do mundo. Então, de que maneira elas estavam reunindo o mundo quando brincavam de assassinos e vítimas? Ofereço as seguintes palavras de Stanley Cavell como uma meditação sobre a criança:

E também podemos dizer: Quando você diz "Eu amo você, meu amor", a criança aprende o significado da palavra "amor" e o que é o amor. Isso (o que você faz) será amor no mundo da criança; e, se é misturado com ressentimento e intimidação, então o amor é uma mistura de ressentimento e intimidação, e, quando o amor é buscado, *isso* será buscado. Quando você diz "eu vou pegar você amanhã, prometo", a criança começa a aprender o que são as durações temporais, e o que é *confiança*, e o que você faz mostrará o valor da confiança. Quando você diz: "Coloque seu suéter", a criança aprende quais são os comandos e o que é a *autoridade*, e se, para você, dar ordens é algo que gera ansiedade então as autoridades são ansiosas, a própria autoridade insegura".

E, novamente:

Para resumir o que já foi dito sobre isso: em "aprender a língua" você aprende não apenas quais são os nomes das coisas, mas o que é um nome; não apenas o que a forma de expressão é para a expressão de um desejo, mas o que é expressar um desejo; não apenas o que é a palavra "pai", mas o que é um pai; não apenas o que a palavra para "amor" é, mas o que é amor. Na aprendizagem da linguagem, você não apenas aprende a pronúncia dos sons e suas ordens gramaticais, mas a "forma de vida" que faz desses sons as palavras que são, faz o que eles fazem – por exemplo, nomear, chamar, apontar, expressar um desejo ou afeto, indicar uma escolha ou uma aversão etc. E Wittgenstein também vê a relação entre essas formas como "gramaticais"²¹.

A descrição de Cavell da cena da instrução em relação à criança é cotidiana – com os ritmos gentis de colocar suéteres, acariciar o gatinho e colocar moedas

21. S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, p. 177.

22. *Idem, ibidem*, pp. 177-178.

no parquímetro – mas dentro disso é construída a possibilidade de que o amor possa causar ansiedade, a autoridade seja insegura, e a confiança traída. Se essa é a linguagem da iniciação, então é a iniciação em uma forma de vida e não simplesmente no aprendizado de quais objetos as palavras indicam – e foi precisamente a figura da vida aquilo que foi colocado em questão para as crianças em Sultanpuri. Como relacionar então a eventualidade de sua vida cotidiana depois de terem assistido, de um lugar ou outro, aos assassinatos de seus pais, irmãos e vizinhos?

Com a ajuda de amigos como Mita e os professores de uma creche experimental (Shiv Niketan), pude organizar um acampamento de verão em minha antiga faculdade (Indraprastha College) na Universidade de Délhi. Não havia grande ambição por trás desse projeto: pensávamos que as crianças poderiam escapar do insistente (re)narrar da violência por algumas horas todos os dias. Cerca de quarenta crianças participaram. Eu costumava ir todas as manhãs em uma van para buscá-las em suas casas e devolvê-las à noite.

Logo percebi que, em nossa viagem de uma hora, as crianças começavam a oferecer comentários ou pequenas informações sobre os tumultos. Muitas vezes, a lembrança era provocada pelo súbito reconhecimento de um espaço em que um dos pais fora morto ou por observar alguém realizar uma atividade na qual um membro da família já estivera envolvido. As crianças que pareciam mudas dentro da colônia de repente viam-se falando aos borbotões. É possível que grupos de crianças tenham discutido esses eventos entre si, mas tenham sido desestimuladas pelos adultos a discuti-los; ou talvez tenham encontrado uma garantia em minha presença para que essas memórias pudessem, de fato, ser narradas.

Uma das crianças de nosso grupo era Avatar, uma criança de onze anos que tinha um tímpano severamente danificado e era descrita como surda-muda. Sua mãe costumava me dizer: "Ele não pode falar, mas entende tudo, e suas ações podem dizer mais do que palavras".

Um dia a van tomou um caminho diferente e passou por uma rua onde não havíamos estado antes. De repente, Avatar ficou muito agitado e apontou para uma árvore. Seus ombros arfavam, e ele dava a impressão de pular para cima e para baixo no assento, embora não estivesse, de fato, se mexendo. Enquanto dirigia minha atenção para a árvore, apontando para aquela direção com gestos agitados, mesmo quando a van seguiu em frente, perguntei o que havia acontecido ali. Então Avatar fez um pouco de mímica: suas mãos primeiro agarraram um objeto imaginário e começaram a arrastá-lo, enquanto seu rosto mostrava a resistência e a luta de uma pessoa que era arrastada contra sua vontade para um

destino terrível. Ele então esticou as mãos, como se estivesse sobre uma corda imaginária, e transformou-a em um lago. O lago foi jogado sobre um galho da árvore, do outro lado da corda suspensa, este escorregou em volta do peçoço. Seu rosto tornou-se agora o rosto de uma pessoa em torno de cujo peçoço um lago é apertado, e então sua cabeça caiu para frente, seu rosto se tornando o rosto de um homem morto. Uma das crianças, que talvez tivesse observado a performance antes (mas eu não tinha como saber, pois simplesmente não podia perguntar), nos disse que era a árvore na qual o pai de Avatar fora enforcado. "Você estava assistindo?", perguntei, e um enfático aceno de cabeça confirmou sua presença durante esse episódio assustador. Na mímica, pareceu-me que as mãos haviam se torcido as dos assassinos e o rosto o da vítima. Seu corpo era um repositório de conhecimento e memória que certamente devia estar além dele, pois ele havia sido iniciado em um modo de morrer. A cena de sua instrução não foi a do desenvolvimento de uma forma de vida para si, cultivando palavras à medida que cultivava seu mundo. Em vez disso, pareceu-me que seu corpo era o repositório de um conhecimento que não lhe era dado possuir.

As crianças, em que pesem suas disputas, sempre se apoiavam nessas lembranças. As mais articuladas muitas vezes emprestavam suas vozes às que estavam entopecidas e não conseguiam falar. Quando se lembravam de algo, cada qual contribuía com palavras para a outra, de modo que a memória se tornava um evento coletivo. Por exemplo, uma menininha que tinha talvez cinco anos de idade nada dizia. Mas, sempre que passávamos por um determinado ponto, as crianças diziam: "Foi ali que o pai da Ballo foi queimado. A multidão o deixou queimar, e ela correu para ele, segurando a mão dele enquanto ele morria". Ballo confirmou timidamente com um menção o que as crianças estavam dizendo, mas não teve como colocar nada disso em suas próprias palavras.

A maioria das crianças encontrou uma maneira de falar sobre seus pais mortos ou outros parentes mediante figuras de fantasmas. As filhas de Shanti afirmavam que sua mãe veio a elas como um fantasma. A mais nova era dada a chorar muito mais do que a mais velha. A irmã de seu pai a ameaçava, dizendo que, se ela não parasse de chorar, o fantasma de sua mãe viria e tomaria posse do seu corpo. A garota estava muito assustada com essa aparição e era incapaz de dizer qualquer coisa. Uma vez, quando ela estava em pé em uma posição completamente inerte, perguntei a ela: "Você está pensando em sua mãe? Está se lembrando dela?" Ela assentiu com a cabeça e disse: "Sim, mas Bua (a irmã do pai) diz que, se você chorar, ela aparece para assombrar você".

Pareceu-me que naquele período, quando me envolvi com as crianças, estava constantemente em meio a discussões de caráter bastante abstrato. (partidos políticos, o primeiro-ministro, os bandidos perambulando por eles estavam apenas brincando de ser mãe, ou sendo um chélio local?) Por exemplo, um dia enquanto estávamos na van, Avatar apontou animadamente para o símbolo de uma mão pintada em uma parede. Ele então olhou para mim com expectativa. "Isso é uma mão", eu disse, e ele assentiu encorajadamente. "É um símbolo do Partido do Congresso. Sua cabeça moveu-se de um lado para o outro em vez de negação. "Não é um símbolo do Partido do Congresso?", perguntei. Ele então me mostrou a palma da mão e apontou para a parede, que já havia desaparecido da nossa vista. "Você vai me dizer o que essa mão significa?" Sim, ele assentiu. Então ele passou usar de mímica para representar um episódio da vida de Guru Nanak, o fundador do sikhismo. Uma mão trouxe uma pedra em direção à sua cabeça. Em seguida, ele imitou a vinda de um raio de luz de uma das mãos com os dedos da outra mão dançando e fazendo pedras enquanto os raios paravam a pedra em sua trajetória. Então, sua mão direita foi erguida no tradicional gesto de proteção, no qual divindades benevolentes são iconicamente representadas. Por um momento ele foi a representação icônica do Guru Nanak. Ele levantou a mão novamente e apontou para a parede onde havia visto a mão pela primeira vez. Agora ele ia me contar a história da mão do Congresso. Um olhar cruel e assassino apareceu em seu rosto. Ambas as mãos se torçaram um turbilhão de movimentos - matando, encharcando as pessoas de gosolina e queimando-as vivas. As mãos e o rosto eram novamente um diálogo de gestos em que as mãos representavam os atos de matar, enquanto o rosto representava as expressões e a dor dos moribundos. No final dessa performance, Avatar nos mostrou auspiciosa mão do Guru Nanak e gesticulou proferentemente; então ele mudou para a mão do Partido do Congresso e imitou as brutalidades a que aquela mão os sujeitou. Possivelmente, Avatar tinha ouvido alguns fragmentos desse discurso no *gurudwara*, mas eu não havia escutado nenhum adulto reunir uma história de contrastes como essa.

33. Nas palavras de Cavell, "O que aprendemos não é apenas o que estudamos; e o que nos foi ensinado não é apenas o que pretendíamos aprender. O que temos em nossas memórias não é apenas o que memorizamos" (S. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 177).

As crianças desenvolveram uma grande curiosidade sobre o mundo exterior. Nomes de países que haviam residido em livros didáticos escolares e haviam sido memorizados apenas para as provas tornaram-se parte de suas vidas. Hukam, outro menino de onze anos, um dia disse-me com grande agitação que logo todos os filhos dos *sikhs* seriam mortos porque Rajiv Gandhi, o primeiro-ministro, estava indo para a Rússia, para onde sua mãe fora uma vez. Ele ordenaria a morte de todos os *sikhs* – incluindo todas as crianças – para que a alma de sua mãe pudesse ser vingada. Vi-me assegurando-lhe veementemente que o primeiro-ministro não havia feito tal afirmação antes de sua partida, e que, se ele tivesse escutado isso de alguém, deveria desconsiderá-lo como rumor. Parece-me que parte dessa ansiedade das crianças em interpretar todos os signos do sistema político por sua relevância para o futuro espelhava a ansiedade dos adultos. Estes últimos estavam constantemente interpretando os sinais de acordo com as decisões sobre o futuro que tinham de ser tomadas, e as crianças simplesmente haviam capturado sua ansiedade. Mas também parece que, daí por diante, o que a política significaria para eles estaria relacionado ao que é matar e ser morto. Não estou oferecendo algum tipo de quadro determinista do que eles se tornariam quando adultos, mas simplesmente dizendo que sua visão do mundo e seu lugar nele talvez sempre tenham de incluir palavras como vítimas, tumultos, mártires, terroristas – o que são essas palavras e o que elas podem ser levadas a fazer, assim como, para aquelas que crescem no mundo gandhiano, a política era *satyagraha*, desobediência civil, jejum, não violência. Essas palavras e esses mundos se cruzarão? Esse parece ser o desafio da democracia agora.

Ao ler Cavell, fico impressionada com o fato de a figura da vida estar em movimento – projeções, regiões inesperadas de uma palavra que sinto não ser capaz de compartilhar, revelando que você pode estar no meu mundo, mas não no da minha carne, meu terror de que nossas palavras podem ou não continuar a significar o que elas significam dependendo de outras pessoas acharem que vale a pena continuar me compreendendo, ou que, encontrando troca melhor em outro lugar, poderem decidir que não são do nosso mundo²⁴. Ofereço duas pequenas conversas para mostrar como as comunicações novas e inesperadas ocorreram. Minha relação com os homens era mais formal do que minha relação com mulheres e crianças. Mas fiz alguns amigos entre os homens. Conveni um deles, um muçulmano, a me acompanhar um dia até o quartel-general da polícia

24. Cf. especialmente S. Cavell, *The Claim of Reason*, pp. 179-189.

em Delhi para conversar informalmente com um policial experiente. Eu tinha volumente acreditado que aquele era um lugar seguro, pois estava longe da *vizimhança*. Quando chegamos lá e eu entreguei o passe que tinha conseguido para entrar, o policial me lançou olhares curiosos. Simultaneamente, meu amigo disse: "Imã, onde você me trouxe? Você não sabe que meu trabalho é feito à noite?" Na verdade, eu não sabia disso. Para meu alívio, no entanto, o fato de que ele era conhecido do policial como um ladrãozinho e batedor de carreiras não impediu o policial veterano de escurá-lo.

Mais tarde, outro dia, esse amigo me disse:

"Você tem um videocassete?"

"Não".

"Um aparelho de televisão?"

"Sim, um pequeno".

"Você quer um videocassete?"

"Não".

"Uma tv em cores maior?"

"Não, não, não... por favor, não".

"Ok, então deixe-me ensinar como segurar sua bolsa. Do jeito que você segura, estou surpreso que algo ainda esteja aí dentro. É um convite para os batedores de carteira. Até eu fiquei tentado quando você começou a vir para a colônia. Você tem feito muito pelas pessoas daqui – que eu faça aos menos isso por você".

Creio que não fui uma aluna muito boa – mas esse é outro assunto.

Outro homem, um montador de caminhões, se perguntou sobre meus *antigos karmas*, que me levaram a estar entre eles, com fome e sede, o dia todo. Eu disse, brincando, que provavelmente estava pagando dividas, dividas incorridas em vidas anteriores, quando ele disse: "Você está perdendo seu tempo. Não se ganha nada com esse envolvimento. Afinal, nossas mortes não significam nada. Vivos, somos úteis ao governo, pois podemos ser mantidos reféns contra a vida dos hindus em Punjab. Mortos, somos úteis para os terroristas, pois podemos nos tornar estatísticas na lista de queixas dos *sikhs*".

Não conheço palavras melhores que condensassem toda uma filosofia em uma gota, por assim dizer.

Revisitando o Trauma, o Testemunho e a Comunidade Política

CAPÍTULO II

No final do Capítulo 3, aludi ao sentimento de não ser capaz de nomear aquilo que morreu quando os cidadãos da nação recém-inaugurada, ao recuperar sua honra como maridos e pais, nasceram simultaneamente como monstros – ou ao menos é assim que os escritores que li vram a questão. Gostaria de imaginar que isso não era uma incorporação direta e simples de noções de trauma ao registro histórico, no sentido de que uma experiência não assimilada surgia para atormentar a nação. Não estou dizendo que nada se ganha com tal entendimento da história, mas me parece que as noções de repetições fantasmagóricas, presenças espectrais e todos aqueles tropos que se sedimentaram em nossa linguagem comum da teoria do trauma são muitas vezes evocados cedo demais – como se os processos que constituem o modo como a vida cotidiana está envolvida no presente tenham pouco a dizer sobre como a violência é produzida ou vivida.

Se o processo de nomear a violência apresenta um desafio, é porque essa nomeação traz grandes riscos políticos, e não apenas porque a linguagem falta em face da violência. O complexo nó de vários tipos de atores sociais em qualquer evento de violência coletiva dificulta determinar se o evento deve ser nomeado como uma instância de violência "secrária", "comunal" ou "patrocínada pelo Estado". Ela é descrita apropriadamente na gramática dos "tumultos", "pogroms", "distúrbios civis", "genocídio" ou uma combinação deles? Como Deepak Mehta mostrou em detalhes mercuriosos, o termo tumulto (*riot*) em si surge no final do século XIX como parte da tecnologia de controle do governo colonial, e todo tipo de conflito que envolve a imaginação de multidões indisciplinadas é enquadrado

nesses protocolo no discurso oficial, na redação acadêmica e até mesmo no teste-munho individual!

O cientista político Paul Brass argumenta que nem "tumulto", nem "pogrom" capturaram efetivamente a dinâmica das ocorrências mais violentas envolvendo grandes multitudes. Embora se pressuponha, diz ele, que os tumultos sejam atos espontâneos de violência em resposta a um evento provocativo dirigido contra um grupo étnico, religioso ou linguístico, e os pogroms eventos organizados de violência perpetrados por agências do Estado, os limites entre eles são cada vez mais borrados. Nomear a violência não reflete apenas as lutas semânticas – reflete o ponto em que o corpo da linguagem se torna indistinguível do mundo; o ato de nomear constitui uma enunciação performativa.

Podemos ver as enormes implicações desses termos até mesmo nas formas de antecipação. Por exemplo, na esteira da recente violência (março de 2002) contra a minoria muçulmana em Gujatar, na Índia, o primeiro-ministro da época, Atal Bihari Vajpayee, teria advertido a oposição no Parlamento de que eles não deveriam usar a palavra *genocídio* para descrever a violência. "Vocês não devem se esquecer", disse ele, "de que o uso de tais expressões traz um olhar ruim ao país e poderia ser usado contra a Índia em plataformas internacionais". Por outro lado, um grupo de ativistas legais na Índia estava empenhado em formar estratégias legais para ver se, com base nos argumentos desenvolvidos nos tribunais internacionais sobre os casos de Ruanda e da ex-Iugoslávia, era possível argumentar em tribunais indianos que, embora a Constituição indiana não nomeie genocídio, tal crime poderia ser lido na Constituição – donde os autores da violência deveriam ser julgados por tal crime. Outros têm tentado diferentes estratégias jurídicas, e, embora os resultados sejam ainda para se tornarem visíveis diante da grande intimidação enfrentada pelos sobreviventes, fica claro que a luta pela nomeação reflete sérias lutas políticas e legais. Permitam-me refletir sobre essas questões, recapitulando as experiências nas quais bascio minhas observações.

Considero o ano de 1984 um importante marco na compreensão da violência comunal na Índia e do papel da sociedade civil na contestação das imagens esta-

1. D. Mehra, *Documents and Testimony: Violence, Witnessing and Subjectivity in Bombay Riots 1992-1993*.
2. P. Brass, "Introduction: Discourses of Ethnicity, Communalism, and Violence", em *Riots and Pogroms*.
3. "All Party Panel on Gujatar Riots", *The Statesman*, 17 mar. 2002.

belicidas do que constitui a violência coletiva. Não porque os estudos acadêmicos e as necessidades imediatas de forma articulada de relação entre a produção de conhecimento democrático na Índia em 1984. Os relatórios preparados por organizações de direitos civis, tais como a União dos Povos pelos Direitos Democráticos (PUDR) e a União dos Povos pelas Liberdades Civis (PUCI), foram particularmente importantes em seu impacto na opinião popular. Embora as formas de ação desenvolvidas tenham sido importantes para expandir as formas de mobilização, isto teve alguma implicação para a nossa compreensão do que constitui etnografia?

Pensando em retrospectiva, minha própria compreensão de como fazer uma etnografia do Estado se desenvolveu de maneiras inteiramente inesperadas. Isso porque, como membros da Equipe de Socorro e Recabitação da Universidade de Delhi, que era apoiada pelo *The Indian Express*, não obstante em outros aspectos este tivesse uma posição muito ambígua, tínhamos de operar dentro das fissuras e vácuos que pudéssimos encontrar no Estado para poder reunir recursos suficientes para realizar nosso trabalho nas localidades afetadas. Nesse sentido, ficou claro que, mesmo que muitos agentes do Estado estivessem eles próprios empenhados em violar a lei, ainda era possível usar certos recursos do Estado, pois normas de secularismo e democracia haviam sido internalizadas por muitos atores do sistema. Eu também me encontrei refletindo por anos, depois, sobre o que significava para o conhecimento antropológico reagir ao sofrimento – um ponto entrecido à manufatura deste livro. Em ambas as questões, o assunto não permitia que as atividades fossem claramente separadas, de modo que correspondessem a uma divisão entre trabalho acadêmico e ativista, como Schepher-Hughes conceitua a necessidade de imediatidade ou ativismo.

Um ponto importante estabelecido sobre os distúrbios comunais na Índia pelos trabalhos de vários grupos de direitos civis, ativistas advogados e professores universitários (inclusive eu) em 1984 foi o de que, longe de o Estado ser um ator neutro, cujo trabalho era realizar a mediação entre os grupos sociais já

4. PUDR e PUCI, *Who are the Guilty?*
5. N. Schepher-Hughes, "The Primacy of the Ethical: Toward a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 36, n. 3, 1995. Não digo que a ideia de uma antropologia militante não seja importante, mas simplesmente que não marcou meu modo de trabalho. O próprio trabalho de Schepher-Hughes mostra as maneiras como essa visão pode ser produtiva.

constituidos e seus interesses faccionais, vários funcionários do Estado estavam, de fato, ativamente envolvidos como perpetradores da violência ou, no mínimo, cúmplices da violência contra os *sikhs*. No processo de escrita sobre essa violência, no entanto, tornou-se evidente para mim que, a menos que se entendesse a vida cotidiana das localidades em que os tumultos ocorreram, seria impossível ver como sentimentos difusos de raiva e ódio poderiam ser traduzidos nos atos concretos de matar. Uma vez que trouxe o olhar da antropologia para a situação, pude mostrar que o padrão espacial dos tumultos nas localidades mostrava uma intrincada relação entre os fatores de nível local e o senso de crise nacional criado pelo assassinato da senhora Gandhi. Assim, enquanto a representação oficial da violência da comunidade na Índia continua a ser dominada pela imagem de multitudes enlouquecidas em uma reação natural a alguma ação provocadora por parte de um grupo ou outro, a compreensão acadêmica dos distúrbios mudou consideravelmente.

Infelizmente, porém, ainda há uma tendência a trabalhar com modelos de claras oposições binárias na compreensão da violência — Estado *versus* sociedade civil, hindus *versus* muçulmanos, global *versus* local etc. Nosso envolvimento com as práticas concretas de coleta de dados em 1984 com fins de reabilitação me fez perceber quão complicadas eram as divisões e conexões entre essas entidades binárias. Havia certa divisão em minha própria compreensão do Estado, pois reconhecemos que os vários atores do Estado estavam diferentemente alinhados em relação à violência. Por exemplo, enquanto uma facção do Partido do Congresso estava ativamente engajada no incentivo aos distúrbios na esperança de mobilizar apoio para seus próprios líderes dentro da hierarquia partidária, outros igualmente localizados dentro da estrutura estatal se horrorizavam com os acontecimentos. Assim, fomos capazes de mobilizar ajuda de burocratas veteranos, policiais e oficiais aposentados para criar uma aura de autoridade dentro da localidade para levar a cabo o socorro e a reabilitação. Como em muitas outras situações, a dissimulação foi uma parte importante de nossa estratégia para confundir os perpetradores da violência, que tinham o apoio de policiais locais e, portanto, pensavam que estavam acima da lei. Os sobreviventes, bem como os defensores dos direitos civis, enfrentaram ameaças consideráveis e assédio. Como, então, operar dentro desse ambiente, senão por meio da camuflagem?

Dou aqui um exemplo de dissimulação que implementamos: um diretor aposentado da Força de Polícia da Reserva Central nos ajudou a organizar a distribuição de rações de alimentos poucos dias depois dos tumultos as

famílias afetadas que não foram transferidas para campos de socorro. Ele chegou conosco em um caminhão, acompanhado por seis policiais da Força de Reserva que estavam de uniforme, e estabelecemos procedimentos apropriados para identificar as famílias afetadas e obter rações para elas enquanto os policiais das delegacias locais observavam. Desse modo, quando subsequentemente fizemos outros tipos de trabalho na localidade, os policiais locais e muitos dos perpetradores não conseguiram decifrar nossa posição social. Fizemos parte de uma máquina oficial aprovada ou parte de algum tipo de oposição? Talvez pudéssimos trabalhar e nos movimentar na localidade porque não estava claro para ninguém que riscos estaríamos implicados em nos atacar. A dissimulação, constituía as próprias condições de possibilidade tanto do trabalho de reabilitação como do trabalho de coleta de evidências. Tomemos outro exemplo: a mediação de um alto funcionário do Ministério do Interior resultou na obtenção de uma presença policial na localidade com pessoal de outros distritos policiais. Isso garantiu nossa segurança enquanto trabalhávamos na distribuição de compensação; protegeu-nos da intimidação por parte dos perpetradores locais; permitiu-nos reconstruir as casas das vítimas; e permitiu a liberdade de movimento dentro de certos microespaços definidos, sobre os quais esses policiais selecionados eram capazes de manter vigilância.

Eu podia entender que as organizações de direitos civis e os advogados precisavam se definir em termos puramente opostos ao Estado. Minha própria posição, no entanto, mudou constantemente entre a necessidade de reunir evidências

6. Aproveite esta oportunidade para registrar, mais uma vez, minha gratidão a C. R. Rajgopalán, cuja morte lamentamos e cuja vida e obra foram testemunho da coragem e resiliência que muitos escritores públicos demonstraram naquela época.

7. Apesar da imagem de vítimas inocentes em que as pessoas têm um interesse, aqueles que trabalham com os processos reais de reabilitação após algum tipo de desastre coletivo, especialmente relacionado à violência, estão plenamente conscientes da forma como as redes locais se desenvolvem para desviar recursos em uma direção ou outra. Mesmo a distribuição de rações poderia levar, entre os sobreviventes, a grandes brigas sobre quem seria mercedor de alívio. Por outro lado, os tipos de suprimentos que acabam em campos de refugiados após um desastre refletem toda uma trajetória de como a "caridade" é percebida em um mundo globalizado. Um exemplo recente foi um representante de uma firma de consultoria global que distribuiu, em campos de refugiados, brinquedos de conhecidos de conhecidos americanos de ficção que portavam armas para crianças que tinham acabado de testemunhar seus pais ou outros parentes próximos serem queimados ou espancados até a morte nos tumultos de Gujarat. Para uma análise delicada das nuances de como a trajetória de alívio interage com a trajetória da violência, cf. Michra e Charerji, "Boundaries, Names, Allocations".

das no processo? Em 1984 eu trouxe as duas jovens filhas de Shanti (cujo marido e três filhos foram queimados vivos nos tumultos e que posteriormente cometeram suicídio) para viver comigo até que pudéssemos organizar as coisas de outro modo para elas. Sua filha mais nova se comunicava apenas com meu filho mais novo (Samay), que tinha pouco mais de quatro anos de idade. Li recentemente um relato do amigo de infância de Sanmay, Bhriugu, sobre um trabalho notável que ele fez com crianças em um acampamento para sobreviventes na área de Aman Chowk, em Ahmadabad. Imagino que muitos dos jovens que participaram dos tumultos em março em Gujarat também eram crianças em 1984. É como se as várias divisões nas formas de participação na política na Índia – uma no lado da violência e outra no lado de confrontar essa violência – acontecessem por meio de tais iniciações pelo fogo. A antropologia tem algum papel importante a desempenhar nessa cena, para além de se doar a projetos maiores, através dos quais os depoimentos para acusações legais são reunidos, o trabalho de reabilitação é realizado, e as vítimas e sobreviventes recebem algum socorro; é mesmo importante que haja fronteiras entre disciplinas ou entre profissões, ou entre ativismo e vida acadêmica?

O que ofereço aqui é profundamente moldado por minha própria biografia – quero afirmar claramente que não é mais ou menos virtuoso se envolver em fazer antropologia dessa maneira. No entanto, quando confrontados com o tipo de trama que a violência desmonta em nós, temos de nos engajar em decisões que moldam a forma como chegamos a entender nosso lugar no mundo. A relação entre antropologia e a constituição da esfera pública pode resultar de diferentes tipos de intersecções. É somente através de diferentes projetos que podemos escapar de uma instrumentalização completa do conhecimento, alternadamente exigida pelo Estado e pelo mercado – e ainda assim manter as demandas do individualismo e as demandas do longo prazo em algum equilíbrio.

Há também a questão de muita coisa estar em jogo para que possamos falar de maneira descuidada ou sem tato nesses assuntos. As fronteiras entre fazer e dizer, implícitas na divisão do trabalho entre o que Kant chamou de faculdades

9. Por exemplo, Barkha Dutt descreveu como depois de entrevistar o ministro-chefe de Gujarat em sua residência, onde ele afirmou com segurança que a situação em Gujarat era estável porque mal, sua assessoria foi atacada por uma multidão a apenas um quilômetro de distância dali. B. Dutt, "The Invisible Women", em *Let Us Forget*.
10. B. Singh, "My Work in Amman Chowk", *Seminars, Special Issue on Security South Asia*, vol. 17, 2002.

que pudéssem ajudar nos processos legais e nos processos de reabilitação, por um lado, e a compreensão mais ampla das maneiras complexas pelas quais as questões de agência e responsabilidade moral estavam implicadas, por outro. Essa é a questão enfrentada pelos antropólogos, pois eles estão profissionalmente comprometidos com um complexo entendimento do contexto local e ainda precisam trazer certos valores que se ligam aos acontecimentos que testemunham e registram? Essa questão traz sérias implicações para o papel público que a antropologia pode desempenhar: os conflitos em torno disso são interessantes de serem analisados ao pensar sobre essa questão. Eles levam a uma questão de como nós, como antropólogos, habitamos o mundo em relação a eventos contemporâneos que provocam fortes preocupações éticas – para os quais, entretanto, trazemos certa ambiguidade de em razão de nosso compromisso em compreender o contexto local que situa as ações de maneiras que podem parecer incompreensíveis do lado de fora.

Já se passaram vinte anos desde os tumultos de 1984. Em termos de eventos aos quais me senti compelida a responder, houve a terrível destruição da mesquita de Babri, seguida pelos distúrbios em Bombaim em 1992, o assassinato de um amigo íntimo em Colombo em 1999, os ataques nos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, e depois as atrocidades contra muçulmanos em Gujarat em março de 2002. Certamente houve outros eventos de igual importância, mas eu posso falar mais facilmente sobre eventos que foram significativos em meus próprios mundos.

Reconheci, com certo sentimento de choque, que muitos dos jovens, proeminentes e não tão proeminentes, que lutaram contra as narrativas oficialmente proclamadas da violência sectária em Gujarat em 2002, estavam se baseando no repertório de ação social que havia se desenvolvido nas organizações que acabavam de se estabelecer em 1984. Vários editores de jornais e jornalistas do meio impresso haviam assumido riscos consideráveis para expor a complexidade de políticos proeminentes e da polícia nos tumultos.

Em 2002, similarmente, Barkha Dutt e Rajdeep Sardesai (da NDTV) expuseram as mentiras do governo estadual cobrindo os tumultos, transmitindo pela televisão os tumultos e os saques, enfrentando, assim, enormes riscos para suas vidas. Entre os antropólogos, é Arthur Kleinman quem tem lido conceitual e criticamente ao longo de seu trabalho com esse conjunto de questões, mais particularmente em suas palestras sobre "Where Our World Is Taking Us: Remaking Moral Experience in the New Era".

"superiores" de teologia, direito e medicina e de faculdade "inferior" da filosofia, não são tão facilmente mantidas.

O restante deste capítulo está organizado da seguinte maneira. Na primeira seção, considero a crítica de que o foco no trauma resulta na criação de comunidades de ressentimento. Não está claro para mim se a alegação é que a ênfase no sofrimento das vítimas em uma cultura de ferida popular torna difícil reconhecer o passado e, portanto, engajar-se na autocriação no presente – ou se esse ressentimento é visto como o destino inevitável de uma tentativa de abordar a questão do sofrimento e da recuperação. Não nego que há muitas evidências de histórias de vítimas e sobreviventes que se encaixam em uma cultura popular na qual o tropo da vítima "inocente" fornece o disfarce para o voyeurismo. No mínimo, isso tem o potencial de abrir espaços suspeitos, nos quais histórias de sofrimento são empregadas nas práticas de divisão entre vítimas "inocentes" e "culpadas". Mas ainda pergunto se é possível um quadro diferente de vítimas e sobreviventes em que o tempo não é congelado, mas se lhe é, sim, permitido fazer seu trabalho.

Na segunda seção, considero o que significa engajar-se em uma ética de responsabilidade ou falar com responsabilidade dentro do discurso antropológico. Tento defender uma imagem do conhecimento antropológico em relação ao sofrimento como aquele sempre alerta para a violência onde quer que ocorra na trama da vida, e o corpo do texto antropológico como aquele que recusa cumprir cidade com a violência ao se abrir à dor do outro.

A VITIMA, O TESTEMUNHO E AS COMUNIDADES DO RESSENTIMENTO

Para mim, um bom ponto para adentrar o debate sobre as diferentes maneiras pelas quais a ideia de sofrimento e testemunho é colocada na construção da comunidade política está na evocação do contraste entre modos de crítica proféticos e diagnósticos, conforme desenvolvido por Reinhart Koselleck¹¹. Desejo, então, usar esse contraste para relacionar alguns argumentos importantes produzidos por Achille Mbembe sobre a questão do sofrimento e da autocriação¹². Tomo Mbembe porque ele representa uma ruptura importante com o tipo de estudo sobre violência e sofrimento que permaneceu satisfeito com explicações formuladas

11. R. Koselleck, *Kritik und Krise*.

12. A. Mbembe, "African Modes of Self-Writing", *Public Culture: Special Issue on New Imaginaries*, vol. 14, n. 1, 2002.

em termos de propriedades inerentes a uma cultura particular para a produção de violência.

O que é notável nos últimos tipos de explicações é que elas estão completamente alinhadas ao trabalho na crítica literária que examina a produção da violência para o consumo na esfera pública nos países ocidentais como índice de uma *esfera pública patológica* – no entanto, quando produções culturais, como charges ou anúncios, aparecem nos jornais de Burundi, Ruanda ou Sri Lanka, impregnadas de noções de realza ou demônios, isso é rapidamente tomado como um sinal do desenvolvimento normal de um repertório cultural na era da reprodução mecânica. Como a crítica pode ser articulada no contexto de tais ideias do normal e do patológico? Como distinguir entre o normal e o normativo – como reconhecer que a normalização pode fornecer uma lente ao patológico e não ao normativo? Ao longo deste livro, tentei permanecer atenta à ideia de sofrimento no sentido de uma preocupação com a vida, e não com as ideias pré-fabricadas de cultura ou uma questão de lei ou normas unicamente.

Volando a Koselleck, como eu o entendo, o modo profético de crítica está ancorado no gênero de uma dramática denúncia do presente, uma vez que o profeta (em contraste com o sacerdote) fala em nome da futura comunidade. Em contraste, falamos de um estado crítico no diagnóstico clínico quando a doença passa a um quadro melhor ou pior – requer uma leitura cuidadosa dos sinais e sintomas e uma relação vigilante com as minúcias pelas quais a doença se manifesta. Propenho que as comunidades de ressentimento são muito mais propensas a serem criadas quando a postura em relação ao sofrimento é profética, embora a profecia muitas vezes seja mascarada como se fosse um diagnóstico baseado na leitura atenta dos sintomas. Com esse enquadramento da questão, volto-me para uma recente formulação provocativa de Mbembe do que ele chama de fracasso do imaginário coletivo da África em chegar a um modo propriamente africano de escrever o sujeito. A formulação de Mbembe obviamente se inspira na preocupação recente com questões de leitura das relações sociais e do *self* mediante certo tipo de estética. Como as imagens de desintegração, violência e impossibilidade de um futuro se inserem nessa estética? A meditação sobre a experiência da África, espero, permitirá que eu traga algumas das minhas próprias perguntas para os estudiosos que veem o *self* como cada vez mais o local da escrita alucinatória. Mbembe refere-se às descrições fatídicas da África como um território de Estados falidos, guerras e novas epidemias, e aponta a teoria social atual como insu-

mente de nenhuma lembrança africana da escravidão, que, na melhor das hipóteses, é experimentada como uma ferida cujo significado pertence ao domínio do inconsciente, mais no reino da bruxaria do que no da história".

Entre as razões para a dificuldade no projeto de recuperar a memória da escravidão, Mbembe identifica a zona sombria em que a memória da escravidão entre afro-americanos e africanos contenciosamente se esconde uma fenda. Para os africanos, trata-se de um silêncio de culpa e da recusa dos africanos em enfrentar o aspecto perturbador do crime que envolve sua própria responsabilidade na situação. Ele argumenta ainda que o apagamento desse aspecto do sofrimento da escravidão negra moderna consegue criar a ficção (ou ilusão) de que as temporalidades da servidão e da miséria eram as mesmas em ambos os lados do Atlântico:

Isso não é verdade. E é essa distância que impede que o trauma, a ausência e a perda sejam os mesmos nos dois lados do Atlântico. Enquanto os africanos continentais negligenciam repensar a escravidão – não apenas como uma catástrofe da qual eles são tão somente vítimas, mas como o produto de uma história na qual eles têm representado um papel importante e ativo – o apelo à raça como a base política e moral de solidariedade dependerá, em alguma medida, de uma miragem da consciência.

Há várias suposições importantes aqui sobre a obrigaçao de restituir o significado originário da memória para forjar identidades coletivas que tenham relevância para nossa compreensão do que une e do que separa a antropologia dos panoramas de recuperação desses termos. Primeiro, é claro que o Holocausto é um modelo com referência ao qual se coloca o "tracasso" do projeto africano de autoescrita, e com isso Mbembe introduz todos os pressupostos da teoria do trauma sobre a experiência não reclamada que aguarda uma conclusão tardia. Assim, supõe-se que a construção da identidade coletiva intimamente ligada à tarefa de recuperação da memória, e da construção de si como agente e não como vítima. Em terceiro lugar, a autoconstrução é concebida como forma de escrita. Embora Mbembe não o afirme explicitamente, imagino que escrever a si

aponte para uma promessa – a criação de uma comunidade futura. Ele parece rejeitar qualquer noção de *self* em termos de outras metáforas, como as de encontrar ou fundar, ou encontrar *como* fundar, por causa de sua suspeita de modelos do *self* localizados em uma descoberta do passado. Contudo, ficamos também

14. *Ibidem, ibidem*, p. 245; cf. especialmente pp. 259-260.

não é tanto salvar a teoria social quanto ser o mais arenoso possível ao diagnóstico oferecido. Mbembe afirma que a escrita de um sujeito coletivo na África, que poderia ser considerada "autêntica" ou fiel à experiência, tem sido bloqueada pela maneira como o discurso da vitimização foi implantado em nome do primado da experiência histórica da escravidão, colonização e do *apartheid*. Ele argumenta que investigações filosóficas genuínas foram negligenciadas na crítica africana e que a negligência é responsável pelo fato de que, diferentemente da experiência judaica do Holocausto, que produziu investigação filosófica genuína, a crítica africana não foi capaz de abordar o sofrimento na história de maneira que pudesse levar ao nascimento de Mbembe:

A primeira questão que deve ser identificada diz respeito ao *status* do sofrimento na história – as várias maneiras pelas quais as forças históricas infligem danos psíquicos aos corpos coletivos e os modos pelos quais a violência móda a subjetividade. É aqui que uma comparação com outras experiências históricas foi considerada apropriada. O Holocausto *apartheid* representaram formas de sofrimento originário. Todos eles são caracterizados por uma expropriação do eu por forças inomináveis. [...] *De fato, no seu fundamento último, os três eventos testemunham contra a própria vida. [...] Dat a pergunta: Como a vida pode ser redimida, isto é, resgatada dessa operação incessante do negativo?*

A despeito da referência que Mbembe faz aos acontecimentos do Holocausto, deixada relativamente inexplorada. Em vez disso, Mbembe cria um discurso em que os obstáculos à recuperação do *self* no imaginário coletivo africano remontam a uma série de negações. A mais poderosa dessas negações, para ele, é a inabilidade africana de autorrepresentação, ela própria baseada numa reiteração ritualística de termos como "falar com a própria voz" ou recuperar uma identidade "africana" autêntica baseada em uma ou outra versão do nativismo. Mbembe oferece três críticas às tentativas africanas de autorrecuperação, das quais tomo apenas o último ponto de discussão aqui: "Na crítica que se segue, argumento que [...] o privilégio que se dá ao lugar da vítima em detrimento da subjetividade deriva, em última análise, de uma compreensão nitidamente nativista da história – a história como feitiçaria". Para Mbembe, a história como feitiçaria é baseada na noção de que, ao contrário da memória judaica do Holocausto, não se está falando propria-

13. Mbembe, "African Modes of Self-Writing", p. 259.

com uma suspeita de que as noções de Mbembe do passado estão localizadas numa concepção linear do tempo, uma vez que ele parece recusar a possibilidade de alguém poder ocupar o espaço de devastação tornando-o próprio não por um gesto de fuga, mas ocupando-o como presente em um gesto de luto. Se escrever o *self* refere-se à construção de uma comunidade futura, então seu significado, tanto no sentido literal como no sentido figurado, é deixado inexplorado”.

Finalmente, novas formas de guerra que, no mundo africano, fazem parte da realidade cotidiana, em vez de constituir um estado de exceção. Essas novas formas de escrever o *self* estão relacionadas, para Mbembe, em projetos fracassados de recuperação de memória. Isto parece evidente, por exemplo, na afirmação que se segue:

“Tendo de combater, ele ou ela se torna uma espécie de obra de arte moldada e esculpida pela crueldade. E nesse sentido que o estado de guerra se torna parte das novas práticas africanas do eu. Por meio do sacrifício, o sujeito africano transforma sua própria subjetividade e produz algo novo – algo que não pertence ao domínio de uma identidade perdida que deve a todo custo ser encontrada novamente, mas algo radicalmente diferente, algo aberto a mudanças e cuja teoria e cujo vocabulário ainda precisam ser inventados.

E mais adiante,

surge um imaginário original de soberania cujo campo de exercício é nada menos que a vida em sua generalidade. Esta pode estar sujeita a uma morte empírica, isto é, biológica. Mas também pode ser encarada como um objeto hipotecado como qualquer outro, em uma economia geral cujos termos são fornecidos por massacres e carnificinas, na forma de capital e trabalho e mais-valia, como é colocado no modelo marxista clássico.

15. Por exemplo, a análise que Foucault faz da “autoescrita” examina as maneiras detalhadas pelas quais o ato de escrever estava implicado nas tecnologias do eu. Ele localiza três modalidades diferentes pelas quais a escrita foi usada no cultivo filosófico do eu pouco antes do advento do cristianismo e depois nas primeiras formas cristãs de noção monástica. Cf. M. Foucault, “Self-writing”, em *Ethics, Subjectivity and Truth*. Parece-me interessante que Mbembe transponha não apenas a ideia de “escrita” sem localizar seu lugar nas tradições históricas e culturais que está estudando, mas também e igualmente qualquer descrição detalhada das diferenças em âmbito africano sobre a relação entre a oralidade e a escrita, apesar de sua própria afirmação de que as diferenças foram eclipsadas em discussões que empregam noções de semelhança com base na raça. Ele conclui, na verdade, apontando para as formas móveis e instáveis que as práticas do eu geram, mas isso não o impede de falar de “pensamento africano” ou “subjetividade africana” frequentemente no curso de sua análise.

A figura da vida novamente aparece, mas dessa vez ela está hipotecada na tentativa de “escrever” o *self* mediante práticas de guerra e crueldade”. No início deste ensaio, chamei a atenção para a preocupação com o modo “como a vida pode ser redimida, isto é, resgatada dessa operação incessante do negativo” – mas, além de uma referência à “espessura” do presente africano e à estilização da conduta e da vida, não temos nenhuma análise de como a figura da vida deve ser diferenciada dos projetos condenados de recuperação de identidade.

Não é minha intenção levar mais adiante meu debate com Mbembe no registro no qual ele optou escrever, porque não tenho clareza sobre o projeto de escrever o *self* africano e especialmente por causa da evocação anterior de Mbembe da escrita como um projeto alucinatório”. Não obstante, estou muito interessada em sua pergunta sobre como alguém abordaria a violência que é vista como restemunha contra a própria vida (em vez de, digamos, contra um tipo particular de identidade). Existem outros caminhos em que a autocriação possa ocorrer, ocupando o mesmo lugar de devastação uma vez mais, aceitando os sinais de ferimentos e transformando-os em maneiras de se tornarem sujeitos? Em vez do registro do pronunciamento profético, permitam-me voltar ao registro do cotidiano por meio do qual se pode tentar redimir a vida. O que é aceitar esse desafio, escrevendo dentro do gênero de investigação antropológica? Simplesmente tomo isso como uma oportunidade para expor a maneira diferente pela qual vejo as questões que estão em jogo no projeto da antropologia em relação à violência e ao sofrimento. Como espero mostrar, não é que os fantasmas se encontrem

16. Não é meu argumento que o trabalho histórico detalhado sobre as condições sob as quais a escrita opera como parte da estratégia de venda no contexto africano não é relevante, mas sim que ligar a generalização das guerras modernas na África a aparções fantasmagóricas produzidas pela culpa não resolvida e desprovida da mediação das forças contemporâneas da vida e do trabalho parece não ser nem um esboço a ser desenvolvido mais tarde, nem um fragmento que aponte para uma totalidade impossível. Existe a possibilidade de sua linguagem que é mais propícia a pronunciamentos proféticos, mas essa base é boa o suficiente para aceitar o diagnóstico da crise?

17. Em sua coletânea de ensaios sobre a pós-colônia, Mbembe fala de escrita alucinada, mas usa a alucinação como uma característica do poder na pós-colônia. A escrita é entendida em termos do ato de traduzir essa experiência em termos analíticos, enquanto o sujeito aparece como o sujeito alucinado. “Incapaz de responsabilidade pelo que ele diz e faz” (A. Mbembe, *On the Postcolony*, p. 169). Tanto quanto eu posso dizer, o conceito de escrever o “eu” não é empregado nesse livro.

expelidos das cenas de violência que descrevo, mas sim que a vida cotidiana não é delas expulsa.

No primeiro capítulo deste livro, tentei definir o modo como minha própria relação com questões de violência e recuperação foi moldada pelo contexto etno-gráfico, de modo que a violência da Partigão como parte da vida das pessoas me veio à reflexão, ao passo que, no caso da violência em 1984, fui impelida a ela. Para mulheres como Asha e Manjit, tornei-me colaboradora involuntária, mantendo eu alternativo, por intermédio do qual o passado poderia ser visitado, mantendo a proximidade com os projetos do presente. Enquanto os eventos da Partigão formavam um campo de força dentro do qual as histórias se moviam, mesmo quando não explicitamente articuladas, não acho que poderia falar da Partigão como uma presença espectral.

No caso de 1984, o imediatismo da violência significava que o que constituía o trabalho da etnografia situava-se em questões concretas de como assegurar que os sobreviventes pudessem habitar esse espaço novamente, às vezes literalmente, às vezes figurativamente. Não há precensão, aqui, a algum grande projeto de recuperação, mas simplesmente a questão de como as tarefas cotidianas de sobrevivência – ter um teto sobre sua cabeça, ser capaz de mandar os filhos para a escola, de fazer o trabalho do cotidiano sem o medo constante de ser atacado – poderiam ser realizadas.

Descobri que a construção do *self* estava localizada não na sombra de algum passado fantasmagórico, mas no contexto de tornar o cotidiano habitável. Assim, sugeria que o modo antropológico de conhecer o sujeito se define em termos das condições sob as quais se torna possível falar da experiência. Portanto, não há sujeito coletivo unitário (como o eu africano ou o indiano), mas formas de habitar o mundo em que se tenta se apropriar do mundo ou encontrar a própria voz dentro e fora dos gêneros que se tornam disponíveis na descida ao cotidiano. Assim, o testemunho dos sobreviventes como aqueles que falaram porque as vítimas não podiam foi mais bem conceitualizado para mim, não por meio da metáfora da escrita, mas pelo contraste entre dizer e mostrar.

Por um breve momento, voltamos à imagem de mulheres sentadas em silêncio na rua em Sul坦पुर, recusando-se a fornecer o espetáculo de um corpo ordenado e de um espaço ordenado mediante o qual a normalidade seria encenada para dignitários visitantes como madre Teresa de Calcutá. Lembrem-se de que as mulheres que estavam sentadas em luto não se engajaram em nenhuma discussão: elas simplesmente se recusaram a apresentar uma fachada limpa. Como argu-

menti, para alguém cultivado na gramática cultural do luto, as mulheres apresentavam seus corpos como prova de sua dolorosa perda. Por um lado, elas não podiam fazer com que seus corpos falassem para gerar os lamentos tradicionais. No entanto, por outro lado, a imundície que insistiram em incorporar “mostrava” a perda, a morte e a destruição. Como eu disse, lembrei-me da poderosa figura de Drupadi no *Mahabharata*, que havia sido despida na corte do rei Duryodhana quando ela estava menstruada porque seu marido a deu por garantida em uma aposta com o rei. O texto diz que, durante quatorze anos, ela usou o mesmo tecido manchado pelo sangue e deixou o cabelo descuidado e despendurado.

Claramente, as mulheres não estavam incorporando a imundície como um ato direto de mimetismo da figura de Drupadi, nem estavam empenhadas em um ato de “exibição” depois de algum engajamento ponderado sobre como contestar a negação na narrativa oficial de que um grande número de *sikhs* havia sido morto. No entanto, seu testemunho pode ser construído a partir do novo caminho no qual elas ocupavam o espaço de representações simbólicas no imaginário coletivo. Parece-me que essa forma de se criar como sujeito ao abraçar os sinais de sujeição dá uma direção muito diferente ao significado de ser uma vítima, em comparação com o que Mbembe sugere. Pois o que as mulheres foram capazes de “mostrar” não foi uma narrativa padronizada de perda e sofrimento, mas um projeto que pode ser entendido apenas no singular por intermédio da imagem de reabitar o espaço da devastação *novamente*.

Até agora, a partir da oposição entre a experiência de violência como vítima/sobrevivente e a do sujeito, foi a capacidade de reciclar os símbolos e gêneros do luto que as tornaram ativas no domínio altamente disputado da política. Isso deu às mulheres e a nós (em sua companhia) a capacidade de envolver um público mais amplo no significado dessa violência. Antropólogos foram acusados de tornar o social tão complexo que o tornaram inútil a qualquer propósito político. Contudo, na minha experiência, os antropólogos podem ser mais eficazes precisamente quando são capazes de expressar o significado de um evento em termos de sua localização no cotidiano, assumindo que a ação social não é simplesmente uma materialização direta dos roteiros culturais, mas carrega os traços do modo como esses símbolos compartilhados operam. Não tenho dúvida de que Mbembe está certo ao afirmar que a transformação da guerra em muitos países africanos tornou-a concomitante ao próprio social, em vez de algo dele separado. No entanto, sua descrição tem um caráter unitário: nada se rompe nesse fluxo suave do momento de se moldar na crueldade, porque não há temporalidade nessa

na vida de uma comunidade, a justiça não é nem tudo, nem nada – que o próprio esta-
belhecimento do processo de reconhecimento público do dano pode permitir que novas
oportunidades sejam criadas para a retomada da vida cotidiana.

Em outras palavras, sugiro que a autocriação no registro do cotidiano é uma
cuidadosa reagregação da vida – um engajamento concreto com as tarefas de re-
fazer que esta consciente dos dois termos da expressão composta: o *cotidiano* e a
vida. Aponta para a vitalidade do cotidiano e para a tentativa de se forjar em um
sujeito ético dentro dessa cena do ordinário.

A ANTROPOLOGIA E A ETICA DA RESPONSABILIDADE

Em "A ciência como vocação", Max Weber definiu o tipo de ética que marca a
busca da ciência como a ética da responsabilidade²⁰. Mas a questão da responsabi-
lidade em relação à antropologia não é fácil de definir em termos do contraste entre
fazer e dizer. No fórum da *Current Anthropology* sobre a antropologia em público,
Charles Hale colocou a questão da seguinte maneira: "Devemos encontrar nosso
caminho entre relatos altamente carregados dos acontecimentos produzindo ver-
sões nossas inevitavelmente parciais e situadas. Por outro lado, ao optar por não
mergulhar nessa história recente, corremos o risco de cumplicidade com interesses
poderosos que são bem servidos pela amnésia oficial"²¹. Hale vai ao ponto ao dizer
que expor as mentiras oficiais é tanto um ato de dizer quanto um ato de fazer.

Em momentos heróicos em que o antropólogo tem recursos para expor as men-
tiras oficiais, o imperativo ético parece mais claro do que quando se segue a traje-
tória do que acontece com as vítimas ou perpetradores ao longo do tempo. Não
me refiro apenas à transformação de quando as vítimas se tornam assassinas, como
Mahmood Mamdani argumentou em seu recente livro²², mas quando a violência
está tão entranhada no tecido social que se torna indistinguível dele. Referi-me
anteriormente ao argumento de Mbembe de que as guerras na África se tornaram
anteriormente ao argumento de Mbembe de que as guerras na África se tornaram
parte da vida cotidiana, mas hesitava em aceitar sua formulação de que esse era o
resultado do passado que não é dominado e, portanto, vem assombrar os vivos.

19. M. Weber, "Science as Vocation", em *From Max Weber*.
20. C. Hale, "ca Forum on Anthropology in Public: Consciousness, Violence and Politics of Me-
mory in Guatemala", *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5, 1997.
21. M. Mamdani, *When Victims Become Killers*.

criação do *self*. Ainda mais fundamental, porém, é o fato de que, ao transmitir a
"verdade" da autodecristalização africana nesses termos, Mbembe também parece
despojar os atores de certa forma de ocultação, chamando-a de separação – ao
passo que minha própria compreensão da etnografia é que, em seus melhores mo-
mentos, ela registra a chegada ao tipo de limite que nos permite dizer que "minha
pá entortou".

Os antropólogos têm empregado a ideia da narrativação como um modo
pelo qual a experiência ganha forma, mas as histórias, como outros fenômenos
sociais, têm consequências inesperadas. Em um artigo anterior, escrevi com At-
thur Kleinman que

[o] espaço social ocupado por populações lacradas pode permitir que as histórias
quebrem códigos culturais rotineiros para expressar um contradiscorso que ataca e talvez
até enfraqueça o significado dado pelas coisas como elas são. A partir dessas experiên-
cias desperçadas e derrotadas, podem surgir histórias que exigem e, às vezes, provocam
mudanças que alteram completamente o lugar-comum – tanto no nível da experiência
coletiva quanto no nível da subjetividade individual²³.

Ao contrário do potencial dramático de histórias na mídia que são bem-
sucedidas em centralizar a atenção em um evento catastrófico, o potencial da
antropologia está em mostrar: (1) como é que algo pode se transformar em uma
crise e (2) como os eventos podem ser levados adiante e para trás no tempo. Isso,
por sua vez, está relacionado com a capacidade de ver e documentar o evento do
cotidiano. Em nossos pensamentos sobre a experiência de comunidades devesa-
das pela violência, bem como a faca macia das opressões do dia a dia, Kleinman
e eu escrevemos o seguinte:

Claramente, um movimento duplo parece necessário para que as comunidades pos-
sam conter os danos documentados nesses relatos: no nível macro do sistema político,
requer a criação de um espaço público que reconheça o sofrimento dos sobreviventes
e restaure alguma fé no processo democrático; e nos microníveis dos sobreviventes da
comunidade e da família, é necessária a retomada das oportunidades cotidianas. Isso não
significa que o sucesso seria alcançado ao separar culpados e inocentes por intermédio do
funcionamento do sistema de justiça criminal, pois na maioria dos casos aqui descritos
não é fácil separar os culpados e identificar a responsabilidade legal, mas significa que

18. V. Das e A. Kleinman, "Introduction", em *Remaking a World*.

Há uma interessante ideia oferecida por Diane Nelson a esse respeito em alguns de seus recentes trabalhos sobre a Guatemala quando ela pergunta como é que o mesmo Estado poderia agora ser visto como o objeto do desejo? O Estado, de certa arrastada poderia passar a ser entendido como ambivalente, enganador, desejável, enganoso e perigoso. Assim, virando de cabeça para baixo a imagem estereotipada do mimetismo mascarado do Estado por engenhosos nativos de duas caras, a etnografia do Estado de Nelson coloca-o em uma trajetória altamente móvel, na qual é ao mesmo tempo temido e desejado. Depois de vinte anos do pior da política de contra-insurgência, o trabalho do tempo parece obliterar as divisões estritas entre o Estado como opressor e o povo como oprimido.

Tomemos um desses eventos: o general Rios Montt foi julgado cúmplice de genocídio na guerra civil guatemalteca pela Comissão da Verdade das Nações Unidas em 1999. Depois de tomar o poder no golpe de Estado de 1982, seu governo no supervisionou campanhas de terra arrasada e massacres pelo país. No entanto, poucos meses após as conclusões da Comissão da Verdade, o partido político de Rios Montt foi eleito, e ele se tornou o presidente eleito do Congresso. O que de-veria ter sido uma posição fixa (vítimas ressentidas) tornou-se estranhamente mó-vel. Em vez da clareza da imagem do Estado como opressor que se distingue das vítimas inocentes, encontramos a ideia de que nada é o que parece. Os combates-res de ontem são os colaboradores de projetos estatais hoje. Esses são tipicamente os locais de rumores, focas e de um senso de corrupção generalizada tanto por aqueles que incorporam o Estado quanto por aqueles que são apresentados como oferecendo resistência a ele.

Talvez se possa ter uma ideia da distância entre uma postura retórica que situa questões de soberania em alguma versão da ideia de consentimento e dos juramentos em torno dela e a abordagem etnográfica sobre isso. Em sua formulação geral do que chamam de passagem geral de um paradigma de soberania moderna para um paradigma de soberania imperial, Hardt e Negri comentaram as limitações de uma perspectiva que critica as noções de verdade do Iluminismo nos seguintes termos:

No contexto do terror e da mistificação do Estado, o apego à primazia do conceito de verdade pode ser uma forma poderosa e necessária de resistência. Estabelecer e tornar

22. D. Nelson, *Finger in the Wound: Body Politics in Quincenennial Guatemala*.

pública a verdade do passado recente – atribuindo responsabilidade aos funcionários do Estado por atos específicos e, em alguns casos, exigindo retribuição – aparece aqui como mesmo não parecem particularmente repressivas aqui, e o conceito de verdade não é fluido ou instável – pelo contrário! A verdade é que tal general ordenou a tortura e assassinato daquele líder sindical, e tal coronel liderou o massacre daquela aldeia. Tornar públicas essas verdades é um projeto iluminista exemplar da política modernista, e a crítica a elas nesses contextos poderia servir apenas para auxiliar os poderes mistificadores e repressivos do regime sob ataque”.

Diferentemente da nostalgia por um espaço público marcado pela clara separação entre perpetradores e vítimas, os estudos mais próximos das comissões da verdade mostraram o quanto a noção de testemunho excluiu outros modelos de testemunho e memória”. Assim, as práticas de dizer a verdade podem surgir não como o projeto iluminista exemplar, com ênfase na Verdade com v maíuscul-lo, mas simplesmente como uma maneira de comunidades locais presas entre a violência do Estado e a guerrilha criarem um espaço público para si mesmas. Se o compromisso com a racionalidade iluminista é a condição para construir democracias em sociedades mergulhadas em guerras de longo prazo e operações de insurreição/contra-insurgência, então estamos, na verdade, negando as tentativas de construção das democracias nos confusos mundos em que transformações desse tipo estão ocorrendo.

Os antropólogos não podem se consolar com nenhuma noção simples de vítimas inocentes ou com o trabalho da cultura como um roteiro pré-dado. A cultura não se refere apenas a um senso convencionalizado ou contratural de concordância entre os membros de uma sociedade, mas também se refere a uma absorção mú-ua do social e do natural. A violência do tipo que foi testemunhada nos tumultos da Partição na Índia põe em questão a própria ideia de vida – não alcançamos o fim de algum acordo intelectual, mas o fim dos critérios. Considere a produção de corpos por meio da violência em que as mulheres foram despidas e marcharam nuas nas ruas, ou a fantasia de escrever palavras de ordem em suas partes íntimas e, mais recentemente, em Gujarat, as histórias de rasgar o útero de uma mulher gravida para despedaçar o feto no ato de matar.

23. M. Hardt e A. Negri, *Empire*, pp. 155-156.
24. F. Ross, *Speech and Silence: Women's Testimony in the Truth and Reconciliation Commission*.

Manjit me ensinou que, embora a violência que vivia dentro do universo de parentes fosse pronunciável, outras formas de violência, como a dos tumultos da Partição, eram tais que qualquer assertão sobre a cultura se tornava impossível. Ela me ensinou que alguém poderia profertir palavras para descrevê-la, mas "era como se o contato de uma pessoa com essas palavras e consequentemente com a própria vida tivesse sido queimado ou entorpecido". Manjit também me ensinou que há profunda energia moral na recusa de representar certas violações do corpo humano. Ao permitir que sua dor acontecesse comigo, ela me ensinou que redimir a vida das violações a que tinha sido submetida significava um gesto vitalício de envolvimento com o conhecimento venenoso; ao digerir esse veneno nos atos de dar atenção ao ordinário, ela tinha sido capaz de me ensinar como respeitar as fronteiras entre dizer e mostrar. É assim que vejo o papel público da antropologia: agindo sobre o duplo registro em que oferecemos evidências que contradizem a amnésia oficial e os atos sistêmicos de fazer desaparecer as evidências, mas também testemunhando a descida ao cotidiano por meio do qual as vítimas e os sobreviventes afirmam a possibilidade da vida removendo-a da circulação de palavras que se tornaram selvagens – dando um lar às palavras, por assim dizer. Meu sentimento de dívida com o trabalho de Cavell nesses temas vem da confiança de que, mesmo que Manjit não tenha profertido nada que reconheçamos como filosófico no tipo de ambiente em que a filosofia é feita, o trabalho de Cavell nos mostra que não há distância real entre os exercícios espirituais que ela realiza em seu mundo e os exercícios espirituais que podemos ver em cada palavra que ele já escreveu. Manter esses tipos de palavras juntos e sentir a conexão dessas vidas têm sido meu modo antropológico de devoção ao mundo.

Agradecimentos

São muitas as minhas dividas para com vários amigos, colegas e estudantes por sua generosidade em compartilhar ideias, oferecer críticas e ajudar a reformular questões, e eu de bom grado as carrego comigo onde quer que eu vá. Em Deli, as intensas conversas com Rita Brara, Roma Chatterji e Deepak Mehra foram inspiradoras para mim por mais de duas décadas. Yasmin Arif, Praksha Baxi, Asha Singh e Mani Shekhar Singh compartilharam trabalho e reflexões; Praksha foi especialmente diligente em instigar-me a ler livros e documentos importantes que, de outro modo, eu poderia ter perdido. A todos sou muito grata. Meus colegas da Johns Hopkins University propiciaram-me um ambiente rico e intelectualmente envolvente. Agradeço especialmente a Naveda Khan, Deborah Poole e Pamela Reynolds pela leitura de partes do manuscrito e seus comentários incisivos. William Connolly, Hent de Vries, Jonathan Goldberg, Ali Khan, Lori Leonard, Paola Marrati e Michael Moon ofereceram-me uma educação em literaturas que, de outra forma, estaria para além de minhas capacidades. Agradeço-lhes por sua generosidade. Meus alunos de pós-graduação foram uma fonte de grande alegria em minha vida acadêmica. Aprendi muito com as discussões dentro e fora da sala de aula. Bhingupati Singh, Sylvain Perdigon e Aaron Goodfellow colocaram padrões elevadíssimos para o meu livro – espere que não os tenha desapontado.

Meus amigos em Colombo, especialmente Pradeep Jegarathnan e Radhika Coomaraswamy, produziram trabalhos de fôlego sobre a violência. É um prazer manifestar o quanto aprendi com eles. Como sempre, sinto saudade de Neelan

Thiruchelvam e da força que encontrei em sua imaginação, em sua coragem e fé no meu trabalho.

Considero minha amizade com Talal Asad, Arthur Kleinman e Joan Kleinman uma bênção. Eles não são apenas colegas colaboradores, mas também exemplos em sua orientação moral para a vida e para o trabalho. Embora minhas interações com Arjun Appadurai, João Biehl, Janete Carsten, Steven Caton, Lawrence Cohen, Claude Imbert e Stefania Pandolfo tenham se restringido nos últimos anos a conferências e reuniões, cada conversa foi de uma riqueza impar. Audrey Cantlie, Christopher Davis, Murray Last e Jonathan Spencer eram frágéis e ofereceram-me o tipo de confiança sem a qual a vida intelectual fence. Sou extremamente grata a eles por tudo que me ofereceram.

Quero agradecer a Arjun Appadurai, Talal Asad, Steven Caton, Lawrence Cohen, Val Daniel, Michael Herzfeld, Arthur Kleinman, Paul Rabinow, Rayna Rapp e a Bjorn Witrock por me proporcionarem força e estabilidade durante um período muito difícil. Serei agradecida a eles por muitas vidas.

Tive a alegria de receber uma bolsa de estudos de curta duração no scass em Upsala que proporcionou um tempo idílico para pensar e escrever. Os dois pesquisadores anônimos da University of California Press deram sugestões muito úteis, e David Anderson, Chalon Emmons, Randy Heyman, Caroline Knapp e meu editor, Stan Holwitz, foram modelos de paciência e persistência. Becky Daniels auxiliou-me na preparação do manuscrito com grande disposição. Sahar Jalal e Todd Meyers me ajudaram a pensar em imagens para a capa do livro. Meu enorme obrigado por todo esse apoio.

Meu amor ao cotidiano vem da minha família – a Ransen, Saumya, Christiana, Jishnu, Carolina, Samay, Jennifer, Nayan e Lucas; e a memória de Iora e também a de Dev Bhaya, devo minha existência, minha obsessão com parentesco e meu pensamento em campos que me eram bastante pedregosos. O fereço-lhe a meu pensamento em campos que me eram bastante pedregosos. O fereço-lhe a meu pensamento em campos que me eram bastante pedregosos.

Nos escritos de Stanley Cavell, encontrei uma amizade filosófica que deu apoio

Sou grata aos seguintes editores por permitir a reprodução dos capítulos que apareceram em forma anterior nas seguintes publicações. O Capítulo 2 apareceu como "National Honor and Practical Kinship: Unwanted Women and Children" (Honra Nacional e Parentesco Prático: Mulheres e Crianças Indesejadas) em *Con-*

Writing the New World Order, ed. Faye Ginsburg e Rayna Rapp (Berkeley: University of California Press, 1995), © 1995 The Regents of the University of California. O

Capítulo 3 apareceu como "Language and Body: Transações na Construção de Pain" [Linguagem e Corpo: Transações da Dor] em *Social Suffering*, ed. Arthur Kleinman, Vena Das e Margaret Lock (Berkeley: University of California Press, 1997), © 1997 The Regents of the University of California. O

Capítulo 4 apareceu como "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity" [O Ato de Testemunhar: Violência, Conhecimento Venenoso e Subjetividade] em *Violence and Subjectivity*, ed. Vena Das, Arthur Kleinman, Mampela Ramphele e Pamela Reynolds (Berkeley: University of California Press, 2000), © 2000 The Regents of the University of California. O Capítulo 5 apareceu

como "Violence and the Work of Time" [Violência e o Trabalho do Tempo] em *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, ed. Anthony P. Cohen (London: Routledge, 2000). O Capítulo 7 apareceu como

"Crisis and Representation: Rumor and the Circulation of Hate" [Crise e Representação: Rumor e Circulação do Ódio] em *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, ed. Michael Roth e Charles G. Salas (Los Angeles: Getty Research Institute, 2001). O Capítulo 8 apareceu como "Spatialization of Violence: A 'Communal Riot' in Delhi" [Espacialização da Violência: Um "Ti-

multo Comunal" em Delhi] em *Unraveling the Nation: Sectarian Conflict e Indian Secular Identity*, ed. Kaushtik Basu e Sanjay Subrahmanyam (Nova Delhi, Penguin Books, 1996). O Capítulo 9 apareceu como "The Signature of the State: The Paradox of Illegibility" [A Assinatura do Estado: O Paradoxo da Illegibilidade] em *Anthropology in the Margins of the State*, ed. Vena Das e Deborah Poole (Santa Fé, NM, SAR Press, 2004), direitos autorais © 2004 da School of American Research, Santa Fé, Novo México. O Capítulo 10 apareceu como "Our Work to Cry: Your Work to Listen" [Nosso Trabalho para Chorar: Seu Trabalho para Escutar] em *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, ed. Vena Das (Delhi, Oxford University Press, 1990). O Capítulo 11 apareceu como "Trauma and Testimony: Implications for Political Community" [Trauma e Testemunho: Implicações para a Comunidade Política], *Anthropological Theory* 3, n. 3 (2003), pp. 293-307.