

VIDA E PALAVRAS



Universidade Federal de São Paulo

Reitora Soraya Soubhi Smaili
Vice-reitor Nelson Sass



Editora Unifesp

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



Fundação de Apoio à Universidade Federal de São Paulo

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

Veena Das

VIDA E PALAVRAS

A Violência e Sua Descida ao Ordinário

tradução
Bruno Gambarotto



Copyright © 2020 by Editora Unifesp
© 2006 The Regents of the University of California
Published by arrangement with University of California Press

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da EFLCH/Unifesp

Das, Veena.

Vida e palavras : a violência e sua descida ao ordinário / Veena Das ; tradução:
Bruno Gambarotto. – São Paulo: Editora Unifesp, 2020. – 312 p.

ISBN 978-85-5571-062-9

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

CDD 303.6

Elaborado por Emerson I. Kamiya – CRB 8/7442

Apoio Fapesp

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

Editora associada à  Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Direitos em língua portuguesa reservados à

EDITORA UNIFESP

Universidade Federal de São Paulo

Rua Sena Madureira, 1 500 – 5º andar

Vila Clementino – São Paulo – SP – 04021-001

(11) 5576-4848 ramal 8393

www.editoraunifesp.com.br



@EditoraUnifesp



@EditoraUnifesp



@editoraunifesp

Impresso no Brasil 2020

Foi feito o depósito legal

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

Sumário

PREFÁCIO 13

I. O EVENTO E O COTIDIANO 21

Relações 23

Fragmentos, Fronteiras, Limites 26

A Voz e o Cotidiano 28

A Violência no Tecido da Vida 32

Feridas 35

Entrelaçamento 37

Novamente, as Formas de Vida 39

A Escuridão desse Tempo 41

2. A FIGURA DA MULHER RAPTADA: O CIDADÃO SEXUADO 43

A Mulher Raptada no Imaginário da Nação Masculina 45

O Discurso do Estado 48

A Questão da Honra Nacional 51

Crianças e Futuros Reprodutivos 57

Consolidando a Figura da Mulher Raptada 61

3. LINGUAGEM E CORPO: TRANSAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DA DOR 67

Escrever a Dor 68

Primeira Cena 69

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

Um Esboço dos Distritos Afetados	199
O Local como Locucional	203
Os Tumultos em Sultanpuri	205
Violência e o Sujeito Local	214
9. A ASSINATURA DO ESTADO: O PARADOXO DA ILEGIBILIDADE	219
Escrita e Assinatura	220
Dois Exemplos	221
Ler a Lei	225
A Vida do Estado	227
A Emergência Nacional como Tempo da Esterilização	231
A Legitimidade e a Questão da Assinatura	237
Rumo às Conclusões	239
10. TRÊS RETRATOS DE DOR E LUTO	247
Shanti Devi: a Dor de uma Mãe	247
A Morte sem Heroísmo	254
O Luto Coletivo das Mulheres	258
A Criança	265
II. REVISITANDO O TRAUMA, O TESTEMUNHO E A COMUNIDADE POLÍTICA	273
A Vítima, o Testemunho e as Comunidades do Ressentimento	280
A Antropologia e a Ética da Responsabilidade	289
AGRADECIMENTOS	293
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	297

Prefácio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Stanley Cavell

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

O Evento e o Cotidiano

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

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

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

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

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

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

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

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

RELAÇÕES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FRAGMENTOS, FRONTEIRAS, LIMITES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A VOZ E O COTIDIANO

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

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

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

No entanto, não poderia nos assombrar, como filósofos, que em *Rei Lear* a dúvida quanto às expressões de amor de uma filha amada, ou em *Otelo* a dúvida manifestada como ciúme e terror ante a satisfação de uma esposa, ou em *Macbeth* a dúvida manifestada como uma questão sobre a estabilidade da humanidade de uma mulher (em ligação com bruxas), leva ao repúdio de um homem ou à aniquilação do mundo justo pela perda de poder ou da convicção no uso da palavra?¹¹

Como sugeri em outro momento, o tema da aniquilação do mundo, ou de ver a si mesmo em meio à encenação de uma dúvida capaz de aniquilar o mundo, não é necessariamente vinculado a grandes acontecimentos – assim, localizo a não conhecibilidade do mundo e, nele, de alguém no *ordinário* –, por exemplo, nas interações em torno das acusações de bruxaria entre os azande, que interrompem o ordinário, mas ainda são parte do cotidiano, ou no sentido difuso segundo o qual o real poderia não ser reconhecido nas narrativas de saúde e doença em meus estudos em andamento sobre o bairros de baixa renda em Délhi¹². Defendo que, nesses casos, obtemos tal intuição do humano que é como se um dos aspectos sob os quais se pode compreender uma pessoa é como vítima da linguagem – como se as palavras pudessem revelar mais de nós do que estamos cientes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14. J. Derrida, “Signature, Event, Context”, em *Limited Inc.* Hent de Vries explica esse impulso em Derrida com referência à relação entre a oração e a fundação da teologia: “Derrida não deixa dúvidas de que a oração deve sua existência a uma possível contaminação. Se a oração não contivesse o risco de se perder (em predicação, citação, repetição mecânica [...]) e, portanto, errar o alvo, nenhuma teologia, positiva ou negativa, seria possível”. Essa cena da oração se perdendo captura o perigo de palavras que não encontram endereço. Talvez a aceitação desse fato, em vez de uma busca por garantias, possa nos dar paz. Cf. H. de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, p. 656.

15. D. Poole e P. Jeganathan nos deram análises magistrais do medo gerado em modo de antecipação e de como o Estado está implicado nessa temporalidade. Veja P. Jeganathan, “Checkpoint: Anthropology, Identity and the State”, e D. Poole, “Between Threat and Guarantee: Justice

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

A VIOLÊNCIA NO TECIDO DA VIDA

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

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

16. Cf. V. Das, “Masks and Faces: An Essay on Punjab Kinship”, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1976.

17. A análise de P. Reynolds das implicações da mudança de configurações residenciais para a compreensão da violência na vida dos jovens na África do Sul oferece *insights* metodológicos e teóricos da maior importância sobre esse problema. Veja o ensaio “The Ground of All Making: State, Violence, the Family, and Political Activists”, em *Violence and Subjectivity*.

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

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

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

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

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

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

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

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

FERIDAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ENTRELAÇAMENTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOVAMENTE, AS FORMAS DE VIDA

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

27. Para as variadas formas como a ideia de Partição é compreendida, cf. os vários ensaios em *Transeuropéennes: Divided Countries, Separated Cities*, n. 19-20, 2000-2001.

28. Por exemplo, Clifford Geertz, que tem o prazer de reconhecer Wittgenstein como um de seus mestres, fala da importância do conceito de formas de vida como um caminho para “tentar descobrir como, no meio de uma conversa, as pessoas, pessoas individuais, pessoas como um todo, configuram juntas uma voz distinta e variada”. Cf. C. Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, p. xii. Com certeza, esse movimento foi extremamente produtivo para a antropologia, mas atesta mais a liberdade que prometia a partir de modelos

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

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

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

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

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

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

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

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

A ESCURIDÃO DESSE TEMPO

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

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

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

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

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

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

A Figura da Mulher Raptada

O Cidadão Sexuado

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

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

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

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

esse desenvolvimento o esforço acadêmico de mostrar como a angústia acerca das relações entre hindus e muçulmanos, especialmente acerca da sexualidade e da pureza das mulheres, circulou na esfera pública em fins do século XIX e início do século XX sob as formas populares de histórias em quadrinhos e tirinhas, cartazes e panfletos em língua local. Parte do objetivo deste capítulo é tentar entender como as ansiedades públicas em torno da sexualidade e da pureza poderiam ter criado as bases sobre as quais a figura da mulher violada tornou-se um importante ponto de mobilização para o restabelecimento da nação como espaço “puro” e masculino³. Não está em jogo, portanto, tão somente a questão do “silêncio”, mas também a dos gêneros que permitiram a fala e deram-lhe as formas que esta tomou. É significativo não ter havido nenhuma tentativa de produzir a memória da Partição sob a forma de monumentos ou museus nacionais. Nenhuma tentativa foi feita, ademais, para usar os instrumentos legais de julgamentos ou audiências públicas que permitissem que as histórias de estupro e assassinato em massa fossem tornadas públicas ou que oferecessem uma promessa de justiça às pessoas violadas⁴. Não houve esforço dramático de “colocar a história em julgamento”, que Shoshana Felman vê como a característica particular dos traumas coletivos do século XX⁵. Na verdade, o tropo do

importantes dentro desse gênero de escrita estão U. Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*; R. Menon e K. Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*. Cf. também S. Kamra, *Bearing Witness: Partition, Independence and the End of the Raj*.

3. Rada Ivekovic analisou a maneira como as hierarquias de gênero em tempos ordinários são posteriormente utilizadas em tempos de guerra e conflitos étnicos para criar novas hegemonias, embora ela esteja consciente de como o futuro pode ser aberto nesses mesmos tempos. Cf. R. Ivekovic, *Le sexe de la nation*.
4. O relatório de apuração de fatos encomendado pelo governo nunca viu a luz do dia.
5. Tratando do julgamento de Eichmann, Shoshana Felman diz: “O julgamento foi um esforço legal consciente não apenas para dar às vítimas uma voz e um palco, quebrar o silêncio do trauma, divulgar e descobrir segredos e tabus, mas para transformar essas descobertas em uma história nacional, coletiva, para reunir consciente, meticulosa e diligentemente um registro público e coletivo legal sem precedentes de traumas em massa que antigamente existiam apenas na forma reprimida de uma série de histórias privadas, incontáveis e fragmentadas e memórias traumáticas”. Cf. S. Felman, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, p. 7. Neste ponto, direi apenas que a formulação de Felman não se abre a muitas situações nas quais a narração pública e a tentativa de criar uma história nacional de uma chaga podem assumir o caráter de rumor, de palavras enlouquecidas, e converter a justiça em vingança. Um bom exemplo é o discurso, que Felman cita, de George Bush depois do 11 de setembro, no qual ele disse: “Jamais esquecerei a chaga em nosso país e aqueles que a infligiram. [...] Nossa

horror foi empregado para abrir espaço à fala no contexto formal dos debates da Assembleia Constituinte e na cultura popular, e deu à (re)narração do evento um tom de rumor.

Consideremos primeiro os números e grandezas citados em relatórios oficiais. Como Pandey argumenta, os números não são oferecidos aqui no registro sóbrio de um tribunal de justiça ou de um relatório burocrático baseado na coleta cuidadosa de dados – ao contrário, funcionam como gestos com vistas à enormidade da violência. Eu poderia acrescentar que esse modo de reportar não é peculiar à Partição. Fazia parte de um gênero burocrático mais amplo que usava números e magnitudes para atribuir à população, quando confrontada com uma crise como uma epidemia ou rebelião, todos os tipos de “paixões”, como pânico, incredulidade ou barbárie – construindo assim o Estado como um mantenedor racional da ordem. Veremos como a figura da mulher raptada permitiu ao Estado construir a “ordem” essencialmente como atributo da nação masculina, de modo que a contrapartida do contrato social se tornasse o contrato sexual no qual as mulheres são seres sexuais e reprodutivos instalados no interior do doméstico, sob o controle dos tipos “certos” de homens.

A MULHER RAPTADA NO IMAGINÁRIO DA NAÇÃO MASCULINA

Como a generificação do sofrimento permitiu que um discurso da nação emergisse na época da Partição? Que trabalho específico fazem a figura da mulher raptada

dor se transformou em raiva, e a raiva em decisão. Quer levemos nossos inimigos à justiça ou justiça aos nossos inimigos, a justiça será feita” (citado por Felman, p. 3). O que é interessante é que Felman conclui que “o exercício prometido da justiça legal – da justiça pelo julgamento e pela lei – tornou-se a resposta mais apropriada, mais essencial e importante para a violência que a feriu” (p. 3, grifo no original). No entanto, esse discurso não foi sobre justiça, mas sobre justiça como vingança, como a referência a inimigos claramente implica, e, estranhamente, isso passa despercebido na exposição de Felman. Eventos subsequentes mostraram mais claramente que nomear os trágicos eventos de 11 de setembro como atos de guerra, em vez de crimes, mostra o trânsito fácil entre essas categorias. A tentativa de criar uma história nacional de dor pode tomar a forma de rumor com muito mais facilidade do que Felman o permite. Nesse sentido, o julgamento de Eichmann foi excepcional, não paradigmático, porque a linha entre as vítimas e os perpetradores era muito clara – essas linhas se confundem na maioria das situações de violência em curso, como a experiência das comissões de verdade e reconciliação em vários países o mostrou. Cf. F. Ross, *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*; R. Wilson, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*.

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

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

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

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

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

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

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

Como disse anteriormente, Pandey comprova aqui com argúcia que os números funcionam, nesse caso, não como formas de relatório nas quais podemos ler a lógica burocrática, mas, em vez disso, como elementos de rumor nos quais as próprias magnitudes servem para sinalizar tanto o excesso quanto a especificidade. Ele argumenta que nos relatórios oficiais, bem como em relatórios de proeminentes líderes políticos, a circulação de tais histórias tinha a função de transformar o boato em “verdade”⁷. O que Pandey não inclui em sua análise, parece-me, é que as

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

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

O DISCURSO DO ESTADO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Todo esforço, portanto, deve ser feito para restaurar as mulheres a seus lares originais, com a cooperação dos governos envolvidos¹⁰.

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

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

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

10. *Ibidem*.

seguir encontrar ninguém no mundo, exceto você, para me ajudar em minha calamidade”¹¹. Como a nação responderia a tal investimento de desespero e esperança em seus líderes?

A QUESTÃO DA HONRA NACIONAL

Para o novo Estado-nação da Índia, a questão da recuperação de mulheres e crianças raptadas tornou-se, então, questão de honra nacional. Havia uma repetida demanda, publicamente enunciada, de que o Estado deveria assumir para si a responsabilidade da recuperação de mulheres e crianças. O novo governo na Índia tentou reafirmar ao povo sua intenção a esse respeito por meio de muitos comunicados de imprensa. Rajashree Ghosh cita, por exemplo, um comunicado de imprensa publicado no *The Statesman* de 4 de novembro de 1947, segundo o qual “conversões e casamentos forçados não serão reconhecidos e mulheres e crianças raptadas serão devolvidas a suas famílias”¹². Vários mecanismos administrativos para a recuperação das mulheres foram postos em operação nos primeiros estágios das operações de recuperação, incluindo o Gabinete do Alto Comissário Adjunto [Office of the Deputy High Commissioner], a Organização de Evacuação Militar [Military Evacuation Organization], o Diretor de Ligação [Chief Liason Officer] e a Organização para a Recuperação de Mulheres Raptadas [Organization for Recovering Abducted Women], composta de assistentes sociais e outros funcionários. Todos esses esforços culminaram em um acordo entre Estados assinado em 3 de setembro de 1947 e, finalmente, na Lei de Pessoas Raptadas (Recuperação e Devolução) de 1949. Mediante esses instrumentos legais, cada Estado forneceu ao outro meios de condução das operações de busca e salvamento. Ambos concordaram que a troca de mulheres deveria ser igual em número. Amplos poderes foram dados à polícia para conduzir o trabalho de recuperação, e providências foram tomadas para abrigar em acampamentos transitórios as mulheres recuperadas. Os casos em disputa deveriam ser encaminhados a um tribunal conjunto para a decisão final.

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

11. G. D. Khosla, *Stern Reckoning: A Survey of the Events Leading Up to and Following the Partition of India*, p. 234.

12. R. Ghosh, *The Constitution of Refugee Identity*.

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

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

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

13. K. Patel, *Mula Suta Ukhledan*.

normas oficiais de pureza e honra do parentesco muito mais rígidas, ao transformá-las em lei do Estado.

A discussão sobre a Lei de Pessoas Raptadas (Recuperação e Devolução) de 1949 na Assembleia Constituinte enfocou três questões¹⁴. A primeira foi a definição de um governo civilizado e especialmente a responsabilidade do Estado para com as mulheres sobre as quais incidira a violência. A segunda foi a definição de uma pessoa raptada e os direitos das mulheres raptadas por homens. A terceira questão dizia respeito aos direitos das crianças nascidas de uniões sexuais “erradas” e as obrigações do Estado para com elas. O fio de ligação entre essas três questões é a noção de honra nacional e preservação da pureza da população, por meio da qual o contrato sexual produz a base de um contrato social que institui a nação como uma nação masculina.

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

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

14. As citações a seguir dessas discussões foram tiradas dos *Constituent Assembly of India (Legislative) Debates*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CRIANÇAS E FUTUROS REPRODUTIVOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uma contradição entre o estado legalmente definido e a legalidade baseada na comunidade foi apontada por Chaudhari Ranbir Singh, pelo menos tal como ele via o assunto, pois considerava um escárnio para o país que as crianças nascidas de mulheres muçulmanas fossem mandadas embora sob o argumento de que seriam maltratadas como filhos ilegítimos na região. “Há um costume geral em nosso Punjab”, afirmou, “particularmente na comunidade a qual eu e Sardar Bhupinder Singh Man pertencemos, segundo o qual, independentemente da religião ou comunidade da mulher com quem se casar, a prole não é considerada ilegítima e é tratada igualmente”. Claramente, uma ampla variedade de normas de costume em relação a crianças nascidas de mulheres mediante uniões sexuais proscritas existia e era, então, normalizada dentro de uma única lei pela qual se definia a ilegitimidade.

Como podemos entender o caráter fundador desse momento em termos da relação entre o contrato social e o contrato sexual ao definir o Estado-nação? Sugerí anteriormente que a representação da mulher raptada circulou em fins do século XIX e início do século XX como um ponto sensível da definição do lugar dos homens como chefes de família²⁰. É importante notar que a questão dos direitos do pai sobre seus filhos depois de sua conversão a outra religião não era uma questão nova – ela tinha precedentes legais. Por exemplo, a questão de um homem que havia se convertido ao cristianismo poder ou não continuar a reivindicar direitos conjugais sobre a esposa fora debatida perante as cortes coloniais, bem como a questão de saber se os direitos “naturais” de um homem sobre seu filho se sobreporiam à dissolução do casamento após a conversão. Afirmei em outra ocasião que, embora as cortes fossem hesitantes na aplicação do Direito Comum britânico para esses casos, sob o argumento de que a imaginação legal é obrigada a confrontar pessoas de uma mesma fé que vivem sob uma soberania política que deve lealdade a outra fé, o consenso geral era de que o direito do pai não podia ser negado²¹. Tornava-se agora possível anular os precedentes legais sobre essas ques-

genes do povo bengali e povoar Bangladesh com uma raça de muçulmanos “puros”. Essa nota eugênica estava completamente ausente no caso da violência hindu-muçulmana e mostra que a imagem dos muçulmanos hinduizados poderia ser mobilizada para o ódio na guerra de Bangladesh. Assim, a criação de fronteiras é parte dos discursos mutantes da comunidade, e não de algo apregoado e mantido em perpetuidade. Cf. N. Mookerjee, “*A Lot of History*”: *Sexual Violence, Public Memories and the Bangladesh Liberation War of 1971*.

20. Devo essa percepção ao importante trabalho de P. K. Dutta e Charu Gupta.

21. Cf. V. Das, “Paternity, Sovereignty and the Argument from Nature”, em *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Gauri Viswanathan argumenta que o convertido

tões e tirar a custódia do pai no caso de crianças nascidas de mulheres possuídas à força, precisamente porque o evento fundador estava localizado no âmbito de uma imaginação de estado de emergência em que as regras normais eram postas de lado. Na próxima seção discuto brevemente essas questões e, em seguida, concluo com a pergunta: por que o Estado está interessado nas mulheres como seres sexuais e reprodutivos?

CONSOLIDANDO A FIGURA DA MULHER RAPTADA

Trabalhos recentes sobre a ligação entre ideias de sexualidade, obscenidade e pureza mostram que as imagens de homens muçulmanos lascivos e mulheres hindus inocentes proliferaram na literatura de propaganda gerada por movimentos de reforma, como o Arya Samaj, e organizações políticas hindus, como o Hindu Mahasabha e o Rashtriya Sevak Sangh²². Charu Gupta recentemente organizou um impressionante material dos panfletos em língua local publicados em Uttar Pradesh no final do século XIX e início do século XX para mostrar que a mobilização da comunidade hindu, especialmente por novas formas de organizações religiosas e políticas, como o Arya Samaj e o Hindu Mahasabha, valeram-se da imagem do muçulmano lascivo como ameaça à domesticidade hindu. Considere a seguinte passagem de um discurso proferido por Madan Mohan Malviya, em 1923, sobre o tema do sequestro, citado por Gupta:

Difícilmente passa um dia sem que nos apercebamos de um caso ou dois de sequestro de mulheres e crianças hindus não apenas por *badmashes* e *goondas* muçulmanos, mas também por homens de posição e meios e, segundo se imagina, boas ligações. A pior característica desse mal é que os hindus não se agitam diante do assalto à progênia nacional à

foi submetido à morte social e, assim, negou todas as formas anteriores de sociabilidade. Vejo isso como uma questão mais complicada. A noção de paternidade estava no centro dos debates teológicos e políticos da Europa do século XVIII. O núcleo do desacordo estava no tipo de direitos “naturais” que o pai tinha sobre o filho. Assim, mesmo com a conversão, os direitos do pai não desapareciam automaticamente, uma vez que a conversão afetava a posição social do convertido, mas não necessariamente as relações que eram vistas como derivadas da natureza.

22. Cf. P. Bachetta, *La construction des identités dans les discours nationalistes hindus (1939-1992): le Rashtriya Swayamsevak Sangh et la Rashtriya Sevika Samiti*; e C. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*.

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

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

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

23. C. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community*, p. 248.

24. *Idem, ibidem*, p. 267.

25. C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*.

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

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

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

27. M. L. Severance, “Sex and Social Contract”, p. 456.

28. J.-J. Rousseau, *Émile*.

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

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

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

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

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

31. *Idem*, *ibidem*, p. 325.

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

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

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

32. Mario Feit examinou as implicações da teoria de Rousseau sobre a relação entre sexualidade e mortalidade para o casamento entre pessoas do mesmo sexo de uma maneira inovadora e interessante. Embora eu veja que há implicações importantes da tese de cidadania de Rousseau para formas não normativas de sexualidade, estou muito mais interessada aqui no modo como a figura do pai coloca Rousseau no debate sobre paternidade em Filmer, Hobbes e Locke. Aprendi muito com a discussão de Feit sobre população: M. Feit, *Mortality, Sexuality, and Citizenship: Reading Rousseau, Arendt and Nietzsche*.

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

Deus acredita na adoração de apenas um marido para cada mulher, mas elas prestam homenagens a Ghazi Mian por muitos anos. [...] Antes, as mulheres hindus adoravam o marido em troca de muito amor e lhes davam um filho; hoje, elas deixam o marido e vão ao morto Ghazi Mian e em seu túmulo defunto pedem uma criança. Não são as mulheres, mas os homens que devem ser culpados por esse ato odioso. Mesmo quando estão vivos, em vez de pedir à esposa que se torne uma verdadeira *pativrata* [mulher dedicada exclusivamente ao marido, considerando-o um deus], eles permitem que ela vá à tumba morta de um turco para pedir uma criança e se tornar uma infiel³³.

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

33. Esse trecho é de um panfleto popular hindi de 1927, citado em C. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community*, p. 292 (tradução de Gupta). Gupta não explora a cultura popular em língua urdu, mas teria sido muito interessante verificar que tropos eram usados para deslegitimar práticas populares de mulheres na tentativa de purificar a comunidade muçulmana da influência hindu.

Linguagem e Corpo

Transações na Construção da Dor

Em uma versão anterior deste capítulo, escrevi: “Ao tentar repetidamente escrever o(s) significado(s) da violência contra as mulheres na sociedade indiana, observei que as linguagens da dor por meio das quais as ciências sociais podiam olhar, tocar ou tornar-se corpos textuais nos quais essa dor se inscreve muitas vezes me escapavam”¹. Senti-me compelida então a olhar para as transações entre linguagem e corpo no trabalho de luto, e especialmente na divisão generificada de trabalho pela qual a antifonia de linguagem e silêncio recria o mundo em face da perda trágica. No capítulo anterior, tentei explicar como a imaginação do projeto de nacionalismo na Índia passou a incluir a apropriação de corpos de mulheres como objetos nos quais o desejo de nacionalismo podia ser brutalmente inscrito, e uma memória para o futuro, produzida. Como tentei colocar, a ideia de um contrato social capaz de fundar o Estado-nação entendia os homens como chefes de família – maridos e pais – que se tornavam autorizados a iniciar o advento do Estado-nação somente depois de terem se mostrado capazes de oferecer proteção a mulheres definidas como “suas próprias mulheres” em relação a homens da comunidade inimiga, que por sua vez concordavam em renunciar à violência contra as mulheres da outra comunidade. Apesar das frequentes referências ao sofrimento das mulheres, porém, o que os debates da Assembleia Constituinte mostraram

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

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

Pode-se lembrar Foucault: “Nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade: mas nada é mais perigoso do que um sistema político que afirma prescrever a verdade”².

ESCREVER A DOR

Se eu não posso alegar conhecer a dor do outro, ao contrário das assistentes sociais que *sabiam* o que as mulheres abduzidas *queriam*, o que significa relacionar-se com essa dor? A ausência de qualquer linguagem estável da dor talvez seja sintomática do fato de que não posso separar minha dor da minha expressão – outra maneira de dizer isso é que minha expressão da dor compele o outro de maneiras muito particulares –, você não está livre para acreditar ou não acreditar em mim – nosso futuro está em jogo. Quero readentrar essa cena de devastação para perguntar como se pode habitar um mundo assim, que se fez estranho por uma desoladora experiência de violência e perda. Cavell descreve isso como o gesto emersoniano de se aproximar do mundo mediante uma espécie de luto por ele³.

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

2. M. Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*, p. 308.

3. S. Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*.

PRIMEIRA CENA

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

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

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

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

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

existe na imaginação, mas não pode ser traduzida em formas concretas que poderiam ser colocadas no mundo – nesse caso, dir-se-ia que a linguagem se prende de forma inadequada ao mundo da dor –, ou, de outro modo, que a experiência da dor clama por essa resposta da possibilidade de que minha dor possa residir no corpo do outro e que a gramática filosófica da dor é uma resposta a esse chamado.

Se me permitirem, gostaria de extrair o significado da minha repetida (e até compulsiva) remissão a Wittgenstein, entremeando minhas palavras com as de Cavell. Ao concordar generosamente em enriquecer minhas reflexões sobre a dor, Cavell ofereceu o que para mim era uma amizade filosófica em que ele era capaz de ouvir o que eu balbuciava. Eu cito:

Esse me parece o ponto em que Veena Das encontra companhia no meu trabalho, especialmente no que trata de Wittgenstein. Assim, atesto minha convicção em dois momentos em que ela encontra seu fundamento: em primeiro lugar, em seu apelo à própria experiência (por exemplo, “Em minha própria experiência, é muito complicada a questão de como a boa morte e a má morte hão de ser definidas pelo ato de testemunhar”), um apelo em seus escritos em que confio irrestritamente e pelo qual agradeço; em segundo, em seu uso do exemplo de Wittgenstein de “sentir dor no corpo de outro”, uma passagem que ninguém, até onde sei, colocou em uso mais criativo, nem mais profundo. Tomo a fantasia de Wittgenstein nessa passagem como um exercício da percepção de Descartes de que minha alma e meu corpo, embora necessariamente distintos, não estão apenas contingentemente ligados. Sou necessariamente o dono da minha dor, mas o fato de ela estar sempre localizada no meu corpo não é necessário. É isso que Wittgenstein deseja mostrar: que é concebível localizá-la no corpo do outro. Que isso, de fato, ou literalmente, não aconteça em nossas vidas significa que o fato de nossa separação é algo que tenho de conceber, um trabalho da imaginação; que para conhecer a dor do outro não posso localizá-la como localizo a minha, mas preciso deixá-la acontecer para mim. Meu conhecimento do outro me marca; é algo que experimento, mas ao qual não sou presente. [...] Meu conhecimento de mim mesmo é algo que encontro, como em uma bem-sucedida busca; meu conhecimento dos outros, de sua separação de mim, é algo que me encontra [...] e me parece razoável e esclarecedor falar dessa recepção da impressão enquanto empresto meu corpo à experiência do outro. A mais simples manifestação dessa sensibilidade pode ser percebida em seu efeito em um corpo de escrita⁵.

5. S. Cavell, “Comments on Veena Das’s Essay ‘Language and Body: Transactions in the Construction of Pain’”, em *Social Suffering*.

SEGUNDA CENA

A segunda cena que apresento é de Rabindranath Tagore. O investimento da sexualidade no projeto do nacionalismo é prefigurado em três de seus romances – *Gora*, *Ghore Baire* e *Char Adhyaya*. Aqui quero simplesmente extrair certas passagens de *Ghore Baire* (*O Lar e o Mundo*), um romance que se passa no contexto do movimento *swadeshi* contra o Rajá britânico⁶.

A natureza de uma luta espiritual para Tagore parece se anunciar como uma luta para tornar mais uma vez livre e móvel o sujeito que ficou congelado na linguagem. É esse eu congelado que lê a si mesmo como se fosse um roteiro que está dramatizado na personagem Sandip. Ela traz uma ampliação das imagens da nação e da sexualidade, e, na leitura de Tagore, é a busca de imagens tão ampliadas que pode tornar a pessoa cega em relação à concretude dos seres humanos, sendo estas criaturas de carne e sangue, e assim a seu sofrimento.

A história de *Ghare Baire* é bem conhecida. O esquema narrativo monta a história por meio das palavras intercaladas das três personagens principais, Nikhil, o *zamindar* local que está ligado à sua *praja* (que inclui tanto hindus quanto muçulmanos) por laços de patronagem e amor; sua esposa Bimala, cujo desejo se move de Nikhil para Sandip e depois retorna para Nikhil; e o amigo de Nikhil, Sandip, o inflamado revolucionário nacionalista. Reproduzo apenas algumas metáforas centrais de cada personagem⁷.

6. Rabindra Nath Tagore, *Ghare Baire*, Rabindra Rachnabali, vol. 8, 1941. A versão em inglês é intitulada *The Home and the World*. Utilizei-me do texto bengali; todas as traduções são minhas. O movimento *swadeshi* surgiu como um movimento de protesto em Bengala em 1903 contra a decisão do governo colonial de dividir Bengala. Foi liderado principalmente pelos hindus de castas superiores para boicotar todos os produtos britânicos. Mais tarde deu ensejo a outros movimentos, como os movimentos de não cooperação e desobediência civil de Gandhi. Cf., por exemplo, S. Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908*; e, mais recentemente, S. P. Basu, *Swadeshi Movement in Bengal and Freedom Struggle of India*.

7. Usei a versão original em bengali com minhas próprias traduções. Como mostra Tapobrata Ghosh, o texto bengali original e sua tradução para o inglês diferem em aspectos significativos, de modo que a primazia do caráter dá lugar à primazia da trama na tradução inglesa. Cf. T. Ghosh, “The Form of *The Home and the World*”, em *Rabindra Nath Tagore, The Home and the World: A Critical Companion*. O artigo original foi traduzido do bengali para o inglês por Sunanda Das. A introdução de P. K. Datta a esse volume (pp. 1-27) fornece uma descrição sucinta das questões levantadas na crítica literária e na história em torno do livro.

Bimala

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

Leia aqui a autorreflexão de Bimala:

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

Sandip

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

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

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

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

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

Sandip então se levantou e disse: “O homem atinge tal estado quando o mundo inteiro vem a se concentrar em um lugar pequeno”⁸. Aqui em seu salão vi meu mundo revelado. [...] Eu a adoro. [...] Depois de ver você meu *mantra* [fórmula sagrada] mudou. Não *vande matram* [adoro a nação como mãe] mas *vande priyam* [adoro a nação como amada], *vande mohinim* [adoro a nação como a sedutora]. A mãe nos protege [...] a amada nos destrói. Bela é essa destruição. Você escuta o tilintar dos sinos da dança da morte. Esta delicada e luminosa frutificação resfriada pelas montanhas malaias⁹ – esta terra de Bengala –, você alterou a imagem dela aos olhos de seu devoto na fração de um segundo [literalmente, num piscar de olhos]. Você, oh, Mohini [a sedutora, uma forma feminina que o deus Vishnu tomou para atrair os demônios para que bebessem veneno] – você veio com seu vaso de veneno –, morrerei depois de beber esse veneno ou serei aquele que conquistou a morte.

Nikhil

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

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

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

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

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

Hoje terei de ver a mim mesmo e Bimal¹⁰ completamente do lado de fora. Estou ganancioso. Queria aproveitar aquela Tilottama [uma mulher mítica criada pelos deuses para que cada partícula de seu ser fosse perfeita] como minha criação mental. A Bimal que tinha uma existência externa se tornou um pretexto para isso. Mas Bimal é o que ela é – não precisa se tornar Tillottama para isso –, não há razão para isso.

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

Um interlúdio

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

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

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

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

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

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

Tagore não se permite um desfecho. Nikhil é o indivíduo que busca a verdade e não pode encontrar conforto nos clichês psicológicos da tradição (marido é deus), tampouco nos da modernidade (nação é deus). Ele vê o potencial da violência em ambos. A tradição é o que diminui as mulheres e permite que uma violência cotidiana sutil seja perpetrada contra elas. Assim, quando Bimala comenta que os corações das mulheres são pouco generosos, Nikhil responde: “Sim, como os pés das mulheres chinesas que estão amarrados e nunca podem crescer”. No projeto moderno de construção de uma nação, a imagem não é diminuída, mas ampliada. Sua dramatização significa que os corpos das mulheres são violentamente apropriados pela causa, enquanto o nacionalismo dá à luz seu duplo, o comunismo. Se um diviniza as mulheres para que a nação possa ser imaginada como a amada, o outro torna visível o lado sombrio desse projeto ao fazer dos corpos das mulheres as superfícies nas quais o texto da nação é escrito¹¹.

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

11. Obviamente, minha interpretação desse texto difere consideravelmente da interpretação oferecida por A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*. Nandy argumenta que as mulheres de Tagore defendem uma relação autêntica e não inventada com a tradição e, portanto, são a defesa que a cultura coloca em resposta ao colonialismo e a um nacionalismo ilegítimo modelado na imagem colonial. Para mim, Tagore tem uma relação mais complexa com a tradição e com a nação, como fica evidente no sentimento de derrota de Nikhil quando Bimala insiste em lhe oferecer seu culto. É interessante notar que Tanika Sarkar, que oferece uma leitura um pouco empobrecida do texto em seu trabalho anterior, julgando o romance “politicamente conciliatório”, agora desenvolveu uma leitura mais sutil do texto. Cf. T. Sarkar, “Many Faces of Love: Country, Woman, and God in *The Home and the World*”, em *Rabindranath Tagore’s The Home and the World: A Critical Companion*. Quanto à questão geral do lugar da família como uma espécie de santuário interior contra a dominação colonial, estudos acadêmicos recentes mostram que isso é mais uma fantasia masculina do que uma descrição do doméstico. Como Sumit Guha afirma, “O espaço interior da família, que Partha Chatterjee vê os nacionalistas indianos construir como um santuário inviolável de identidade nacional, era um espaço muito novo, de forma alguma um santuário arcaico”. S. Guha, “The Family Feud as a Political Resource in 18th Century India”, em *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, p. 47.

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

CENA TRÊS

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

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

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

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

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

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

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

vez brincou no quintal de sua família¹³. No fundo de tais histórias, uma única sentença de alegria proferida pelo velho Sarajjudin transforma o significado de ser pai¹⁴.

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

Neste momento, quero apresentar um breve ponto de um argumento posterior. Escrevi em outra ocasião que, na divisão generificada do trabalho de luto, é tarefa dos homens criar ritualmente um corpo para a pessoa morta e encontrar um lugar no cosmo para os mortos. Essa tarefa, que é sempre muito difícil para o enlutado, pode até se tornar repulsiva, como quando membros da seita Aghori que vivem em locais de cremação afirmam que, nos casos em que alguém morreu de forma não natural ou violenta, eles têm de consumir partes do corpo morto para libertar a pessoa morta de viver o destino de um fantasma sem lar¹⁵. Pergunto-me se Sarajjudin realizou essa terrível tarefa de aceitar o relacionamento tor-

13. Cf. meu relato da narração de um homem que falava sobre como ele se sentiu compelido a matar sua irmã favorita porque achava que os outros modos de morrer nas mãos de uma multidão seriam muito dolorosos para ela. Cf. V. Das, *Critical Events*.
14. Para uma descrição da transformação das histórias de Manto em instalações de arte poderosas no trabalho do pintor Nalini Malani, cf. A. Rajadhyaksha, “Spilling Out: Nalini Malani’s Recent Video Installations”, *Third Text*, vol. 17, n. 1, 2003. Sahar Jalal, o pintor em miniatura, transformou a história de Manto em uma impressionante pintura em miniatura.
15. Cf. J. Parry, “The Aghori Ascetics of Benares”, em *Indian Religions*. Comentando esse artigo, A. Piatogorski opina que para os *aghoris* é a própria morte que é o foco da consciência religiosa. Seus rituais e sua meditação baseiam-se na distinção, diz Piatogorski, entre três componentes do universo: o que morre naturalmente ou a seu tempo, o que morre de maneira não natural ou prematura e o que sempre esteve, por assim dizer, morto e que está, portanto, dentro da morte. A. Piatogorski, “Some Phenomenological Observations on the Study of Indian Religion”, em *Indian Religions*. Acho que essa observação é de profunda importância ao se pensar a morte não natural ou prematura e as responsabilidades dos vivos em relação a essas mortes de uma maneira que é conceitualizada de forma muito diversa da presente, digamos, na teoria do trauma. Pelo contrário, parece que, para os *aghoris*, a questão é como eles, na condição de especialistas em morte, podem absorver os resíduos, os venenos das mortes prematuras, de uma forma que possam proteger as futuras gerações.

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

HABITANDO O MUNDO NO LUTO

Nadia Serematakis apresentou a poderosa ideia da ética da antifonia para descrever a estrutura dos rituais gregos de luto. Ela mostra como a interação entre as orientações acústicas, linguísticas e corporais serve para dar uma definição pública a uma “boa morte” e distingui-la de uma “morte ruim”. A acústica da morte que ganha corpo em “gritar” e lamentar e a presença ou “aparecimento” (*fanerosi*) dos parentes constroem a “boa morte”. A morte silenciosa é a “morte ruim”, associal, sem apoio de parentes: “O silêncio aqui conota a ausência de testemunha”¹⁶. Assim, é papel especial das mulheres “testemunhar” a morte e converter o silêncio em discurso¹⁷. Na apresentação dessa questão, Serematakis parece adentrar a suposição de que o que está em jogo é a morte física.

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

16. C. N. Serematakis, *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*, p. 101.

17. Cf. também C. L. Briggs, “Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women’s Ritual Wailing: Music and Poetics in a Collective Discourse”, *American Anthropologist*, vol. 95, n. 4, 2003. Para uma análise sensível dos lamentos fúnebres relacionados à vida e à morte, cf. S. Pandolfo, *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Cf. também L. Abu-Lughod, “Islam and the Gendered Discourse of Death”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993.

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

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

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

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

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

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

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

Eu poderia dar extensos exemplos de declarações que se mostram próximas da blasfêmia nos lamentos, de como as mulheres se enfurecem contra a ideia de que os deuses são *apenas* seres, não entidades insensíveis e mesquinhas que brincam com a felicidade dos mortais. Elas se enfurecem contra seus corpos, que têm de suportar a dor interior, em vez de se desintegrarem diante de tal tragédia. Mas, como os lamentos de luto também têm um elemento dialógico, logo outras mulheres começam a pontuar essa questão pelo conselho de continuar com o trabalho de viver e pelas garantias aos aflitos mais profundamente afetados de que o apoio da comunidade está com eles. Não é que a tristeza seja vista como algo que deve passar com o tempo. Pelo contrário, é a representação da dor que é metonimicamente experimentada como dor corporal e que o corpo feminino carrega essa dor para sempre dentro de si. Uma mimese é estabelecida entre corpo e linguagem, mas é por meio do trabalho da coletividade que isso acontece, não no nível do sintoma individual. Um lamento de luto da Grécia rural registrado por Loring Danforth¹⁹ tem a mesma gramática que os lamentos de luto nas famílias do Punjab:

Meu filho, onde posso colocar a *ponos* que sinto por você?
 Se eu a lançar à beira da estrada, aqueles que passarem vão levá-la.
 Se eu a jogar em uma árvore, os passarinhos vão pegá-la.
 Vou colocá-la em meu coração para que ela se enraíze ali
 De modo que ela me cause *ponos* enquanto eu ande.
 Então ela vai me matar quando paro.

Assim, em certo sentido, é a objetivação do pesar no corpo tomada tanto superficial quanto profundamente, bem como na linguagem, que testemunha a perda que a morte infligiu. Segundo Seremetakis, é esse testemunho que pode tornar pública a morte e até transformar uma morte ruim em uma boa morte. Em minha própria experiência, a questão de como a boa morte e a morte ruim devem ser definidas pelo ato de testemunhar é mais complicada, e voltarei a ela um pouco mais tarde.

O excesso de fala nos lamentos de luto e o infligir teatral de dano ao corpo, encenado pelas mulheres, contrastam fortemente com o comportamento dos homens. Enquanto, no decorrer da vida cotidiana, os homens assenhoram-se do domínio público em termos do controle sobre a fala, no caso da morte eles emudecem, por assim dizer. Enquanto o cadáver está na casa, toda a preparação do corpo, incluindo o banho e a vestimenta, é realizada pelas mulheres. As mulheres se agarram ao corpo, implorando ao morto que não as deixe. São os homens que têm de retirar o corpo das mulheres que choram e lamentam, carregá-lo nos ombros até os crematórios (*ghats*) e dar o fogo sagrado à pessoa morta. São eles que reúnem os ossos no quarto dia e realizam o ritual de imergi-los no rio sagrado. Por um período que varia de dez a treze dias, a pessoa morta paira entre os vivos e os mortos sob a forma de um fantasma, e é mediante a oferta de um corpo ritualmente criado para ele pelo enlutado principal (geralmente o marido ou o filho) que o fantasma finalmente se torna um ancestral. Assim, se as mulheres realizam a tarefa de testemunhar o luto e a perda que a morte infligiu (caso contrário, as pessoas dirão que foi um cão ou gato que morreu, disse-me uma mulher), são os homens que devem, ritualmente, criar todas as condições para que o morto também possa encontrar um lar.

Mas, se a boa morte é definida pelo testemunho da mulher para que o luto entre o corpo e a fala possa ser articulado publicamente, assim como a realização de rituais para os mortos para que eles não tenham de vagar no mundo dos vivos como fantasmas, como a morte ruim é representada? Seremetakis a formula dizendo que é a morte que não é testemunhada e não conhece parentesco que é infeliz, e dá alguns exemplos muito comoventes de como o discurso das mulheres pode converter uma morte ruim em uma boa morte. Em minha própria experiência, a relação entre a fala das mulheres e seu silêncio é uma relação muito complicada. Envolve a questão da agência de uma morte ruim. Em certo sentido, toda morte, exceto a de uma pessoa muito idosa, introduz desordem na vida pessoal e social. Mas, no fluxo da vida cotidiana, isso é entendido como consequência de eventos que estão além do controle da comunidade viva. De fato, uma das tensões subjacentes aos rituais de luto é eximir os vivos de qualquer responsabilidade pela morte que ocorreu. Se uma mulher morreu na casa do marido, os esforços serão feitos de imediato para convocar os parentes da mulher antes que o corpo seja levado para a cremação, para que seus parentes possam lamentá-la adequadamente, mas também para garantir que não suspeitem dos afins, de sua negligência ou algo pior. No caso de um homem que morreu, a lealdade da viúva

19. L. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Isso não sugere nenhuma similaridade subjacente nos quadros teóricos usados por Seremetakis e Danforth. Cf. também M. Alexiou, "Reappropriating Greek Sacrifice: Homo Recans or Anthropos Thysiazon?", *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 8, 1990. Para uma discussão detalhada sobre a estrutura desses rituais e a maneira como as categorias de castas e parentesco são utilizadas, cf. o capítulo 5 em V. Das, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual* e meu artigo "The Work of Mourning".

será confirmada nos lamentos de luto, de modo que ela não se culpe pela morte do marido. Um refrão comum em lamentos de luto é dizer que a causa aparente da morte (uma doença específica, por exemplo) é apenas o pretexto para a morte fazer o trabalho que lhe é designado. Evidentemente, quando a morte é vista como consequência da ação intencional de outros, então uma grande tensão se instala quanto à definição da situação que prevalecerá por meio do controle dos lamentos de luto²⁰.

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

As coroas nas cabeças das esposas jovens
O colo fluido das mãos
A arrogância das irmãs protegidas por irmãos
Destruída em um instante
Oh, atravessando sete mares veio o homem branco para lutar.

Ela prosseguiu dizendo que, embora tudo tivesse sido destruído, o lamento era possível para as mulheres, uma vez que seus homens haviam morrido heroicamente na guerra. Os homens haviam morrido como maridos, filhos e irmãos. Mas, no caso de todos os que morreram na Partição, não havia nada além de silêncio – pois os homens que infligiam tal violência às mulheres não eram apenas homens estranhos, mas também homens conhecidos e profundamente amados²¹. É a uma elaboração dessa afirmação que a próxima seção é dedicada. Trata-se de uma amplificação que construí – pois nunca foi possível, para mim, chegar a uma exegese de tais declarações pelas próprias mulheres.

20. Para uma descrição magistral de como os lamentos podem dar expressão a queixas que quebram os silêncios impostos pelo poder, cf. J. M. Wilce, “The Pragmatics of ‘Madness’: Performance Analysis of a Bangladeshi Woman’s ‘Aberrant’ Lament”, *Culture Medicine and Psychiatry*, vol. 22, n. 1, 1998. O artigo clássico de Margaret Trawick Egmore sobre a relação entre gênero e voz permanece uma das mais importantes contribuições a esse tema. Cf. M. T. Egmore, “Internal Iconicity in Paraiyar ‘Crying Songs’”, em *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India*.

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

UMA AMPLIFICAÇÃO

Na imaginação literária, a violência da Partição consistia em inscrever o desejo nos corpos das mulheres de uma forma que ainda não compreendemos. Na imaginação mítica da Índia, a vitória ou a derrota na guerra acabava por fim inscrita nos corpos das mulheres. Os textos sobre os *vilap* – lamentos do luto de Gandhari no *Mahabharata* ou de Mandodari no *Ramayana*, cujos parentes foram todos mortos nas batalhas épicas – são clássicos da literatura²². Essa é uma transformação metafórica do papel de testemunhar a morte na vida cotidiana.

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

Comissários e magistrados encarregados de investigar os rumores não puderam encontrar evidências de estupro sistemático, mutilação e tortura em Cawnpore ou em qualquer outro lugar. Os relatórios oficiais, no entanto, chegaram tarde demais, já que as histórias sensacionalistas já haviam feito seu trabalho. Os rebeldes eram vistos como demônios sádicos, e Nana Sahib foi especialmente difamado pelo crime imperdoável de profanar mulheres inglesas. Barr exhibe uma compreensão previsível do massacre de Cawnpore quando ela escreve que ali “uma das instituições vitorianas mais veneradas, a dama inglesa, foi massacrada, conspurcada e rebaixada”. Quando o massacre de mulheres é relatado como destruição de uma instituição, sabemos que a imagem sagrada da feminilidade inglesa extrapolou a história da vida das mulheres²³.

22. *Idem*, “Narrativizing the Male and the Female in Tulasidas’s Ramacharitamansa”.

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

Assim, temos o entrelaçamento de duas linhas. Primeiro, a ideia de que as mulheres devem testemunhar a morte, que se encontra na literatura indiana clássica e na vida cotidiana, se transforma na noção de que o corpo da mulher deve ser obrigado a portar os sinais de sua posse pelo inimigo. A segunda linha parece vir de um tropo narrativo estabelecido na época do motim, e que iguala a violação da nação à violação de suas mulheres. Não está muito claro se durante os distúrbios as palavras de ordem nacionalistas foram realmente impressas nas partes íntimas das mulheres, embora as histórias mais horríveis sobre tais violações comumente recebam crédito²⁴. Os números dados na Assembleia Legislativa durante os debates da Assembleia Constituinte, em 1949, confirmam que, em grande número, mulheres foram raptadas e estupradas. Afirma-se também que procissões de mulheres despidas foram organizadas para serem acompanhadas por multidões que as escarneciam em cidades como Amritsar e Lahore. Narrativas familiares abundam em relatos de homens que foram levados a assassinar suas esposas para lhes salvar a honra, embora muitas vezes falte a esses casos especificidade. Tais mortes sacrificiais são sacralizadas em narrativas familiares, enquanto mulheres que foram recuperadas de seus captores e voltaram para suas famílias ou que se converteram à outra religião e fizeram novas vidas nos lares dos captores dificilmente encontram um lugar nessas narrativas, embora ocorram com frequência nas representações literárias.

Se os corpos das mulheres foram transformados dessa forma em testemunhas passivas da desordem da Partição, como as mulheres lamentaram a perda de si e do mundo? É ao considerar essa questão que encontramos reversões surpreendentes nas transações entre corpo e linguagem. No processo normal de luto, danos graves são infligidos por mulheres a seus próprios corpos, enquanto os códigos acústicos e linguísticos tornam pública a perda por meio dos lamentos de luto. Ao pedir às mulheres que narrassem suas experiências da Partição, encontrei uma zona de silêncio em torno do evento. Esse silêncio era alcançado seja usando de uma lin-

24. Aqui me refiro às imagens amedrontadoras com que Khwaja Ahmad Abbas, o escritor urdu, costumava se referir às atrocidades perpetradas contra as mulheres. “Os ingleses cochicharam em nossos ouvidos para que você cortasse a cabeça de qualquer hindu que encontrasse, ou que você pudesse mergulhar uma faca na barriga de qualquer muçulmano que encontrasse? Os ingleses também nos ensinaram a arte de cometer atrocidades contra mulheres de outras religiões no meio do mercado? Ensinaram-nos a tatuar o Paquistão e *Jai Hind* nos seios e órgãos secretos das mulheres?” (K. A. Abbas, “Prastavna”, em *Aur Insan Mar Gaya*, original em hindi, tradução minha).

guagem geral e metafórica, mas que evitava a descrição de quaisquer eventos com especificidade que tornasse possível capturar a particularidade de sua experiência, seja descrevendo os eventos circundantes deixando a experiência real de rapto e estupro intocada. Era comum descrever a violência da Partição em termos de rios de sangue que corriam e de uma terra coberta de mortalhas brancas a perder de vista. Às vezes uma mulher se lembrava de imagens de fuga, mas, como outra me alertou, era perigoso lembrar. Essas lembranças eram às vezes comparadas ao veneno que faz com que o interior da mulher se dissolva assim como um sólido é dissolvido em um líquido poderoso (*andar hi andar ghul ja rahi hai*). Em outros momentos, uma mulher dizia que ela era como um caderno de exercícios descartado, no qual os relatos de relacionamentos passados eram mantidos. De qualquer forma, nenhuma das metáforas usadas para descrever o eu que se tornava repositório do conhecimento venenoso enfatizava a necessidade de dar expressão a esse conhecimento oculto. Ou melhor, conter isso era, em si, a expressão disso.

Esse código de silêncio protegia as mulheres que haviam sido trazidas de volta para suas famílias por meio dos esforços das autoridades de evacuação militar depois de terem sido recuperadas das casas de seus raptadores ou que haviam se casado, estendendo normas de parentesco e afinidade uma vez que a violação de seus corpos nunca foi tornada pública. Em vez de testemunharem a desordem a que tinham sido submetidas, a metáfora que usavam era a de uma mulher que bebia do veneno e o guardava dentro de si: “Assim como o corpo de uma mulher é feito para esconder profundamente dentro de si os erros do marido, ela pode beber toda a dor – assumir a postura do silêncio”. E como uma mulher disse a Ritu Menon e Kamla Bhasin: “O que é uma mulher? Ela é sempre usada”²⁵, ou para mim: “O que há para se orgulhar no corpo de uma mulher? – todos os dias é conspurcado ao ser consumido”. O deslizamento das representações do corpo feminino da vida cotidiana para o corpo que se tornou o recipiente do conhecimento venenoso dos eventos da Partição talvez tenha ajudado as mulheres a assimilar tais experiências em sua vida cotidiana.

Assim como a relação entre fala e silêncio é, aqui, invertida no ato de testemunhar, assim é a relação entre a superfície e a profundidade do corpo. Na fantasia dos homens, a inscrição de palavras de ordem nacionalistas nos corpos das mulheres (Vitória à Índia, Longa vida ao Paquistão) ou a proclamação de posse de seus corpos (Essa coisa, esse butim – *ye mal* – é nosso) criariam uma futura memória

25. Menon e Bhasin, *Borders and Boundaries*.

pela qual os homens da outra comunidade jamais seriam capazes de esquecer que as mulheres, como território, já haviam sido reivindicadas e ocupadas por outros homens. Os corpos das mulheres eram superfícies nas quais os textos deveriam ser escritos e lidos – ícones das novas nações. Mas as mulheres converteram essa passividade em agência, usando metáforas da gravidez – escondendo a dor, abrindo-a como uma criança é abrigada no corpo da mulher. A descrição de Julia Kristeva da gravidez – acontece, mas eu simplesmente não estou lá – também pode ser usada para descrever tal violência²⁶. Mas o ato subsequente de lembrar apenas por meio do corpo faz com que a própria experiência da mulher desloque o ser da superfície para a profundidade do corpo. A única diferença é que, ao contrário da criança que a mulher será capaz de oferecer ao marido, essa retenção da dor interior nunca deve ser dada à luz. Esse movimento da superfície para a profundidade também transforma a passividade em agência.

Foi mais uma vez Sa'adat Hasan Manto quem foi capaz de dar expressão literária ao corpo como um receptáculo de conhecimento venenoso. Em seu conto *Fundanen*²⁷ (“Borlas”), uma mulher está sentada na frente de um espelho. Sua fala é completamente incoerente, mas, como muitos outros versos absurdos usados em poemas ou composições musicais, suas propriedades fonéticas são como representações teatrais ou musicais. Intercaladas entre as sequências de sílabas sem sentido estão frases com sentido, trazendo informações precisas, como o número do ônibus que a trouxe de um lado da fronteira para outro. A mulher está fazendo desenhos grotescos em seu corpo, registrando-os apenas no espelho. Ela diz que está projetando um corpo apropriado para a época: nos dias de hoje, diz ela, as

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

27. Aceito a tradução de L. Wentink da palavra “*fundanen*” como “borlas”, embora anteriormente eu o tenha traduzido deselegantemente como “pompons”. A tradução de Wentink aparece no *Journal of South Asian Literature*, vol. 20, n. 2, 1985. Uma interessante discussão de algumas das questões sobre literatura e lembrança pode ser encontrada em S. Joshi, “The World of Sa'adat Hasan Manto”, *Annual of Urdu Studies*, vol. 11, 2001, embora exista uma influência intrusiva do modelo do Holocausto em sua interpretação, que tira a força da especificidade do gesto da filha em *Khol Do*. M. Jauch faz uma leitura sutil desse ponto na narrativa. Cf. “Witnessing Violence: Perspectives on Sa'adat Hasan Manto's 'Khol Do' and Rajinder Singh Bedi's 'Lajvanti'”, *Annual of Urdu Studies*, vol. 13, 2003.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O Ato de Testemunhar

Violência, Gênero e Subjetividade

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

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

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

Neste capítulo, espero explorar o significado de ser uma testemunha da violência – de falar pela morte de relacionamentos². Na imaginação literária do Ocidente, a figura de Antígona como testemunha fornece uma espécie de mito fundador que explora condições sob as quais a consciência pode encontrar uma voz no feminino. Hegel, como é bem conhecido, viu um conflito de estruturas nessa história. Em sua leitura, Creonte se opõe a Antígona, como um princípio de direito se opõe a outro – chama-se a oposição entre a lei do Estado e a lei da família³.

O direito público do Estado e o instintivo amor-família e dever para com um irmão aqui são colocados em conflito. Antígona, a mulher, é pateticamente possuída pelo interesse da família: Creonte, o homem, pelo bem-estar da comunidade. Polinices, em guerra com a sua própria cidade paterna, caiu diante do portão de Tebas, e Creonte, seu senhor dali em diante, tinha por meio de uma proclamação pública ameaçado com a morte todos que dessem ao inimigo da cidade o direito de ser enterrado. Antígona, no entanto, recusou-se a aceitar essa exigência, que dizia respeito apenas à prosperidade pública, e conduzida pela leal devoção a seu irmão levou a cabo, como irmã, o sagrado dever do enterro⁴.

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

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

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

4. *Idem, ibidem*, p. 210.

vida a voltarmos nosso olhar ao *cenário trágico* de Antígona⁵. Qual é a natureza da zona que Antígona ocupa nesse cenário? Lacan a especifica diferentemente como o *limite*, como um acontecimento entre duas mortes, como o ponto no qual a morte se encontra com a vida. A cena da morte de Antígona é encenada nessa zona específica, da qual só um tipo específico de verdade pode ser falado.

Lacan rejeita a interpretação de Hegel de que Creonte se opõe a Antígona como um princípio da lei se opõe a outro. Em vez disso, é mais simpático ao ponto de vista de Goethe de que, ao atingir Polinices, Creonte ultrapassou um limite. A questão, segundo Lacan, não era a de uma lei contra outra, mas se a lei de Creonte poderia incluir tudo, até mesmo os ritos funerários dedicados aos mortos. Para Lacan, nunca foi uma questão de um direito contra o outro, mas de um mal contra algo que não se nomeia facilmente. Lacan afirma que a paixão de Antígona não tem por objeto os direitos sagrados dos mortos – ela não fala pelos direitos da família contra as reivindicações da lei. Em vez disso, ele chama a atenção à famosa passagem no discurso de Antígona, que tanto debate causou entre os comentaristas. Trata-se do discurso que Antígona faz depois de se terem realizado todos os movimentos – sua captura, seu desafio, sua condenação, sua lamentação. Antígona se volta à cova em que deve ser enterrada viva quando profere essa fala, parafraseada assim por Lacan: “Entenda. Eu não teria desafiado a lei da cidade por um marido ou criança a quem um túmulo foi negado porque, afinal de contas, se eu tivesse perdido um marido, poderia ter outro e, mesmo que tivesse perdido um filho, poderia ter concebido outro com outro marido. Mas era meu irmão, nascido do mesmo pai e da mesma mãe”⁶.

Parece que há dois pontos aqui: o primeiro, que Antígona se moveu em direção ao limite em que o eu se separa entre o que pode ser destruído e o que deve perdurar; e o segundo, que seu irmão, apesar de ser um criminoso pelas leis da cidade, é, para ela, um ser único. Antígona realiza esse discurso quando consegue se imaginar como já morta – e, no entanto, enfrenta essa dor terrível como se estivesse agindo para afirmar não seus próprios desejos, mas a impossibilidade de substituição do irmão. Lacan, tomando a voz de Antígona, diz: “Meu irmão pode ser um criminoso, ela o diz, mas do meu ponto de vista meu irmão é meu irmão, o registro de alguém que foi nomeado deve ser preservado”⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIUVEZ E VULNERABILIDADE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Primeiro fragmento

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

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

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

Segundo fragmento

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

Terceiro fragmento

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

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

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

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

Quarto fragmento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

COM OS OLHOS DE UMA CRIANÇA

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

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

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

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

REFLEXÕES

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

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

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

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

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

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

cimento de que ela era um ser sexual cuja sexualidade fora forçosamente apagada pela morte do marido e pelas exigências da honra familiar. Parece-me que esses foram os subtextos que vieram a ser articulados por causa da turbulência da novidade nascida durante a Partição.

Uma vez reconhecido seu ser sexual no novo tipo de olhar – alguém na posição de um irmão substituto que se revela um amante –, ela foi impelida a uma escolha²⁷. Desejaria ela continuar uma relação clandestina e participar da “má-fé”, sobre a qual Pierre Bourdieu reconhece que a política de parentesco se baseia?²⁸ Ou aceitaria ela o opróbrio público a que submetia a honra da família por uma nova definição de si mesma, que prometia certa integridade, embora como exílio, em relação aos projetos de vida que havia formulado para si? No decorrer dessa decisão, o sujeito pode ter se tornado radicalmente fragmentado e o eu ter se tornado um fugitivo, mas penso que o que descrevi é a formação do sujeito, uma agência complexa composta de posições subjetivas divididas e fraturadas. Isso fica evidente não necessariamente no momento da violência, mas nos anos de trabalho paciente ao longo dos quais Asha e a irmã de seu primeiro marido repararam o tecido danificado das relações. Havia o conhecimento venenoso de que ela fora traída por seu parente afim mais velho, assim como por seu irmão, que não podia se comprometer a sustentar o compromisso de longo prazo com uma irmã necessitada. O que era igualmente importante para ela era o conhecimento de que ela própria poderia ter traído seu falecido marido e sua irmã morta pela imaginação da infidelidade e feito com que uma criança, seu filho adotivo “especial”, se sentisse abandonada. Não era nenhum gesto heroico momentâneo, mas o trabalho paciente de viver com esse novo conhecimento – *conhecendo verdadeiramente*, não apenas pelo intelecto, mas pelas paixões – que tornava o trabalho das duas mulheres descrito simplesmente como *ais ghar nal sambandh bana rahe* – continuar a relação entre essas duas casas – uma ins-

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

28. P. Bourdieu, *The Logic of Practice*.

tância exemplar de agência vista como produto de diferentes posições de sujeito – perpetrador, vítima, testemunha.

Neste ponto, minha análise do que é para Asha e a irmã de seu (primeiro) marido trabalhar em nome da superação desse conhecimento venenoso se associa a algumas reflexões de Cavell sobre a sensação de ser amaldiçoado ou afetado pelo fato de conhecer a si mesmo – isto é, de saber mais do que seus companheiros sobre as condições do conhecimento. O contexto dessa reflexão nos escritos de Cavell é a incapacidade do pai em *The Winter's Tale* de reconhecer o filho como seu, como consequência de si. A expressão de conhecimento de Shakespeare como algo contaminado – uma aranha mergulhada numa xícara – trata de todo o tema da desconfiança cética nas relações, suas exigências de mais e mais provas – e, ainda assim, o que curaria essa condição não é mais conhecimento, mas o reconhecimento de que as dúvidas são normais e a cura da suspeita não pode vir da própria suspeita. Cavell vê isso como a questão de aceitar ou rejeitar o conhecimento²⁹. Entretanto, assim como Cavell repetidamente aponta para a condição do sujeito *moderno* no ceticismo (sinalizado pela morte de Deus dentro da filosofia), mostrando que a questão é historicamente localizada, parece-me que o advento da dúvida das relações que a Partição amplificou tem uma especificidade própria. Isso só poderia ser reparado permitindo-se uma descida ao mundo ordinário, mas como se em luto por isso. A recuperação não residia em empreender uma vingança contra o mundo, mas em habitá-lo em um gesto de luto por ele³⁰.

29. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cf. especialmente o capítulo 6 e a discussão nas páginas 196-197. A ideia de conhecimento venenoso é novamente encontrada na fantasia de escrever como um ato venenoso. Cf. a análise de Cavell das histórias de Edgar Allan Poe “The Imp” e “The Black Cat”: “Tanto a ficção do escritor se prendendo a si mesmo e usando grilhões e ocupando o porão do condenado quanto a ficção de fornecer uma vela de cera envenenada para ler são descrições ou fantasias de escrita, modeladas pela escrita diante de nós. [...] O que é fantasiar que palavras são grilhões e porões, e lê-las, estar desperto para seu significado, ou efeito, é ser envenenado? Estamos sendo informados de que escritor e leitor são vítimas uns dos outros? Ou a sugestão de que, para chegar à verdade, algo no leitor, assim como o escritor, deve morrer? Escrever afasta ou convida o anjo da morte?” (S. Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, p. 123). Isso me sugere também uma descrição da experiência etnográfica em que são oferecidas formas de conhecimento que colocam em risco o eu do antropólogo e de seu interlocutor. Isso não é um *machismo* antropológico ou simplesmente um exercício de autoridade, mas uma maneira de conhecer o mundo que, como todo conhecimento, carrega seu risco de infecção, contágio e envenenamento.

30. Aqui eu diria que as sensibilidades cotidianas são o oposto das fantasias míticas da vingança. O exemplo clássico na Índia é a recusa de Draupadi de trocar a roupa suja de sangue menstrual

A relação entre a formação do sujeito e a experiência de subjugação foi captada por Michel Foucault em sua análise da disciplina do corpo por meio de uma metáfora aprisionadora: “A alma é a prisão do corpo”³¹. No contexto da prisão, argumenta Foucault, a disciplina da prisão não apenas regula o comportamento do prisioneiro, mas invade seu interior e, de fato, o produz. Embora inverter a relação de interioridade e exterioridade, de corpo e alma, consiga produzir um choque, parece-me que Foucault ainda está preso nas linguagens estáticas do interno e externo.

Ao compreender as complexas relações entre a penetração de uma violência política originária nas relações contínuas de parentesco por intermédio da vida de Asha, descobri que os modelos de poder/resistência ou metáforas de aprisionamento são crus demais, como instrumentos, para compreender o delicado trabalho da criação de si. Em vez disso, descobri que, ao explorar a profundidade temporal em que tais momentos originários da violência são experimentados, a vida cotidiana revela-se tanto uma busca quanto uma investigação, como diz Cavell³². Assim, em vez de aprisionar metáforas para captar as relações entre os critérios externos e os estados internos, pode-se pensar no modo como reforçam-se um ao outro, mantendo-se próximos, mas unidos da mesma maneira pela qual legislação e transgressão estão unidas.

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

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

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

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

Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo

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

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

do pensamento filosófico é eliminar explicações prematuras, aquelas posições limitativas que poderiam impedir-nos de penetrar e conquistar o conteúdo formidável de nosso ser². Essa imagem de contenção lembra-me também, de todo modo, o esboço apresentado por Cavell, segundo o qual a filosofia é aquela que não fala *primeiro*, uma vez que sua virtude está em sua capacidade de resposta: incansável, desperta, quando os demais caíram no sono³. A imagem da mente desperta para a ocorrência da violência, da resposta ao que quer que ocorra no tecido da vida, leva a questionar se os atos de violência são ou não transparentes. Como se pode apresentar a relação entre a possibilidade e a realidade e, mais ainda, entre o real e o eventual? Se a violência, quando acontece dramaticamente, tem algum vínculo com o que está acontecendo de forma repetida e não dramática, então como se conta sobre isso, não em uma única narrativa, mas na forma de um texto que está sendo constantemente revisado, reescrito e recoberto de comentários? Como no caso de Asha e seu trabalho de recuperação, pode-se pensar em histórias não completas, mas em processo de produção. Embora muitas vezes recaíamos na ideia de uma história como um texto, talvez seja melhor pensarmos em algumas histórias como um engajamento no cotidiano com criação de limites em diferentes regiões do eu e da socialidade. O *trabalho* do tempo, não sua imagem ou representação, é o que me importa aqui enquanto descrevo esses processos.

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

2. H. Lefebvre, *Dialectical Materialism*.

3. Cf. S. Cavell, "Declining Decline".

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

LIMIARES PRECÁRIOS

Escrevendo sobre violência e narrativa no Líbano, Michael Gilson apontou: "A retórica de que a vida era um tecido de performance calculada, elaboração estética de forma, artifício e inequívocas mentiras, atrás das quais era preciso procurar verdadeiros interesses e objetivos de outros, era comum para todos. Nesse sentido, uma violência que não era coerção física, mas era de um tipo mais difuso e integrante dos relatos das relações humanas era comum a todos"⁴. Uma maneira similar de definir as relações humanas permeia os relatos de masculinidade nas narrativas feudais entre os *jat sikhs*, que o meu colega R. S. Bajwa e eu descrevemos em outro lugar⁵. As famílias do Punjab hindu consideravam os *jat sikhs* simplesmente "coléricos". Suas próprias noções de masculinidade eram as da administração prudente das ocasiões públicas por meio da contenção. No entanto, a ideia de que a vida era uma performance calculada e que a honra de alguém (*izzat*) devia ser preservada pelo gerenciamento cuidadoso das narrativas sobre a família em espaços públicos era, de fato, parte da retórica da vida. *Duniya ki kayegi?* – O que o mundo dirá? *Logan di zaban kis ne pakadi hai?* – Quem cortou as línguas das pessoas? *Apni izzat apne hathi hai* – A honra está em suas próprias mãos; todas essas exortações que temperavam as conversas cotidianas referiam-se não apenas ao comportamento culturalmente apropriado, mas também ao controle sobre a própria narrativa. No entanto, a incerteza das relações dentro das famílias e dentro

4. M. Gilson, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, p. 64.

5. Cf. V. Das e R. S. Bajwa, "Community and Violence in Contemporary Punjab", em *Violences et non-violences en Inde*.

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

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

A mãe do noivo, Manjit, fora raptada durante a Partição e depois resgatada pelo exército indiano, embora isso não fosse do conhecimento de muitos⁶. Seus pais haviam morrido nos tumultos. Ela foi morar com o irmão da mãe (*mama*). Apreensivo de não ser capaz de cumprir todas as novas responsabilidades que lhe caíam sobre os ombros, ele logo arranhou para Manjit um noivado com um homem muito mais velho, com quem tinha um parentesco distante. Tais enlaces eram tolerados após a Partição, tanto por causa da ruína econômica (uma guirlanda de flores, segundo as pessoas, era tudo com o que uma garota poderia se casar) quanto pela percepção de um infortúnio compartilhado, o de não terem sido capazes de proteger a honra das garotas⁷. A família não abandonou Manjit, ao contrário das histórias que se ouvem sobre muitas outras garotas, mas sua história também não era amplamente conhecida. A comunidade parecia ter oferecido seu silêncio como proteção.

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

6. Esse pseudônimo significa “alguém que pode ganhar corações”. Gostaria de enfatizar que a história, se alguma vez veio à tona, sugeriu que ela foi sequestrada, mas que o exército imediatamente a resgatou, de modo que nunca houve nenhuma discussão sobre se ela fora estuprada ou de outra forma abusada.

7. Para um registro de diferentes tipos de estratégias usadas pelas famílias para enfrentar esse infortúnio coletivo, cf. V. Das, “Masks and Faces”.

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

Costurei minha língua, nem sequer reclamei quando diziam coisas boas-ruins (*bura bhalu kya*)⁹ sobre meus pais e meu *mama*. Mas, uma coisa: ele nunca levantou a mão para mim.

Minha *saas* [mãe do marido] me disse que sou excessivamente orgulhosa – “Do que há para se orgulhar na vida de uma mulher?”, disse ela. “Uma mulher come o excremento do homem” (*aurat da ki hai – aurat tami da gun khandi hai*).

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

Essa pequena conversa mostra a grande batalha sobre as palavras que acontece nas famílias todos os dias. Ao usar o plural “nós”, Manjit havia conseguido sugerir uma diferença entre o tipo de comunidade de mulheres a que pertencia – mulheres que comiam pão – e o tipo de mulher que a mãe de seu marido era, que alegava que as mulheres comiam esterco. A imagem cultural da subordinação das mulheres por meio do sexo é ativada em diferentes eixos aqui. Não é uma questão de os desprovidos de poder terem roteiros ocultos, como sugere Scott¹⁰, mas do perigo para a autoridade dos poderosos, o perigo de perderem prestígio porque não sabem manejar palavras.

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

8. Esta é uma frase comum, *taunt karte si* – “ele me provocava”. Os equivalentes em punjabi – *tane dena, boliyan sunana* – são comuns na retórica cotidiana do discurso feminino, mas a palavra inglesa também é usada com frequência, como descrevi no último capítulo.

9. A conjunção de bem e mal é o eufemismo usado quando alguém quer implicar seus próprios parentes no uso de declarações desagradáveis ou insultantes sobre alguém. Há sutis diferenças horizontais que marcam outras expressões como *gali* (abuso) ou *bak-bak* (absurdo) – suas implicações na verbalização das estratégias de honra e vergonha são bem diferentes. Por diferenças horizontais quero dizer o tipo de diferenças existentes em pares como coroação/posse, prometer/intentar etc. Sigo Cavell nesse uso; cf. Cavell, “Declining Decline”.

10. J. Scott, *Domination and the Arts of resistance: Hidden Transcripts*.

seu pai – apenas indiferença. O marido dirigia sua raiva contra o filho mais velho de todas as maneiras. “Tudo era uma luta”, disse Manjit. Se ele se sentasse para estudar, seu pai o mandava fazer alguma tarefa. Se ele precisasse de dinheiro para livros, Manjit tinha de roubar do marido para comprar livros para ele. Apenas por causa da determinação do garoto e do apoio de sua mãe, ele conseguiu concluir seus estudos. Naquele momento, seu pai queria que ele se juntasse ao seu negócio, “trabalhasse em sua loja”. O garoto simplesmente recusou. Ele nunca confrontou o pai diretamente, mas disse à mãe que mendigaria ou passaria fome em lugar de trabalhar na loja do pai.

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

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

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

“Sim, façam o que quiserem”.

“Mas ele deve dar sua palavra de que estará na cerimônia na condição de pai do menino; ele não nos envergonhará” – exigiu Manjit, desconfiando dessa capitulação sem nenhuma resistência por parte do marido.

Os preparativos começaram. Então, a duas semanas do evento veio o tão temido “obstáculo” – o marido de Manjit negou completamente ter dado o consentimento. “Foi só uma cena”, afirmou. Nesse ponto, Manjit e seu filho estavam realmente fartos. Eles declararam que o casamento seria realizado de qualquer maneira. Se ele, como pai, se recusasse a comparecer, eles não poderiam envergonhá-lo com um grande casamento, mas iriam para um *gurudwara* (um templo *sikh*) ou para um sacerdote *arya samaj* (seita da reforma hindu) e realizariam uma cerimônia religiosa simples. Quando o marido viu o quão determinados estavam, ele novamente cedeu. Dessa vez, porém, seu consentimento rabugento foi substituído por um inexplicável entusiasmo. O casamento deveria ocorrer numa escala com a qual ninguém no grupo de parentes pudesse rivalizar. O dinheiro era gasto como água, todos diziam. Manjit disse que seu coração tremia: “Qual poderia ser o significado de tudo isso?” Ela esperava que alguma nova catástrofe surgisse a qualquer momento. Mas o casamento prosseguiu pacificamente.

Um mês depois da cerimônia de casamento, os problemas começaram. Sardar Ji, o marido de Manjit, insistiu que a noiva fosse mandada embora¹¹. “Não consenti com o casamento”, disse ele. “Foi apenas uma encenação”. Todos aqueles que haviam negociado o acordo com ele foram convocados para uma reunião, inclusive eu. Ele estava inflexível. Assim como estava Manjit. A noiva era filha de alguém, irmã de alguém; você não pode pisar na honra deles dessa forma. As pessoas diriam que a noiva foi mandada para casa porque ela não tinha um bom caráter. Quem sabe? Alguns inimigos podem dizer que o rapaz era impotente, incapaz de consumir o casamento. Teria Sardar Ji pensado em todas as implicações? Ele simplesmente riu. Ele tinha encenado um drama – era teatro, vocês não eram capazes de ver? Qual mais podia ser o significado de levar a noiva para casa não num carro decorado, mas num *palaki* (palanquim) sobre os ombros de quatro *kahars* (casta com uma das funções rituais de carregar o palanquim nupcial sobre os ombros em favor de sua casta protetora – um costume quase nunca seguido em contextos urbanos agora)? Os casamentos acontecem assim? Não, foi uma cena

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

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

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

Às vezes, algum vizinho bondoso chamava a jovem noiva para a casa deles quando se tornava óbvio que ela estava parada na rua esperando que parassem os abusos da bebedeira. Nessas ocasiões, era mantido um elaborado fingimento em relação ao que se ouvia ou não se ouvia, enquanto o vizinho oferecia chá, a moça recusava educadamente, e uma conversa banal era freneticamente mantida para encobrir os xingamentos nítidos e pesados que entravam na casa para todo mundo ouvir. Finalmente, com o consentimento e encorajamento de Manjit, contra todas as normas culturais de uma família conjunta, seu filho se instalou em separado com a esposa¹².

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

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

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

se um de seus parentes, o tornou propenso a várias doenças crônicas. Suas forças lhe faltavam. Depois de seis anos, o filho de Manjit voltou para a casa da família com sua própria esposa e os dois filhos, e claramente as rédeas da casa passaram para suas mãos. Naquela altura, seu pai estava cego, seus rins estavam falhando, e ele estava completamente acamado.

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

UM ESBOÇO OU UM FRAGMENTO

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

vingança na época dos filhos¹³. Acredito, no entanto, que o que descrevi no caso de Manjit é uma imagem da cultura e de uma forma de vida criada nos conflitos das gerações e dos sexos.

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

SILÊNCIO NOS LIMITES DO DISCURSO

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

13. A representação mais sensível desse processo pode ser encontrada em K. Sobti, *Zindaginama*.

tição é rebatida na experimentação com diferentes vozes e as diferentes modalidades nas quais as narrativas familiares se desenvolvem.

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

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

14. Essa história particular de Thaoa Khalsa foi canonizada em relatos de sobreviventes. A história versava sobre o suicídio coletivo de cerca de noventa mulheres e crianças. Foi citada em petições de cidadãos e recontada às historiadoras feministas Urvashi Butalia e Sudesh Vaid. Butalia e Vaid dão o relato como testemunho de sobrevivente, mas não se perguntam como o gênero de sacrifício heroico poderia ter influenciado a narração. Cf. U. Butalia, “Community, State and Gender”, *Economic and Political Weekly, Review of Women's Studies*, vol. 17, 1993; e *idem*, *The Other Side of Silence*. Pandey fornece uma discussão interessante sobre como essa história circulou entre os relatos oficiais e populares; cf. G. Pandey, *Remembering Partition*. O relato de Manjit sugere que o que circula como memória geral, não necessariamente relacionado a eventos que fazem parte da própria experiência, pode ser incorporado a memórias específicas.

15. Rameshwari Nehru ofereceu a analogia entre o sacrifício de Padmini e o sacrifício feito por essas mulheres. Cf. R. Nehru, “Punjab ka bhayankar hatyakand”, em *Deshdut*, apud G. Pandey, *Remembering Partition*, p. 87.

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

Embora a própria Manjit nunca tenha falado comigo ou com qualquer outra pessoa sobre o que aconteceu com ela entre o momento em que foi raptada e, depois, recuperada pelo exército, sinto que as histórias gerais amplamente divulgadas das brutalidades feitas às mulheres durante a Partição criaram um certo campo de força dentro do qual sua narrativa posterior se moveu. Consideremos, por exemplo, a raiva de seu marido de que, como parente pobre e um homem muito mais velho, pudesse ter servido de bode expiatório sacrificial ao se casar com uma moça “perdida”. Havia, além disso, a própria sensação de Manjit de que não podia falar, ou as referências veladas da mãe do marido às mulheres que comem o excremento dos homens: essas alusões apontavam para o fato de a família permanecer dentro do campo de força da história original de rapto e estupro. No entanto, todas as emoções referentes a esse acontecimento original foram desviadas para outras histórias que eram “dizíveis” dentro do universo de parentesco das famílias do Punjab.

Tentei conceituar a violência que ocorre dentro da trama da vida, tal como vivida no universo de parentesco, com um sentido do passado contínuo, enquanto a violência súbita e traumática que fazia parte da experiência da Partição parece ter sido congelada. O tempo não pode realizar seu trabalho de escrita, reescrita ou revisão no caso do segundo tipo de violência. Permitam-me tentar relacionar essa diferença com o registro duplo no qual se pode ler a ideia da “forma de vida” nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

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

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

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

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

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

tórias¹⁶. Contraste-se isso com a fantástica violência na qual as mulheres foram despidas e marcharam nuas nas ruas, ou as magnitudes envolvidas, ou ainda a fantasia de escrever palavras de ordem políticas nas partes íntimas das mulheres. Essa produção de corpos por meio de uma violência que parecia rasgar o próprio tecido da vida era tal que as reivindicações sobre a cultura mediante o debate tornaram-se impossíveis. Se as palavras são pronunciadas agora, são como sombras partidas das palavras cotidianas. Pode-se dizer, ante tamanha mutilação, depois de tudo, que *os di izzat lut gayi* – sua honra foi roubada, como se diz do estupro no singular? Ou *aurat tan roz varti jandi hai* – uma mulher é usada/trocada/consumida todos os dias? Tais palavras foram de fato pronunciadas e registradas por outros pesquisadores, mas era como se o contato com essas palavras e, portanto, com a própria vida tivesse sido queimado ou entorpecido. O hiperbólico na narração da Partição de Manjit lembra o sentido de Wittgenstein da conjunção do hiperbólico com o infundado.

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

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

está no reconhecimento de que não se pode trabalhá-las em um cotidiano queimado e entorpecido.

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

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

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

aguardavam para serem devolvidas a seus familiares no Paquistão. Elas desapareceram uma noite. Quando voltaram no dia seguinte e foram interrogadas pelas autoridades, confessaram que tinham querido pôr os olhos no pai dos filhos ainda não nascidos uma última vez¹⁷. A ansiedade quanto a saber se se é humano ou se o que se encontrou é o limite da própria vida que passa ao primeiro plano na literatura e no cinema sobre a Partição é superada, ainda que momentaneamente, pela inserção do cotidiano e pela própria pobreza das palavras que constitui a capacidade de resposta à violência.

Lembro-me aqui da atenção que Deleuze nos pede em relação ao que poderia ser *uma* vida¹⁸. Para ele, ninguém descreveu *uma* vida melhor do que Charles Dickens, se considerarmos o artigo indefinido como um “índice do transcendental”. Deleuze prossegue recontando a história de um homem de má reputação desprezado por todos. Mas, quando se pensa que ele está morrendo, aqueles que cuidam dele mostram respeito e até mesmo amor, mas, assim que fica claro que ele não vai morrer, todos recobram seu desprezo em relação a ele. Deleuze nos pede para contemplar aquele momento entre a vida e a morte desse homem quando todos a seu redor sentem que esse é um momento caracterizado apenas como *uma* vida diante da morte. Como diz Deleuze, “a vida do indivíduo dá lugar a uma vida impessoal, porém singular, que libera um evento puro, livre de acidentes e vida externa, isto é, da subjetividade e objetividade do que acontece”¹⁹.

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

AS MULHERES E A MORTE

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

17. Cf. Capítulo 2.

18. G. Deleuze, *Pure Imminence: Essays on a Life*.

19. *Idem, ibidem*, p. 28.

simples dado. Não aprendi isso nos manuais, mas na maneira como os homens e mulheres com quem trabalhei cuidavam de suas relações, o modo obstinado com que se voltaram para o ordinário. Há uma complexa relação entre *uma* vida e a vida, de forma que o modo como a pessoa vive em relação à sua própria morte e à morte dos outros acaba sendo um projeto de como proteger não apenas uma *forma* de vida em disputas, críticas e reconhecimento perante a mudança – mas também de como proteger a instituição da *vida como vivida no singular*.

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

Um dos filmes mais estudados por Cavell é *Carta de uma Desconhecida*, de Max Ophuls, no qual ele mostra como a morte de uma mulher e o surgimento de sua voz sob a forma de uma carta tiram o gosto do homem pela existência²⁰. Este não é o lugar para recontar todo o argumento – estou interessada em um aspecto dele. Ao abrir sua discussão sobre o filme, Cavell diz: “Quando o homem no filme de Max Ophuls, *Carta de uma Desconhecida*, alcança as palavras finais da carta dirigida a ele pela, ou por alguma, mulher desconhecida, ele é mostrado – segundo as formas consagradas da montagem – sendo atacado por uma sequência de imagens de momentos anteriores do filme. Esse ataque de imagens se prova fatal”²¹. Por quê? Vale a pena ler as próprias palavras de Cavell sobre esse ponto:

É claro que elas devem fazer o homem sentir a culpa e a perda; mas a questão é por que, para um homem cujo trânsito tem sido as experiências do remorso e da perda, o sentimento desta vez é fatal. Sem dúvida, tem a ver com a carta em si, que começa como que da região da morte (“Quando você ler isso, eu posso estar morta”) e termina com o tema da nostalgia (“Se apenas... se apenas...”). E, claro, tem a ver com o fato de que há uma carta dupla, a retratada, a que traz o título *Carta de uma Desconhecida*, esse filme que termina logo, mas claramente depois de, narrado desde o início, emergir, na voz de uma mulher morta, escrita por um fantasma²².

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

21. *Idem, ibidem*, p. 81.

22. *Idem, ibidem*, p. 108.

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

Em *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein escreve:

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

Eu gostaria de dizer: você considera muito evidente, como é de esperar, que alguém possa relatar algo a alguém. Quer dizer: estamos tão acostumados à comunicação pela linguagem, na conversação, que nos parece que toda a questão de comunicação está nisto: alguém entende o sentido das minhas palavras – algo mental –, e esse alguém, digamos assim, toma esse sentido em sua própria mente. Se esse alguém, então, faz algo mais com isso, por sua vez, não faz parte do propósito imediato da linguagem²³.

Aqui, assim como em outras partes do texto, Wittgenstein chama a atenção para os limites de um modelo de linguagem que pressupõe que a única coisa que a linguagem faz é comunicar. Vimos no caso de Manjit que existe um limite entre o que está sendo dito e o que está sendo mostrado. A distinção entre dizer e mostrar, porém, não é simplesmente a distinção entre palavra e gesto. As palavras podem mostrar uma relação entorpecida com a vida, assim como o pensamento pode nos dizer quais formas de vida, quais formas de morrer, se tornam o solo sobre o qual as palavras podem crescer ou não²⁴.

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

24. Essa relação complicada entre palavra e gesto aponta para uma região de pensamento diferente do que, por exemplo, no pensamento de imagens em relação a palavras como na fascinante discussão de W. J. T. Mitchell sobre o que ele chama de “imagem-textos”. Cf. W. J. T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Visual and Verbal Interpretation*.

Pensando o Tempo e a Subjetividade

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

Há uma trajetória respeitável de reflexões sobre o tempo na antropologia, estruturada em torno da relação entre ritmos naturais e ritmos sociais, sincronia e diacronia, tempo cíclico e tempo linear, repetição e irreversibilidade¹. As questões acerca da variabilidade cultural foram abordadas por meio da literatura sobre

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

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

Uma maneira de pensar a subjetividade é pensar nas diferenças entre o tempo fenomenal e o tempo físico sobre a qual se debruçam filósofos e antropólogos. A tentativa de dar uma estrutura a essas diferenças geralmente gira em torno da diferença entre o tempo do acontecimento e o tempo do relato, às vezes conceitualizada como a diferença entre a verdade histórica e a verdade narrativa³. Por exemplo, as tentativas louváveis de Alfred Gell de esclarecer certas névoas metafísicas nas discussões antropológicas em torno do tempo são basicamente uma reafirmação dessa diferença. Gell baseia sua discussão da temporalidade na distinção de McTaggart entre o que ele chama de série A e série B⁴. Uma noção de tempo da série A, argumenta ele, é uma categorização de eventos de acordo com passado, presente ou futuro, enquanto a categorização de série B refere-se à sua ocorrência antes ou depois em relação *um ao outro*. A tese básica de Gell é:

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

2. E. Evans-Pritchard, “Nuer Time Reckoning”, *Africa*, vol. 12, 1939, e a discussão sobre os calendários balineses em C. Geertz, “Person, Time and Conduct in Bali”, em *The Interpretation of Culture*.
3. N. Goodman, “Twisted Tales: or Story, Study, and Symphony”, *Critical Inquiry*, vol. 7, n. 1, 1980.
4. Os rótulos série A e série B foram elaborados por R. Gale, *The Philosophy of Time e The Language of Time*, mas as ideias, segundo Gell, foram formuladas pela primeira vez no contexto de um artigo sobre a irrealidade do tempo pelo filósofo do início do século XX J. E. M. McTaggart. Cf. McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind*, 1908.
5. A. Gell, *The Anthropology of Time*, p. 154.

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

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

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

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

SENTIMENTO DE SER PASSADO

Na primeira parte do livro, sugeri que, embora a Partição pertencesse ao passado, quando vista mediante unidades homogêneas de tempo mensurável, sua presença continuada na vida das pessoas era visível nas histórias, nos gestos e conversas⁷. Embora parte do passado, ela não carrega consigo um *sentimento* de ser passado. Tais questões não trouxeram nenhum dilema na época de meu trabalho com sobreviventes de 1984, pois a presença da violência e sua proximidade eram palpáveis em todos os sentidos – ver, ouvir, cheirar, tocar. Além disso, na época em que trabalhei com os sobreviventes, o perigo de serem violados ou mortos ainda não estava no passado. O sentido do presente era então marcado por uma antecipação temerosa. Os sobreviventes na localidade viviam não só com lembranças materializadas nas paredes das casas, nas portas carbonizadas, nos montes de cinzas da rua, mas também com ameaças materializadas em palavras e gestos enquanto os perpetradores da violência continuavam a morar nos mesmos bairros das vítimas. A complexidade cega do presente fez com que se tornasse difícil traçar limites em torno do evento do assassinato da senhora Gandhi. Quando o evento começou e quando terminou? Tento refletir sobre essas questões pensando na relação entre tempo e subjetividade e naquilo que conta como passado. Não estou interessada em enigmas lógicos decorrentes do solipsismo do momento presente, mas sim no fato de que eu, a etnógrafa, estava presente à violência de 1984 de maneiras que eram muito diferentes do modo como os eventos da Partição deixaram marcas em minha etnografia.

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

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

um rio, o fluxo da água, o deslizamento de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda, são para nós três coisas diferentes, ou uma única, a depender da vontade”⁸. Como observa Gilles Deleuze em suas agudas reflexões sobre essa passagem, Bergson dota a atenção do poder de apropriar-se sem dividir e, portanto, de ser uma e várias. A simultaneidade de um e muitos torna-se possível apenas porque Bergson pensa que a duração tem o poder de abarcar a si mesma. Nas palavras de Deleuze, “O fluxo da água, o voo do pássaro, o murmúrio da minha vida formam três fluxos; mas só porque minha duração é uma delas e também os elementos que contêm os outros dois”⁹. A duração, então, não é simplesmente um dos aspectos da subjetividade – é a própria condição da subjetividade.

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

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

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

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

10. R. Desjarlais, *Sensory Biographies*.

11. *Idem, ibidem*, p. 203.

cia de viver em um espaço agonizante, essa descrição nos faz pensar nesses vários fluxos temporais residindo em alguma superfície plana, e no olho podendo se mover de um tipo de tempo para outro como se estivesse se movendo no espaço¹². Manjit e Asha, sinto eu, nos instruem de outro modo. No caso de Manjit, a diferença entre o passado que é preservado como se estivesse congelado e o passado como a passagem dos acontecimentos de sua vida após seu casamento, sua maternidade e o trabalho constante que realiza em seus relacionamentos, convida a refletir sobre as modalidades em que o passado se torna presente em nossas vidas. Qual é o significado de sua frequente afirmação do tempo como o verdadeiro agente de sua vida? No caso de Asha, sua sensação de estar em duas temporalidades – uma que conectava seu passado a “alguma vida futura” que se projetava e a segunda, em que suas relações presentes eram como “duas varas se encontrando no meio do mar” – dava ao presente um matiz particular. Quero tentar compreender se a noção de Bergson sobre o passado como dado de uma só vez poderia nos ajudar a pensar na natureza da temporalidade em questão aqui.

Uma passagem pontual em Bergson, citada por Deleuze, é particularmente impressionante:

A memória, carregada de todo o passado, responde ao apelo do estado presente por dois movimentos simultâneos, um de *translação*, pelo qual ela se move em sua inteireza para encontrar a experiência, mais ou menos se contraindo, portanto, embora sem se dividir, com vistas à ação; o outro, de *rotação* sobre si mesma, pelo qual ela se volta para a situação do momento, apresentando-lhe aquele aspecto de si mesma que pode revelar-se o mais útil¹³.

12. Não nego que às vezes a analogia do tempo com o espaço é útil – por exemplo, as semelhanças entre os indicadores de espaço, os indicadores pessoais e os indicadores temporais foram apontadas por N. Goodman, *The Structure of Appearance*. No entanto, fico impressionada com as referências mais frequentes ao tempo como agente do que ao espaço como agente. Esse é um assunto que não posso ter a pretensão de explorar detalhadamente aqui, mas me permita indicar uma diferença. As pessoas frequentemente falavam de seu espaço imediato e do tempo presente em que ambos eram *mahaul* ou ambiente. Assim, pode-se dizer *yahan ka mahaul bahut kharab hai* – o ambiente deste lugar é muito ruim – ou *aajkal ka mahaul bahut kharab hai* – o ambiente nos dias de hoje é muito ruim. O indicador espacial *yahan* está “aqui” localizando o locutor no espaço. O indicador temporal *aajkal* (hoje-amanhã) refere-se ao presente como um presente espectral. No entanto, embora se pudesse deixar o espaço em que se encontrava, não se podia deixar o tempo em que se estava – só se podia organizar a vida tendo em conta os maus momentos ou a esperança de que eles passassem. Essa noção de tempo é também o que explica a ideia de que a esperança reside em uma segunda chance, como veremos.

13. G. Deleuze, *Bergsonism*, p. 62.

Deleuze evoca esse parágrafo com relação a uma questão particular: como pode a reflexão pura assumir uma existência psicológica? Como o virtual pode coexistir com o real?¹⁴ Deleuze sugere que, para Bergson, o presente faz um apelo de acordo com os requisitos ou as necessidades da situação presente. Ao dar esse salto, não nos colocamos nos elementos do passado em geral, mas em uma determinada região do passado. Para certos efeitos, podemos fazer analogias entre espaço e tempo, entre duração temporal e extensão espacial. No entanto, se o tempo não deve ser imaginado como se fosse outra dimensão do espaço, então essa região do passado não é comparável, digamos, à parte de um quadro que estava na escuridão e que fazemos aparecer ao iluminá-lo. Em vez disso, cada nível corresponde a uma contração do passado. Deleuze explica o processo da seguinte forma:

E Bergson acrescenta: há também lembranças dominantes, como *pontos de destaque*, que variam de um nível para outro. Uma palavra estrangeira é falada em minha presença: dada a situação, isso não é o mesmo que imaginar o que seria a língua em geral, da qual essa palavra é parte, poderia ser ou o que a pessoa disse certa feita, essa palavra ou outra semelhante, para mim. Dependendo do caso, não pulo para a mesma região do passado; não me coloco no mesmo nível; não recorro às mesmas características essenciais¹⁵.

Assim, para Bergson, a memória é carregada de todo o passado, mas só pode responder ao apelo do presente mediante certos processos, os quais ele identifica como translação e rotação. O primeiro envolve a contração, e o último, a orientação. A meu ver, no primeiro caso, passamos de um passado geral para o nível de contração que pode satisfazer o apelo do momento, como no exemplo da identificação de uma palavra estrangeira específica que tento recordar. No caso da rotação, é como se o próprio passado se voltasse para nos apresentar sua faceta mais útil. Meu propósito aqui não é oferecer uma exposição detalhada de Bergson (em cujo trabalho não sou totalmente versada), mas extrair de seu trabalho dois pontos de interesse para mim. O primeiro é que o passado não é lembrado como uma sucessão de “agoras” – antes, é porque o todo o passado se dá, de alguma forma, de uma só vez, que pode ser atualizado de uma forma contraída. O segundo, embora o processo de atualização possa envolver a translação que

14. Para uma exposição da relação entre o potencial, o real e o virtual que é um modelo de clareza, cf. P. Marrati, *Gilles Deleuze: Cinéma et Philosophie*.

15. G. Deleuze, *Bergsonism*, p. 62, grifo no original.

atrai o presente, há também o processo de rotação no qual, independentemente da minha vontade, certas regiões do passado são atualizadas e passam a definir as qualidades afetivas do presente momento¹⁶. Em meu trabalho de campo, experimentei o último nas regiões de rumor em que o passado estava presente como um todo – contraído em resposta a apelos de tipo coletivo, que veremos elaborados no próximo capítulo. Aqui a linguagem adquiria uma qualidade contagiante – as palavras não eram controladas, mas se espalhavam, como diz o ditado popular, como fogo. Da mesma forma, a presença do rumor na vida de Manjit viveu como aquele passado não dito que permaneceu virtual – ele cercava seus relacionamentos, ainda que nunca encontrasse expressão direta na fala. Eis o que confere à linguagem seu poder letal.

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

TRANSFORMANDO-SE EM PEDRA

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

16. Enquanto a língua ordinária falava do passado como se o colocasse em primeiro plano, mostrando como as categorias espaciais oferecem meios à língua para pensar no tempo, minha ênfase está no modo como o afeto é determinado pelas qualidades do virtual, que, embora não sejam reais, ainda tem a qualidade do real.
17. A este respeito, cf. o importante artigo de Sylvain Perdigon sobre o que ele chama de otimismo pessimista entre os refugiados palestinos em Beirute. Aqui ele descreve com riqueza de detalhes a qualidade do virtual, do real e do potencial como corporificados na vida cotidiana. S. Perdigon, "Yet Another Reflection on Pessoptimism", mar. 2003.

logizada advinda de uma cultura popular que parece hipnotizada por histórias de sofrimento e pelo espetáculo de corpos feridos e desmembrados¹⁸. Não nego que há um paradoxo em que as comunidades criadas em torno do sofrimento podem tornar-se comunidades de ressentimento, mas, ao mesmo tempo, parece-me que tudo pode estar em jogo ou nada pode estar em jogo na questão de saber se as ciências sociais se tornam cúmplices na participação no silenciamento do sofrimento. Aqui, simplesmente como um gesto em direção às discussões que virão mais tarde, visito essa questão por intermédio de duas posições teóricas diferentes em relação à violência.

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

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

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

18. A. Kleinman e J. Kleinman, "The Appeal of Experience: The Dismay of Images", em *Social Suffering*.
19. C. Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*.
20. *Idem, ibidem*, p. 4.

sobre o problema da violência sectária. Tal violência é frequentemente apresentada como decorrente da ferida originária da Partição, que nunca foi plenamente reconhecida na sociedade e na política da Índia. Traumas individuais em testemunhos literários, como trazidos por Caruth e Felman, aparecem em traumas coletivos²¹, e a noção de voz literária fornece a conexão entre esses dois. Assim, por exemplo, Caruth argumenta que, como a experiência traumática não é totalmente assimilada quando ocorre, as perguntas sobre o testemunho não podem ser feitas de maneira direta – elas devem ser ditas em uma linguagem que seja de alguma forma literária e que não possa ser reduzida ao conteúdo temático do texto. Como Caruth afirma, além do que podemos conhecer ou teorizar, a literalidade da linguagem “persiste em dar testemunho de alguma ferida esquecida”²².

Arguntei em outros lugares que o testemunho não é uma questão de tudo ou nada²³, e creio que os capítulos anteriores mostraram um quadro diferente do testemunhar – como no engajamento da vida cotidiana, não permitindo que o conhecimento venenoso da violação, da traição e do *self* ferido se infiltrasse na socialidade da vida cotidiana. Caruth e outros teóricos do trauma fazem uma transição direta entre experiência individual e processos coletivos. Tenho sugerido, de maneira diversa, que a ideia de que a reconstituição do passado no nível coletivo seja uma *compulsão à repetição* parece causar um curto-circuito nas formas complexas pelas quais poderíamos entender como regiões particulares do passado são atualizadas por meio do rumor, ou na singularidade de vidas individuais à medida que nelas unem-se relações que ficaram desgastadas.

Caruth, por exemplo, é vigorosa em sua noção de repetição:

Na teoria moderna do trauma, também há uma tendência enfática para se concentrar na repetição destrutiva do trauma que rege a vida de uma pessoa. Como os neurobiólogos modernos apontam, a repetição da experiência traumática no *flashback* pode ser retraumatizadora; se não for fatal, pelo menos ameaça a estrutura química do cérebro e pode levar à sua deterioração. E isso também pareceria explicar a alta taxa de suicídio de sobreviventes, sobreviventes do Vietnã ou de campos de concentração, por exemplo, que cometem suicídio somente depois de se encontrarem completamente em segurança. Como um paradigma para a experiência humana que governa a história, então, a desordem traumática é, de fato, a aparente luta para morrer. A postulação de um impulso à

21. S. Felman, *The Juridical Unconscious*.

22. C. Caruth, *Unclaimed Experience*, p. 4.

23. V. Das e A. Kleinman, “Introduction”, em *Remaking a World*.

morte que Freud introduz no livro *Além do princípio do prazer* pareceria apenas reconhecer a realidade da força destrutiva que a violência da história impõe à psiquê humana, a formação da história como a repetição sem fim da violência anterior²⁴.

Há aqui uma sucessão vertiginosa de argumentos, da repetição destrutiva na vida de uma pessoa até a neurobiologia e a história como uma repetição sem fim da violência anterior – cada parte mereceria ter recebido reflexão muito mais cuidadosa. A natureza do real postulado em cada caso, por exemplo, é certamente de uma ordem diferente. Em outro nível, as evidências sobre os suicídios que ocorrem após um evento traumático quando a pessoa está em um ambiente relativamente seguro não levam em conta outro tipo de evidência, como nos casos em que alguém simplesmente desiste da luta e se permite ser morto, algo relatado em situações durante a guerra ou para os internos dos campos de concentração²⁵. Eu diria que o modelo de trauma e testemunho que nos foi legado a partir dos estudos sobre o Holocausto não pode ser simplesmente transportado para outros contextos nos quais a violência está baseada em diferentes padrões de socialidade²⁶. Além disso, a relação entre o literário e o cotidiano precisa ser desenvolvida pacientemente, de modo que, enquanto permanecemos cientes da maneira como os gêneros literários influenciam a narrativização da experiência na vida cotidiana, também reconheçamos que existem outras formas nas quais relacionais são criadas e sustentadas na vida cotidiana. A ideia de experiência não reivindicada é, evidentemente, central para qualquer teoria da experiência, mas o enraizamento dessa noção na vida cotidiana pode, eu suspeito, trazer diferentes tipos de frutos.

Às vezes, no decorrer do meu trabalho de campo, eu me deparava com situações em que não conseguia dizer com certeza como eu sabia, uma vez que sentia que não podia dizer *exatamente* como eu sabia. Por exemplo, depois de observar as expressões de Asha quando ela falou sobre suas relações com a família de seu primeiro marido,

24. C. Caruth, *Unclaimed Experience*, p. 63.

25. G. Agamben sobre a categoria do *Muselman* como incorporando os mortos-vivos em campos de concentração; Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 41. Para Agamben, a categoria do *Muselman* implica que os detentos sentiam que os mortos-vivos não iriam morrer como judeus – mas ele não comenta sobre o fato de que a vida nua é imaginada como outra forma de vida – a vida do muçulmano – e que esta é equiparada à vida animal.

26. L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, sobre este ponto. Eu não estou preocupada com a questão da singularidade do Holocausto como um ponto teológico, mas com sua especificidade histórica.

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

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

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

27. S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, p. 365.

28. A. Hildebeitel, "Draupadi's Garments", *Indo Iranian Journal*, n. 22, 1980; e *idem*, "Draupadi's Hair", em *Autour de la déesse hindoue*.

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

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

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

Bhaiya ke katil zinda hain
Bhabhi hum sharminda hain

Os assassinos de nosso irmão estão mortos
Oh, *bhabhi* (mulher do irmão)²⁹, estamos realmente envergonhados

Na manhã seguinte, foi noticiado pela imprensa que a senhora Sonia Gandhi havia enviado uma mensagem educada aos manifestantes responsáveis pelas palavras de ordem, dizendo que ela não queria ser perturbada em sua dor.

Que tipo de declaração a multidão estava fazendo? Lida literalmente, parece ser uma afirmação indicativa sobre o presente, mas para alguém instruído na gramática da política indiana a ameaça é óbvia. Primeiro, cria laços de parentesco, não por amor ou fidelidade, mas pela retórica da vingança – a fraternidade aqui é criada unicamente pela obrigação de matar. Em segundo lugar, a última parte do verso (*bhabhi*, estamos envergonhados) é uma declaração suspensa entre o presente e o futuro. Como a declaração “o céu parece pesado hoje”, que sugiro ser uma afirmação sobre o futuro por meio do momento presente – o sentimento de vergonha só pode ser superado colocando em movimento um círculo de vingança, resolvendo a obrigação para com os mortos. Ao recusar-se de imediato a tolerar essas palavras de ordem, Sonia Gandhi recusou uma política de vingança. Na época da morte de Indira Gandhi, a imagem de parentesco forjada de maneira semelhante (por exemplo, as palavras de ordem que afirmavam: você matou *nossa* mãe) não foi superada, e as consequências foram trágicas (o que não quer dizer que os rumores levaram aos acontecimentos, mas certamente os autorizaram).

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

29. Luto aqui com a pobreza da terminologia de parentesco do inglês, pois traduzir *bhabhi* como “cunhada” significa perder completamente a força retórica da palavra.

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

Uma segunda e última ilustração que escolho, a partir da qual estudar o destino do corpo sob o ceticismo, são momentos igualmente familiares e mais ou menos familiares como um par. Pergunto como devemos entender, no clímax de *The Winter's Tale*, o reaparecimento de Hermione como uma estátua. Especificamente, pergunto como é que entendemos a aceitação de Leontes da “magia” que devolve a ela a carne e o sangue e, portanto, a ele. Essa é uma forma de ressurreição muito específica. Aceitar isso significa aceitar a ideia de que ela foi transformada em pedra; que esse era o destino certo para o desaparecimento dela da vida. Por isso, busco a fonte da convicção de Leontes no acerto desse destino. Dando à pergunta aquele acabamento, a forma da minha resposta é agora previsível; para ela, retornar a ele é, para ele, reconhecê-la; e, para ele, reconhecê-la é, para ele, reconhecer sua relação com ela; em particular, reconhecer o que a sua negação dela fez a ela, e, portanto, a ele. Assim, Leontes reconhece que o destino da pedra é a consequência de seu ceticismo particular. Pode-se ver isso como sua própria sensação de entorpecimento da morte viva projetada no outro³⁰.

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

Isso me leva a outra história de traição e do imaginário da mulher feita de pedra. Trata-se da história do abandono de Sita por Rama no épico sânscrito *Ramayana*. Também aqui, Rama a conhece como casta, e ainda assim a exila por conta das palavras de uma lavadeira, vislumbrando como seria a imagem de Sita na boataria das pessoas, em vez de ver seu rosto em seu próprio coração³¹. Na

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

31. Para uma discussão detalhada, V. Das, “Kama as Purushartha”, em *King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*.

representação sutil do poeta Kalidasa: *Avaimi chenam anagheti kintu lokavado balvan mato me* – Eu sei que ela não tem mancha, mas a boataria (literalmente, denúncia) das pessoas tem força. Depois de exilar Sita, Rama vive com uma estátua de ouro à sua semelhança, e, perto do fim do épico, quando ele está pronto para aceitá-la, Sita pede a sua mãe terra para se abrir e recebê-la como a prova de fidelidade que Rama exige, porque o que ele oferece não é reconhecimento algum. Deixo de lado, por enquanto, o fato de que essa fantasia do outro feito de pedra talvez seja uma dúvida peculiarmente masculina – o que faz do ceticismo não apenas um evento datável, mas também de gênero.

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

Na Região do Rumor

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

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