

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

Começo delineando o incidente e, em seguida, mostro como a linguagem e o evento se constituíram mutuamente, reunindo o passado e tornando-o presente de forma contraída. Não proponho, com isso, que a linguagem em si tinha o poder de *criar* esses dolorosos eventos a partir do nada, mas que as memórias que poderiam ter permanecido inertes recobriram vida na forma do rumor. Enredados em histórias locais de conflito, os rumores tornaram-se parte integrante de cenas de violência local devastadora. Alego que o processo de rotação, tal como descrito em Bergson², gira em torno de certas facetas do passado, tornando-as mais vivas no presente. A tradução efetiva dessas memórias em ação, no entanto, dependia de uma série de fatores locais sem os quais seria difícil compreender a especificidade da violência. Neste e no próximo capítulo, tento mostrar o duplo funcionamento desses dois processos.

O ASSASSINATO DE UMA PRIMEIRA-MINISTRA

A primeira-ministra da Índia, Indira Gandhi, foi baleada por dois ou mais de seus guardas *sikhs* em 31 de outubro de 1984, por volta das nove horas da manhã, embora o anúncio público de sua morte não tenha sido feito até tarde da noite. Uma aura de sigilo cercou o evento. A cidade de Délhi, onde fui observadora dos acontecimentos, foi tomada pela especulação quanto à senhora Gandhi estar viva, embora gravemente ferida, ou morta. Não houve anúncio oficial da identidade religiosa dos assassinos até a manhã seguinte. No entanto, abundaram rumores sobre sua morte e sobre a identidade dos assassinos antes mesmo dos anúncios oficiais. As pessoas de alguma forma “sabiam” que ela havia sido morta por seus guarda-costas *sikhs*. Havia especulação naquela época em Délhi sobre o que teria levado seus guarda-costas a atirarem nela, ao mesmo tempo que as pessoas se perguntavam que consequências o ato traria para a segurança dos *sikhs* na cidade.

Quanto à genealogia dos acontecimentos, muitas pessoas associaram esse assassinato à Operação Estrela Azul (*Operation Blue Star*), lançada pelo exército indiano em julho de 1984 para, supostamente, expulsar os militantes *sikhs* do Templo Dourado em Amritsar. Bhindranwale, o líder da militância *sikh*, teria

parece vir do nada trai (em vez de, por exemplo, revelar) a contingência de relacionamentos: mostra como a memória está implicada na criação do futuro e como ela se encaixa na poesia e na narrativa.

2. H. Bergson, *Duration and Simultaneity*.

morrido durante a operação. A entrada forçada do exército no *gurdwara* (templo *sikh*, literalmente a porta de acesso ao Guru) foi vista nesse contexto como uma profanação deliberada – muitos, se não a maioria dos *sikhs*, consideraram o evento profundamente doloroso. Veremos as várias construções e contraconstruções desse evento mais tarde. Neste ponto, deixe-me notar apenas que, de acordo com muitos rumores que circulavam antes mesmo do assassinato, foi dito que, logo após a Operação Estrela Azul, alguns *sikhs* teriam feito, em *gurdwaras*, juramentos de vingança a esse insulto mediante o assassinato da senhora Gandhi até o fim de outubro. Havia também rumores, especialmente depois do assassinato, de que a senhora Gandhi fora advertida, por integrantes da segurança da polícia especial que haviam sido destacados para seu serviço, de que ter guarda-costas *sikhs* seria perigoso para ela, mas ela ignorara a advertência. Muitos foram os debates entre hindus e *sikhs* sobre a moralidade do assassinato, tanto na mídia impressa como em discussões casuais. Mesmo dentro da comunidade *sikh*, dividia-se a opinião sobre se os dois guarda-costas deveriam ser considerados mártires – ao arriscar a vida penetrando no sistema de segurança do formidável estado indiano³ – ou se deveriam ser considerados covardes ao atirar em uma mulher indefesa que havia confiado neles a despeito do conselho de sua equipe de segurança. É interessante notar que a identidade dos assassinos foi presumida puramente a partir de rumores. Essa sensação de conhecimento misterioso, creio eu, pode remontar ao caráter inacabado da Operação Estrela Azul – a sensação de que a história não se concluíra com a morte de Bhindranwale durante a ação militar e, portanto, estava fadada a ter uma sequência sob a forma de um evento nacional calamitoso.

3. A ideia dos dois guardas como mártires foi se cristalizar muito mais tarde na literatura militante dos *sikhs*. Isso fez da representação dos assassinos as encarnações de duas figuras heroicas, Sukha Singh e Mehtab Singh, que vingaram o desrespeito feito a Harmandar Sahib em Amritsar em 1752 pelas mãos de um chefe muçulmano menor, Massaranga, ao matá-lo. Pelo que sei, essa história não foi evocada nesse momento, mas sua ação e o risco de suas próprias vidas foram comparados aos esquadrões suicidas de diferentes grupos militantes no Oriente Médio. Analisei a circulação dessa história na literatura militante em outros lugares; V. Das, *Critical Events*. Em seu extraordinário estudo dos cantores de Dhadi no Punjab durante o período de militância, Michael Nijhawan dá um exemplo em que a polícia interrogou um cantor que supostamente havia elogiado os dois guarda-costas *sikhs*, que riu e respondeu que ele estava simplesmente cantando o que seu patrão lhe pedira para cantar. Por sua alegada arrogância, o cantor ficou preso por três anos. Nijhawan conclui que não se pode pensar na voz comemorativa do cantor de Dhadi como algo neutro, assim como qualquer guardião da história. M. Nijhawan, *Dhadi Darbar: Religion, Violence, Agency and their Historicity in a Panjabi Performative Genre*.

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

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

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

foi vítima parece ter eclipsado completamente a violência perpetrada contra os chamados agressores *agora*. Para explicar essa fenomenologia intrigante dos rumores de pânico, preciso fazer um breve relato do discurso da militância a que me referi e mostrar como as imagens de *hindus* e *sikhs* embutidas nesse discurso deslocaram-se para se implantarem na consciência pública.

O DISCURSO DA MILITÂNCIA

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

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

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

No período entre 1981 e o final de 1984, os líderes *sikhs* estiveram à frente de uma série de campanhas de desobediência civil em massa contra o governo indiano para o cumprimento de várias demandas, enquanto propagavam simultaneamente o uso de meios violentos para alcançar esses fins. No processo de formulação dessas demandas, novos estereótipos das imagens de hindus e *sikhs* foram criados dentro da literatura militante publicada, em cartazes e no discurso oral. Simultaneamente, o crescimento de uma militância intolerante entre os grupos fundamentalistas hindus espelhou muitos desses estereótipos, especialmente no que diz respeito ao hindu “fraco” e “emasculado”⁵.

Na organização de imagens no discurso militante *sikh*, retratou-se o eu *sikh* na condição do mártir cujos sacrifícios haviam alimentado a comunidade com sua energia no passado⁶. Concomitantemente, os hindus eram representados como homens fracos e efeminados, dissimulados e ardilosos, que haviam dependido anteriormente da proteção oferecida pelos *sikhs*, mas que estavam prontos a trair seus antigos protetores. Nos discursos escritos e orais da militância *sikh*, o “caráter” hindu era considerado em termos dos perigos que representava para a masculinidade dos *sikhs*. Houve um movimento adicional para consolidar que a história dos *sikhs* estava inscrita no corpo do mártir e era reflexo da masculinidade do caráter *sikh*, enquanto era a feminilidade do caráter hindu que se imprimia na história da nação indiana⁷. Assim, a masculinidade tornou-se a característica definidora da comunidade *sikh*, enquanto a comunidade hindu era caracterizada por uma feminilidade emasculada que, por sua vez, se infunde na ideia da nação indiana.

5. Sobre o tema de como o discurso nacionalista hindu considerava o hindu emasculado, T. Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, especialmente p. 93; S. Kakar, “The Construction of a New Hindu Identity”, em K. Basu e S. Subrahmanyam (ed.), *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*; A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*; e vários ensaios em G. Pandey (ed.), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*.
6. Sobre a importância do símbolo do mártir no imaginário político *sikh*, M. Nijhawan, *Dhadi Darbar*, e J. Uberoi, *Religion, Civil Society and the State: A Study of Sikhism*.
7. Isso espelhava muito bem a preocupação dos hindus de que eles fossem privados de masculinidade em relação aos muçulmanos que detectamos nos panfletos populares do começo do século xx e que vieram à tona nos debates pós-Partição sobre o rapto e a recuperação de mulheres. Assim, a inauguração do Estado na Índia, fundado por homens em sua condição de pais e maridos, não pôs fim às ansiedades sobre a masculinidade.

COMUNIDADE, FAMÍLIA E MASCULINIDADE

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

Khalsa ji [vocês, que são os puros], os *sikhs* são filhos do verdadeiro rei Guru Gobind Singh *ji*. Agora, vocês sabem que um filho deve se assemelhar ao pai. Se o filho não se parece com o pai, então vocês sabem o termo usado para ele (isto é, bastardo). Se um filho não se comporta como seu pai, então as pessoas começam a vê-lo com desconfiança. Eles (os hindus) dizem que os *sikhs* são descendentes de hindus. Eles atacam nossa pura ascendência – como pode um *sikh* suportar ser chamado de filho de outra pessoa?⁸

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

8. Gravação em cassete da coleção da autora. Esta e as citações a seguir são de discursos gravados em circulação no mesmo meio. Não há identificação de lugar e tempo porque foi um período de intenso confronto entre o Estado e os militantes.

adulta, moldou as noções de eu e outro de diferentes maneiras⁹. O que complica ainda mais a situação é que, em seu movimento da não violência, Gandhi transformou as noções de masculinidade e feminilidade, adotando estratégias de resistência como o jejum e o oferecimento do corpo a ferimentos por meio da submissão passiva, em lugar das estratégias mais masculinas de resistência violenta¹⁰.

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

9. A discussão de Cavell sobre como o ceticismo pode ser flexionado por gênero é central para essa questão. Em sua leitura de *The Winter's Tale*, Cavell formulou a seguinte questão: "O que me interessa aqui é entrar na intersecção da questão da existência da perspectiva do epistemólogo, digamos, da existência do mundo externo, ou o que a filosofia analítica chama de mente do outro, com a perplexidade de Leontes de saber se seu filho é dele. [...] A primeira pergunta de Leontes para o filho dele é: 'És tu meu filho?' [...] O que Leontes está sofrendo tem uma cura, a saber, reconhecer seu filho como seu, possuí-lo, algo que todo pai ou mãe normal fará ou parece fazer" (*Disowning Knowledge*, p. 203). É mais tarde, em seu estudo sobre o melodrama hollywoodiano da mulher desconhecida, que Cavell chega a um desenvolvimento final com o fato de que essa é uma questão que assombra um pai e não um progenitor(a). Nesse trabalho posterior, ele afirma a questão do ceticismo como flexionada pelo gênero. Aqui ele fala de *The Winter's Tale* como tendo sugerido inescusavelmente "e posso dizer traumáticamente a possibilidade de que o ceticismo é flexionado por gênero, independentemente de se deixar de lado como masculino ou feminino". A assimetria de gênero, ele observa, não é simplesmente solucionável em termos da presença ou ausência de dúvida, mas exige uma análise que possa ser direcionada não para a incerteza sobre se o filho é próprio (uma questão masculina), mas sim ao pai do filho (uma questão feminina). A angústia em torno da incerteza da genealogia que detectei nos discursos de Bhindranwale sugere que pode haver diferenças culturais importantes em torno do modo como as questões do ceticismo são colocadas não apenas em termos de gênero, mas também em termos de diferentes maneiras de conceituar genealogia e paternidade. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, cap. 6; e *idem*, *Contesting Tears*, pp. 100-102.

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

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

Deve ficar evidente que a construção do passado em termos de uma genealogia das relações pai-filho também foi uma construção do eu e do outro. Para poder reivindicar a verdadeira descendência dos orgulhosos Gurus¹¹ (os dez reconhecidos fundadores da religião *sikh*), argumentava-se, era preciso que toda a corrupção que se infiltrara no caráter *sikh* por causa da proximidade com os hindus fosse exorcizada. Pela teia narrativa particular da história *sikh* como uma história do martírio, o caráter heroico *sikh* foi criado, enquanto seu oposto negativo era o caráter feminilizado hindu. Os perigos de uma história "hindu", revelava-se, não eram apenas que os *sikhs* tivessem seu lugar de direito negado na história, mas que os *sikhs* marciais se convertessem em uma raça fraca¹²:

Os *sikhs* foram suavizados e condicionados durante os últimos cinquenta anos para suportar e tolerar insultos à sua religião e todas as outras formas de opressão, com paciência e sem objeção, sob a sinistra pregação e o encanto do narcótico culto da não violência, muito contra a clara diretriz de seus Gurus, seus Profetas, de não dar a outra face a um tirano, de não aceitar nenhum insulto à sua religião, a seu respeito próprio e sua dignidade humana¹³.

11. O termo *guru* significa literalmente professor, enquanto o termo "*sikh*" é um derivado de *shishya*, que significa estudante.

12. É irônico, evidentemente, que a ideia dos *sikhs* como uma raça marcial devesse sua proeminência às práticas coloniais de identificação de raças marciais na Índia. H. Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*.

13. K. Singh, *The Massacre Sikhs: A White Paper by the Sikh Religious Parliament*. A visão do governo sobre a questão pode ser vista no *White Paper on Punjab Agitation*.

O perigo, como se vê nesse discurso, não era de um confronto heroico com um outro masculino, mas de que o outro feminino dissolvesse completamente o eu masculino do *sikh*. “Com tal inimigo”, dizia o alerta de alguém, “até sua história será eliminada da face da terra”.

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

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

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

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

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

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

“sua” barba (*ona di nazar twadi kirpan te hai – ona di nazar twadi dadi te hai*). Assim, vemos a importância do tema do outro feminino destruindo a comunidade ao lhe roubar a masculinidade e conferindo-lhe um caráter feminino. A produção de ódio coletivo, nesse caso, não se baseava em uma longa história de hostilidade entre hindus e *sikhs* opostos entre si. Era, sim, o caso de que o ódio se tornasse um corte com o qual uma história compartilhada e uma ecologia de conectividade seriam feitas em pedaços.

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

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

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

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

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

O AMANTE TRAÍDO

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

17. K. Singh, *The Massacre Sikhs*, pp. 29-30. A história do conflito por publicações como *Rangila Rasool* merece uma análise própria, enredada como era na imaginação colonial da censura e da ordem pública, por um lado, e da criação de novos públicos de leitura, por outro. Sou grato a Deepak Mehta por suas ideias sobre essa questão e aguardo ansiosamente seu presente estudo sobre a vida social de tais textos.

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

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

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

vida cotidiana¹⁹. Impulsionadas aos espaços públicos, essas imagens negativas e odiosas de si e do outro lentamente penetraram no entendimento de muitas pessoas, formando a gramática inconsciente por meio da qual os dolorosos eventos da Operação Estrela Azul, o assassinato de Indira Gandhi e a violência coletiva contra os *sikhs* em Délhi, em 1984, foram gerados e interpretados. Assim, embora a turbulência do que se seguiu não fosse questão da vida cotidiana, esses eventos só poderiam ter sido desenvolvidos a partir do solo do cotidiano.

FENOMENOLOGIA DO RUMOR

Permitam-me agora voltar-me às compreensões difusas do caráter *sikh* e hindu que encontraram expressão na fenomenologia do rumor no contexto específico da crise societária constituída pelo assassinato de Indira Gandhi. Essa crise se caracterizou por um pânico crescente que assinalou o colapso da comunicação social, o reavivamento de uma memória social entendida como constitutiva de histórias sociais incompletas ou interrompidas e a aparição do rumor do pânico²⁰ como voz sem fonte reconhecível, sem assinatura e, ademais, ancorada nas imagens do eu e do outro que circulavam nos discursos da militância. O escoamento da confiança na normalidade das palavras constituiu uma vulnerabilidade especial no campo do significante, levando a formas de ação sobre as quais todo

19. Podem-se encontrar imagens similares refratadas no discurso do hinduísmo militante, por exemplo, nos discursos feitos por Sadhvi Rithambra e Uma Bharati (políticos que incorporaram todos os símbolos da renúncia), nos quais um repúdio da suposta passividade e emasculação dos hindus fornece o assunto para enunciados apaixonados. Curiosamente, o tema da traição do Estado é parte do repertório tanto do discurso militante hindu como do discurso militante *sikh*, embora no caso dos hindus as oposições sejam feitas com referência aos muçulmanos.
20. Embora o pânico pareça ser um efeito que acompanha rumores em tempos de problemas, não estou afirmando que todos os rumores são acompanhados de pânico. É útil distinguir entre rumor e fofoca. As primeiras teorias da fofoca enfatizavam sua função de manter a unidade grupal, fornecendo padrões informais de avaliação e controle. M. Gluckman, "Gossip and Scandal", em *Current Anthropology*, vol. 4, n. 3, 1963. Outros antropólogos estavam mais interessados em ver como a fofoca fornecia um meio para os indivíduos manipularem regras sociais e avaliarem os limites aos quais as normas culturais podem ser negociadas. R. Paine, "What is Gossip About? An Alternative Hypothesis", *Man*, vol. 2, n. 2, 1967. Para uma discussão sobre o papel da fofoca na vida punjabi, V. Das, "Masks and Faces".

o controle parecia ter-se perdido²¹. Foi nesses momentos que as imagens geradas nos discursos de Bhindranwale e, mais tarde, espelhadas nos discursos de líderes hindus como Bal Thackeray, Uma Bharati ou Sadhvi Rithambra encontraram um lugar no repertório coletivo dos grupos sociais e deslocaram a subjetividade da vida cotidiana a uma subjetividade descrita, de modo mais apropriado, como próxima de uma forma de morte.

A ênfase no deslocamento da subjetividade da vida cotidiana nos rumores permite ver o funcionamento do rumor sob uma luz um pouco diversa, se comparada com outras formulações. Um breve desvio para estabelecer o contorno dessa diferença pode ser útil, especialmente para indicar os contextos sociais nos quais o rumor às vezes pode desempenhar uma função crítica, enquanto em outros momentos pode criar condições letais para a circulação do ódio. O ritmo dos rumores de pânico segue o ritmo do ceticismo, pois ambos funcionam de tal maneira que nosso acesso ao contexto é removido. No mínimo, isso mostra que não é possível que uma teoria do rumor se faça independentemente das formas de vida (ou formas de morte) nas quais ele se baseia.

Ao lado de nossa compreensão do poder positivo do rumor para mobilizar multidões, declaramos nossa dívida aos historiadores da Revolução Francesa, como George Rudé, cujo estudo continua sendo um clássico²². Seguindo-o, muitos estudiosos viram o poder do rumor para mobilizar multidões como agentes de ação coletiva para reparação de erros morais em uma luz positiva. Na historiografia indiana, a voz singular de Ranajit Guha assegurou um lugar analítico para os rumores nas revoltas camponesas populares como forma de transmissão²³.

21. P. Lienhardt, "The Interpretation of Rumor", em *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by his Former Colleagues*. Em seu ensaio sobre a interpretação de rumores, Lienhardt conclui: "Sugiro, então, que rumores do tipo mais fantástico são capazes de representar, e podem geralmente representar, complexidades de sentimento público que não podem ser prontamente articuladas em um nível mais reflexivo. Ao fazê-lo, eles se juntam às fidelidades das pessoas em um consenso de tipo impensado, ou pelo menos acrítico. E talvez isso explique por que a palavra *boato* tem uma má conotação que vai além da mera imprudência. Sugere uma concessão ao irracional. Rumores que produzem integração sem pensar são a voz da turba antes que a própria multidão tenha se reunido" (p. 131). A conclusão reflete o desconforto do erudito esclarecido com a atitude irrefletida da "multidão", mas na verdade a análise no corpo do texto lida com rumores que não tinham nada a ver com a "multidão" e muito mais a ver com suspeitas dos senhores coloniais nas colônias.
22. G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*; *idem*, *The Crowd in History*.
23. R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*.

Na formulação de Guha, o rumor é importante como gatilho e mobilizador, “um instrumento necessário para a transmissão dos rebeldes”. Guha identificou ainda o anonimato da fonte do rumor, sua capacidade de construir a solidariedade coletiva e o impulso quase incontrolável de transmiti-lo como elementos importantes sobre os quais construir uma teoria do rumor. Ele chamou repetidamente a atenção para o rumor como um importante meio de mobilização do campesinato, que era “específico de uma cultura pré-letrada”, refletindo “um código de pensamento político que estava em conformidade com as condições semifeudais da existência do campesinato”. Do ponto de vista oficial, as insurgências camponesas alimentadas pelo rumor eram exemplos de irracionalidade camponesa; para os camponeses insurgentes, esses eram meios de espalhar a mensagem da revolta²⁴.

Homi Bhabha isolou com destreza, na análise de Guha, os dois aspectos do rumor que julga importantes para a construção de uma teoria geral do rumor. Há, em primeiro lugar, o aspecto enunciativo e, em segundo, o aspecto performativo. “A indeterminação do rumor”, diz ele, “constitui sua importância como discurso social. Sua aderência intersubjetiva e comunitária se concentra em seu aspecto enunciativo. Seu poder performativo de circulação resulta em sua disseminação contígua, um impulso quase incontrolável de passá-lo para outra pessoa”. Ele então conclui que o afeto psíquico e a fantasia social são formas fortes de identificação potencial e agência para a guerrilha, e, portanto, os rumores desempenham um papel importante na mobilização para esse tipo de guerra²⁵.

Outras orientações, especialmente derivadas da psicologia de massa, enfatizaram a natureza emocional, caprichosa, temperamental e volúvel das multidões. O erudito francês Le Bon declarou que as multidões são, em todos os lugares, distinguidas por características femininas. Parte desse rebaixamento das multidões se entende facilmente em termos da formulação de Guha acerca do preconceito de elite contra as formas subalternas de comunicação, mas é difícil ignorar o fato de que o século XX também viu a política espetacular das multidões no regime nazista e, mais perto de casa, nos tumultos comunais. Nesses casos, também há certas premissas morais (em termos de sua própria compreen-

24. *Idem, ibidem*, pp. 256, 226, 251, 264-265. Para uma aplicação muito interessante do papel do rumor à compreensão da popularidade de Gandhi entre as populações rurais, S. Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*.

25. H. Bhabha, “By Bread Alone: Signs of Violence in the Mid-nineteenth Century”, em *Location of Culture*, p. 201.

são dos eventos) dentro das quais as multidões agem, mas a troca inconsciente de imagens se baseia num repertório que não pode ser esquematizado dentro dos tipos de política subalterna que Guha escreve. Em sua análise das multidões nazistas, Muscovici sugere que multidões chegam a ser consideradas mulheres apenas para mascarar a troca de imagens homossexuais entre um líder “ativo” e um público “feminino”²⁶. Sugeri em outro lugar que os temas da vingança dominam o imaginário em que uma multidão é mobilizada em torno da imagem de uma mulher estuprada ou de uma criança morta: além disso, o imaginário de uma comunidade que foi emasculada e que busca recuperar sua masculinidade por meio da ação da multidão trabalha de diferentes modos com o registro de gênero²⁷. O que é comum nessas diversas situações no desdobramento dos rumores é a força perlocutória das palavras, sua capacidade de fazer algo ao dizer alguma coisa²⁸, por intermédio da qual as palavras vêm a ser transformadas de meio de comunicação em portadoras de força.

Essas observações preliminares, espero, me autorizam a concluir que a característica gramatical essencial (no sentido de Wittgenstein) do que chamamos de rumor é que ele é concebido para *se espalhar*. Assim, quando imagens de contágio e infecção são usadas para representar os rumores no discurso das elites, não se trata simplesmente de uma questão de incompreensão, por parte das elites, de formas subalternas de comunicação. Trata-se também da transformação da linguagem: ou seja, em vez de um meio de comunicação, a linguagem torna-se comunicável, contagiante, fazendo com que as coisas aconteçam quase como se tivessem

26. S. Moscovici, *The Age of the Crowd: A Historical Treatise of Mass Psychology*.

27. V. Das, “Introduction: Communities, Riots and Survivors”, em *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*.

28. Na formulação clássica de Austin, a força ilocutória se distingue da força perlocutória, pois, no primeiro caso, alguém faz algo ao dizer algo, enquanto, no segundo caso, faz alguma coisa a partir de dizer algo. A presença do indicativo em primeira pessoa marca as declarações que têm força ilocutória. No caso da força perlocutória, a situação é muito mais complicada, mas pelo menos no caso de rumores podemos dizer que sua força seria perdida se estivesse ligada às palavras do agente falante, ou se alguém fosse enquadrar um rumor, dizendo: “Estou espalhando o rumor de que...” Novamente, quando os rumores operam na vida cotidiana, podemos descobrir que algumas pessoas obtêm a reputação de serem fofoqueiras, em outras confiamos mais. No entanto, a semelhança entre o ritmo do rumor e o ritmo do ceticismo, a perda de confiança no funcionamento de palavras de uso comum, é evidente em ambos. J. Austin, *How to Do Things with Words?*; e, pela relação entre ceticismo e rumor, a maravilhosa discussão de S. Cavell sobre a figura de Iago em *Disowning Knowledge*, cap. 3.

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

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

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

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

RUMORES DE CELEBRAÇÃO: O ESTADO ESTAVA EM COLAPSO?

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

pelo exército americano, e ele respondeu que nem um único *sikh* levantaria uma arma contra uma força tão sagrada. Pode ser interessante ver como essas imagens entraram nos rumores e nos mecanismos pelos quais reivindicavam o real – tornando-se persuasivas o suficiente para exercer a força perlocutória que Austin localizava em certos tipos de elocuições. Na representação que se segue, mostro como uma determinada vertente de um rumor extrai credibilidade de histórias sobre eventos anteriores, independentemente de uma pessoa ter ou não vivido esses eventos anteriores. Assim, um efeito de realidade é criado pela ancoragem de um fio específico em histórias mais densas do passado. Esse modo de proclamar o real obtém sua força afetiva do sentido de incerteza criado por meio de eventos políticos que se inserem nas ideias disponíveis sobre uma vida social estabelecida.

ELEMENTOS DO RUMOR VS. AFIRMAÇÕES SOBRE A REALIDADE

Houve enorme violência contra os hindus no Punjab. Trens cheios de cadáveres chegavam do Punjab.

A credibilidade desse elemento do rumor tomou a experiência dos tumultos da Partição como *prova* de que tais eventos aconteceram. Nas casas, nas esquinas, os idosos diziam aos mais jovens: “Você é jovem demais para lembrar disso... mas eu vi com meus próprios olhos...”, como se “ter visto” tais coisas em 1947 demonstrasse a veracidade do que se escutava em 1984.

Militantes sikhs estavam planejando envenenar o suprimento de água de Délhi.

Essa linha de rumor é evocada em quase todos os distúrbios comunais que eu conheço. O medo de que morar na cidade signifique que não se tem controle sobre elementos vitais da vida, como a água, e, portanto, a pessoa se torne refém nas mãos do inimigo mostra tanto o medo da vida na cidade quanto um sentimento de vulnerabilidade nas mãos de inimigos desconhecidos. Não é apenas na cidade, no entanto, que se evoca esse medo. Rumores sobre o envenenamento de poços e lagoas podem ocorrer em vilarejos.

Houve deserções generalizadas das fileiras do exército e da polícia.

As pessoas evocavam exemplos do passado. Entre eles, o de que, enquanto declarava a Emergência em 1976, a senhora Gandhi havia citado a exortação feita por Jai Prakash Narain ao exército e aos policiais para que não obedecessem às

ordens. Da mesma forma, após a Operação Estrela Azul, um suboficial comissionado *sikh* havia assassinado o comandante do regimento de Jodhpur. O comandante fora desarmado até esse homem porque acreditava que a lealdade ao regimento estaria acima de todas as outras lealdades. Essa corrente específica no rumor mostrou que as instituições de Estado começaram a ser vistas nas interpretações populares como frágeis em comparação às instituições tradicionais. No entanto, devo salientar que outro rumor no Punjab durante a Operação Estrela Azul foi o de que um oficial *sikh* do exército fez os peregrinos rastejarem sobre seus estômagos antes de “ensinar-lhes uma lição”. O fato de que ambos os tipos de rumores poderiam ser evocados em tempos diferentes devem nos alertar contra dar demasiada estabilidade às representações do Estado e da comunidade na consciência popular.

Sikhs estavam celebrando em todos os lugares. Eles estavam dançando nas ruas, distribuindo doces. Um homem relatou a mim que um colega sikh em seu escritório havia levado uma caixa de doces e entregado a seus colegas hindus, dizendo que estava consolando-os porque sua mãe estava morta.

Creio que foi essa vertente de rumor que deu credibilidade a tantas outras. Se os *sikhs* estavam celebrando, eles deveriam saber do futuro imediato de maneiras que não eram evidentes para os outros. A imagem dos *sikhs* dançando nas ruas da Inglaterra, mostrada no Serviço Mundial da BBC, era vista como “evidência ocular” de que eles estavam celebrando nas cidades da Índia. Outros citaram eventos semelhantes sobre os quais só se ouvia falar, mas que foram considerados verdadeiros porque os rumores da cobertura da BBC do evento se espalharam entre aqueles que não tiveram acesso à BBC. Ironicamente, foi a reputação da BBC de reportagem imparcial que foi citada como evidência das celebrações pelos *sikhs*.

O assassinato da senhora Gandhi foi apenas o primeiro ato a ser seguido pela criação do caos e da anarquia; dizia-se que a criação do Calistão seria anunciada na sequência desse caos. Dizia-se que os gurudwaras locais haviam feito esses anúncios às congregações, que estavam, portanto, em clima de comemoração.

Esse rumor foi ouvido em Délhi na época da Operação Estrela Azul. Muitas pessoas haviam dito que o governo tinha sido levado a agir porque Bhindranwale tinha acumulado mísseis no templo e anunciaria a criação do Calistão nos recintos do templo. Tratava-se do mesmo rumor, repetido agora como evidência da vulnerabilidade do Estado indiano.

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

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

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

A VULNERABILIDADE DOS SIKHS

Enquanto os rumores de que os hindus não estavam preparados para enfrentar o desafio de um ataque *sikh* eram livremente discutidos e divulgados nas esquinas e nas lojas de *paan* em Délhi, muitas famílias *sikhs* estavam com medo de serem atacadas³⁰. Em 31 de outubro, os jornais haviam informado que arruaceiros e tugues tinham se reunido em diferentes estações ferroviárias e que em muitos lugares os *sikhs* tinham sido arrastados para fora dos trens e espancados ou mortos. A ausência da polícia nesses lugares públicos cruciais e o fato de que os pronunciamentos oficiais negavam completamente qualquer ataque contra os *sikhs* convenceram muitos deles de que os elementos antissociais contavam com o apoio da polícia. Para muitos *sikhs*, esse evento foi visto em continuidade com a Operação Estrela Azul, já que ambos ensinavam uma lição aos *sikhs*. Ser capaz de interpretar os rumores corretamente se tornou uma questão de vida ou morte para muitos. Permitam-me ilustrá-lo com um exemplo.

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

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

Enquanto conversávamos, eu havia aberto a porta do carro para ele, e ele se sentou atrás, murmurando palavras de agradecimento. Quase ao mesmo tempo, um grupo de quatro ou cinco homens se materializou de algum lugar. Eles não tinham um olhar ameaçador, mas falavam em tom conspiratório. Mais à frente, eles disseram, havia uma multidão. Se vissem um *sikh* em nosso carro, não só o arrastariam para fora e o espancariam ou o matariam, mas também nos atacariam. Fiquei visivelmente irritada. Os homens balançaram a cabeça tristemente e disseram que estavam fazendo o melhor possível – o que mais poderiam fazer senão nos avisar do que estava por vir? Eles sugeriram que seria melhor que o homem se escondesse sob o assento e que nós dirigíssemos rápido, para que ele não ficasse visível do lado de fora. Eles não falavam diretamente com o homem nem olhavam para ele, como se estivessem discutindo um objeto problemático em vez de uma pessoa. Nesse momento, o homem *sikh* visivelmente entrou em pânico. Assegurei a ele que a casa de nosso amigo estava a um minuto de carro e, se ele quisesse, poderia simplesmente ficar lá, onde estaria em segurança. “Não”, disse o homem, “por que você arriscaria a sua vida por mim?” Ele abriu a porta, mesmo com o carro já em movimento, e rolou na rua. “Ele não vem conosco”, disse meu marido. “Ele provavelmente teme que possamos enganá-lo e entregá-lo aos seus assassinos”. Eu gritei para o homem que ele não deveria tentar negociar seu caminho pela rua – ele deveria apenas voltar para Metcalfe House, onde o instituto estava localizado, e se esconder lá por uns dias. Eu o perdi de vista, mas, muitos meses depois, o avistei nos arredores de Metcalfe House – ele obviamente sobreviveu.

Embora muitos *sikhs* tenham sido persuadidos a se abrigar nas casas de amigos hindus ou muçulmanos, foi com fragmentos de informação que os *sikhs* fizeram suas escolhas – o impacto total da violência não havia atingido o lar. Houve uma violência terrível que começou na noite de 31 de outubro contra os *sikhs* em colônias de reassentamento em Délhi, nas quais mais de 3 mil *sikhs* morreram, mas o horror total veio a ser conhecido apenas em 1º de novembro e não foi oficialmente reconhecido, senão muito mais tarde³¹.

31. Alguns dos primeiros relatos e análises podem ser encontrados em: U. Chakravarti e N. Haksar, *The Delhi Riots: Three Days in the Life of a Nation*; V. Das, “The Anthropology of Violence and the Speech of Victims”; *idem*, “Our Work to Cry: Your Work to Listen”, em *Mirrors of Violence*; S. Kothari e H. Sethi (eds.), *Voices from a Scarred City: The Delhi Carnage in Perspective*; PUDR e PUCL, *Who are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November*. Creio que entre as primeiras reportagens acadêmicas

Quando os fatos sobre a extensão e a brutalidade dos ataques contra os *sikhs* vieram a ser conhecidos por meio de reportagens em jornais e do trabalho de várias agências voluntárias, os rumores começaram a tomar um novo rumo. Agora, corria à boca miúda que surgiam notícias de vários lugares segundo as quais os *sikhs* que tinham sido abrigados pelos hindus haviam, na verdade, assassinado seus anfitriões, roubado seus bens ou estuprado suas mulheres antes de fugirem no meio da noite. Foram evocados nomes de várias colônias residenciais nas quais as pessoas diziam conhecer alguém que tinha visto ou ouvido isso, ou que conheciam a família. Esse rumor foi entretido ao assassinato da senhora Gandhi por seus guardas de segurança. Se seus guarda-costas, em quem ela confiava o bastante para ignorar o conselho da equipe de segurança, puderam trair sua confiança e matá-la porque tinham jurado vingança, então que provas mais eram necessárias, disseram as pessoas, para convencer alguém de que os *sikhs* não têm lealdade para além de sua religião? O caráter *sikh* foi comparado ao das cobras que se viram e mordem as próprias mãos que lhes dão leite. Essa analogia com a cobra foi recorrente. Por exemplo, um homem que eu conhecia, que estava ajudando na fuga a um acampamento de socorro, foi comprar leite para as crianças de um *gwala* (fornecedor de leite). “Por que você precisa de tanto leite?”, perguntou o *gwala*. “Você tem um casamento na família?” O homem respondeu que estava comprando leite para os filhos de *sikhs* no acampamento do Castelo de Ludlow. “Você quer alimentar o filho da cobra com leite – mas, quando ele crescer, ele crescerá para ser uma cobra, não um homem. *Astin ke samp – mauka pate hi das lenge* – cobras nutridas em suas mangas de camisa³² – elas vão mordê-lo assim que tiverem uma chance”.

A segunda vertente desse complexo de rumores era atribuir os próprios fatos da fuga dos *sikhs* assustados aos preparativos que estavam fazendo para se vingar. No complexo anterior de rumores que identifiquei, o tema do colapso do Estado e da passagem simultânea do poder para as mãos dos militantes *sikhs* era proeminente. No segundo dia após o assassinato, ficou claro que isso não ia acontecer. O novo primeiro-ministro foi nomeado. Chegavam relatos de ataques esporádicos contra os *sikhs*, e muitas pessoas tinham medo de sair às ruas por medo de que as

do evento havia um artigo de jornal de V. Das, R. Das, A. Nandy e D. Sheth publicado no *The Indian Express* em 7 de novembro de 1984.

32. Esse é um ditado comum que se refere a dependentes que traem a confiança e prejudicam seus benfeitores.

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

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

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

33. Sinto-me tentada a dizer que as condições “objetivas” não justificavam esse medo de uma conspiração contra toda a sociedade sendo incubada por *sikhs*. Mas o problema neste ensaio é precisamente ver uma crise colocando-se dentro dela e explicar como poderes malignos são atribuídos àqueles mais vulneráveis.

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

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

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

em um hospital do governo, de forma voluntária, quando um tornado atingiu a cidade em 1978 e os hospitais estavam com falta de pessoal. Mas, de alguma forma, até ele não se deixa persuadir para trabalhar com os *sikhs*". Decidi que, falando diretamente com esse grupo e contando-lhes o sofrimento das vítimas em Sultanpuri, poderia conseguir sua ajuda.

No decorrer de minhas descrições do que vira, deparei-me com uma resistência dolorosa – o que interpretei como uma recusa de ouvir. Em retrospecto, isso pode ter acontecido porque meu tom contra a comunidade hindu era acusatório, e eles podem ter se sentido injustamente acusados. Então uma médica disse que, em sua opinião, os *sikhs* haviam causado todo esse problema para si mesmos porque agiam como loucos. Para confirmar seu argumento, ela me contou ter ouvido falar que, no mercado de pneus perto de Bada Hindu Rao, onde muitas lojas eram propriedade de *sikhs*, uma turba enfurecida colocou pneus em chamas no pescoço dos proprietários, trancou-os em suas lojas e os deixou queimar até a morte. Pessoas normais, disse ela, teriam gritado e pedido por misericórdia ou perdão, mas um *sikh* foi visto gesticulando ameaçadoramente das janelas com os punhos fechados em direção à multidão, que riu histericamente do que via. Outra pessoa disse, rindo, que o peso de seus cabelos compridos em suas cabeças talvez os enlouquecesse.

A criação dessas imagens parecia não ter nenhuma relação com a experiência desses médicos. Eles não haviam pessoalmente queimado pessoas ou saqueado lojas; no entanto, havia um prazer voyeurístico nesses rumores de loucura e comportamento anormal dos *sikhs*. Como a discussão havia ganhado força, outros começaram a oferecer diferentes tipos de evidência. Um alegou que, na tradição *sikh*, aquele que morria pela causa dos Gurus não sentia dor mesmo sob tortura. É por isso, dizia ele, que eles se comportavam como fanáticos ao tomar com tanta desimportância questões de vida ou morte e que sempre havia tanta violência no Punjab. Alguém ofereceu outro exemplo. Os *sikhs* no Punjab, disse outro membro do grupo, tinham orgulhosamente espalhado a história segundo a qual, quando o exército indiano cercara um grupo de garotos *sikhs* que havia sido pego no Templo Dourado durante a Operação Estrela Azul, foi-lhes ordenado que gritassem *Bharat mata ki Jai* – Vitória à Mãe Índia –, mas eles gritaram em uníssono *Jo bole so nihal – bolo sri sat sriyokal*, a proclamação ritual da fé *sikh*, e o oficial do exército indiano supostamente teria assassinado esses meninos³⁵. Como alguém

35. A primeira frase pode ser traduzida como "aquele que proclama isto encontrará satisfação", e a segunda frase como "Eterno é nosso Senhor eterno". Nas congregações *sikhs*, o líder das

pode explicar tamanha loucura, perguntava ele, que não valorizou a vida dos jovens? Ele parecia completamente inconsciente da ironia de que estávamos nós justamente discutindo o assassinato brutal de *sikhs* enquanto ele evocava a falta de respeito *deles* pela vida como evidência de sua loucura e, daí, uma exoneração da violência contra eles. Eu poderia dar muitos outros exemplos dessa sobreposição das quatro vertentes que retratavam um *sikh* agressivo, vingativo, incapaz de lealdade e louco – e, em sentido inverso, um hindu vulnerável, amedrontado e agindo em defesa própria contra um inimigo poderoso. Mas vou concluir esta parte da descrição com um exemplo que dá uma perspectiva levemente diferente do tema.

Um sacerdote hindu me disse que uma reunião foi realizada em 31 de outubro em um templo recém-construído nos arredores de Délhi, conhecido por seu belo interior e pelo patrocínio de políticos e poderosos membros do submundo. Ali se deu uma grande discussão sobre se os *sikhs* eram parte da comunidade hindu e se, portanto, o assassinato da senhora Gandhi deveria ser tratado como um crime/aberração isolado ou se toda a comunidade estava implicada. Concordou-se que, pelos últimos anos, os militantes e terroristas *sikhs* haviam matado, aterrorizado e saqueado hindus no Punjab³⁶. Portanto, prosseguia ele, os *sikhs* eram como um deus que passava a se comportar como um demônio³⁷. Tais deuses, dizia ele, não aprendiam por conversações racionais – eles tinham de ser chutados para livrá-los do mal. A frase que ele usou em hindi era *laton ke devata baton se nahin mante* (os deuses que precisam de chutes não podem ser pacificados com palavras). O dito comum é *laton ke bhut baton se nahin mante*. A palavra "devata" significa deus, enquanto o termo "bhut" é demônio. Ele tinha substituído o simbolismo de deuses pelo de demônios (embora o termo "devata" seja usado para deuses menores). Assim, a linguagem do exorcismo e da possessão aqui se torna linguagem política por meio da qual a violência liga

orações geralmente recita a primeira frase, e a congregação responde com a segunda. Nos encontros cotidianos, os *sikhs* cumprimentam um ao outro usando a segunda frase. Essa história estava em circulação depois da Operação Estrela Azul e foi citada por um alto funcionário da polícia no Punjab em sua carta de renúncia ao então presidente da Índia, Sardar Zail Singh.

36. Houve sempre um "esquecimento", em tais pontos em uma discussão, de que, estatisticamente, mais *sikhs* haviam morrido em ataques terroristas do que hindus.

37. A mitologia hindu está repleta de tais exemplos, e as expressões *devata chaddha hai* (um deus possuiu alguém) e *bhut chaddha hai* (um fantasma possuiu alguém) podem ser usadas na tentativa de exorcizar um espírito perturbador.

os agressores e as vítimas ao modelo do exorcista e seu paciente³⁸. Com o risco de alguma esquematização que modificarei mais tarde, pode ser útil nesta fase apresentar os eventos inacabados da Operação Estrela Azul, como eles aparecem em uma forma típica ideal na construção hindu e na construção *sikh*, e então ver como estes foram alimentados em uma imagem hindu da sociedade sitiada após o assassinato da senhora Gandhi. Permitam-me rapidamente acrescentar que isso não significa que todos os hindus acreditavam em um tipo de construção e todos os *sikhs* em seu oposto binário. Na verdade, os próprios exemplos que dei de solidariedade criada nesses períodos de crise nas comunidades são evidência do fato de que tal totalização sofre resistência³⁹.

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

VERSÕES HINDUS E SIKHS DA OPERAÇÃO ESTRELA AZUL

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

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

39. V. Kanapathipillai, “July 1983: The Survivor’s Experience”, em *Mirrors of Violence*.

Sikh: A Operação Estrela Azul foi criada para ensinar aos sikhs uma lição. Mitema a

Hindu: Terroristas usaram peregrinos como escudos humanos, levando a mais vítimas civis e do exército do que teria sido o caso se regras normais de guerra tivessem sido observadas. Mitema b

Sikh: Autoridades do exército indiano atiraram em inocentes peregrinos. Mitema b

Hindu: Mesmo as crianças pequenas foram compelidas por militantes a agir como escudos humanos para que pudessem ser declaradas mártires da causa. Mitema c

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

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

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

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

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

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

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

A literatura militante enfatizava, em grande medida, o caráter marcial da religião *sikh* e o caráter fraco e efeminado dos hindus. Os rumores de como os militantes e os peregrinos flertaram com a morte, dos quais o Mitema c é apenas um exemplo, construíram essa ideia de um caráter inerentemente “heroico” ou “fanático” dos *sikhs*. O noticiário televisivo após a Operação Estrela Azul, em julho, mostrara em sua cobertura terroristas se entregando ao exército, mas ficou claro que a visão dos *sikhs* nos primeiros dois dias dos tumultos era de pessoas que desafiarão a morte ao investir contra os hindus em ataques suicidas. [Mitema n/Mitema b/Mitema c]

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

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

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

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

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

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

Tabela 1: Criação do caráter *sikh*

Características de caráter	Correntes de rumor		
	Traição	Agressividade	Loucural fanatismo
Um <i>sikh</i> não acredita em nenhuma lealdade que não seja a sua religião. Ele pode trair a mais íntima confiança.	Os guarda-costas da sra. Gandhi a tinham traído a despeito da grande confiança que ela neles depositava.	Os <i>sikhs</i> estavam reunidos em <i>gurudwaras</i> para atacar hindus em grande número e declarar a formação do Calistão.	<i>Sikhs</i> acreditavam que aquele que morre sob a causa da religião não sofre dor mesmo se torturado.
Um <i>sikh</i> é como uma cobra. Ele vai morder até a mão que o alimenta.	Os <i>sikhs</i> que haviam recebido abrigo em casas hindus tinham roubado bens dessas casas, assassinado seus anfitriões e estuprado suas mulheres. Os <i>sikhs</i> foram pegos tentando envenenar o suprimento de água.	Os <i>sikhs</i> tinham se reunido perto da faculdade para moças porque eles queriam aproveitar a oportunidade criada pelos tumultos para estuprar as garotas.	Mesmo quando queimado vivo, um <i>sikh</i> parece gesticular em fúria em lugar de implorar por misericórdia. Os <i>sikhs</i> ficaram orgulhosos das crianças que flertaram com a morte pela causa da religião <i>sikh</i> . Os <i>sikhs</i> podem ser comparados àqueles que estão sujeitos à possessão demoníaca.
Os <i>sikhs</i> são naturalmente agressivos e atraídos pela violência. Eles não são capazes de observar restrições sociais normais.			
Há um fanatismo que beira a loucura no caráter <i>sikh</i> .			

Quero concluir sugerindo que o que descrevi é a maneira pela qual o evento cresce fora da vida cotidiana, mas o mundo como era conhecido na vida cotidiana é obliterado: em lugar dele, surge um mundo que se assemelha à estrutura da paranoia. *Meu medo do outro* é transformado na noção de que *o outro é temível*. Tentei mostrar ainda que tais transformações estão vinculadas à concepção de eventos passados importantes como “inacabados”, capazes assim de moldar o presente de maneiras novas e inesperadas. Não é apenas o passado, portanto, que pode ter um caráter indeterminado: o presente também pode repentinamente se tornar o local em que os elementos do passado que foram rejeitados, no sentido de que não foram integrados a uma compreensão estável do passado, podem repentinamente pressionar o mundo com a mesma insistência e obstinação com que o real cria brechas no simbólico. É dessa maneira que a adequação do rumor a uma realidade torna-se o modo por excelência de comunicação e constrói o pânico como seu efeito correspondente nesse mundo alterado. Dúvidas e incertezas existem na vida cotidiana, mas o pior não é o que se espera que aconteça todas as vezes.

Em contraste, as zonas de emergência são marcadas por imagens difusas do passado inacabado, esvaziando o outro de toda subjetividade e povoando o mundo com uma fantasmagoria de sombras. A força perlocucionária do rumor mostra quão frágil pode ser o mundo social em que vivemos. O virtual é sempre mais abrangente do que o real: aqui ele mostrou que imagens de desconfiança que poderiam ter sido experimentadas apenas no registro do virtual podem assumir uma forma volátil quando a ordem social é ameaçada por um evento crítico, e transformam o mundo a tal ponto que o pior torna-se não apenas possível como também provável. No próximo capítulo, tento mostrar as condições locais precisas sob as quais a violência foi realizada na colônia de reassentamento de Sultanpuri. Mostro como os eventos são desenvolvidos fora do cotidiano, mas, embora no caso dos sobreviventes da Partição como Asha e Manjit o retorno ao cotidiano tenha fornecido alguma aceitação de que a comunidade se reconstrói por meio dos próprios fragmentos do que sobrou, no caso de Sultanpuri não consigo compreender, mesmo depois de todos esses anos, o que significava ser capaz de reabitar o ordinário novamente.

A Força do Local

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

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

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

1. G. Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 152. Um pouco mais adiante, nessa citação, Deleuze prossegue dizendo que há muita ignomínia em dizer que todos têm sua própria guerra ou ferida, pois isso não é verdade para aqueles que são coletivos.

o cotidiano fixando-o ou localizando-o em termos espaçotemporais³. Pergunto-me como um evento que poderia ter permanecido distante para os habitantes de Sultanpuri – talvez visto na televisão ou ouvido como notícia daqueles que se deslocavam com frequência para o centro da cidade – adquiriu um imediatismo que os afetou diretamente.

Como o assassinato da senhora Gandhi se tornou um evento de importância local particular em Sultanpuri, envolvendo em si tantas vidas de colônias periféricas na cidade? Quero argumentar que, para entender a subjetividade das multidões, precisamos ler como as instituições do Estado e as redes locais de lealdades políticas e hostilidades deixaram seus rastros nos atos de violência. Essas multidões promulgarão a vingança em nome de uma suposta coletividade hindu que vimos tornada pública em rumores, mas o que essas multidões têm a ver com os efeitos que foram gerados nos rumores discutidos anteriormente?

A citação de Deleuze com a qual começamos este capítulo sugere uma relação intrigante entre a terceira pessoa “eles” e a forma neutra (o *it* do inglês) na gramática do evento⁴. Se o “*it*” é o modo como os eventos acontecem como na natureza, de modo que não é possível ler nenhuma assinatura em um evento, então como esse se faz localizado, incorporado ou atualizado? Meu esforço neste (e no próximo) capítulo é mostrar que atos que podem aparecer como fruto da contingência absoluta revelam os rastros das histórias, dos fracassos institucionais e da violência rotineira da vida cotidiana nos bairros urbanos de baixa renda em Délhi onde eu trabalhei. Nesse sentido, o cotidiano faz crescer o evento; a violência, mesmo que pareça assustadora, compartilha da heterogeneidade da vida cotidiana.

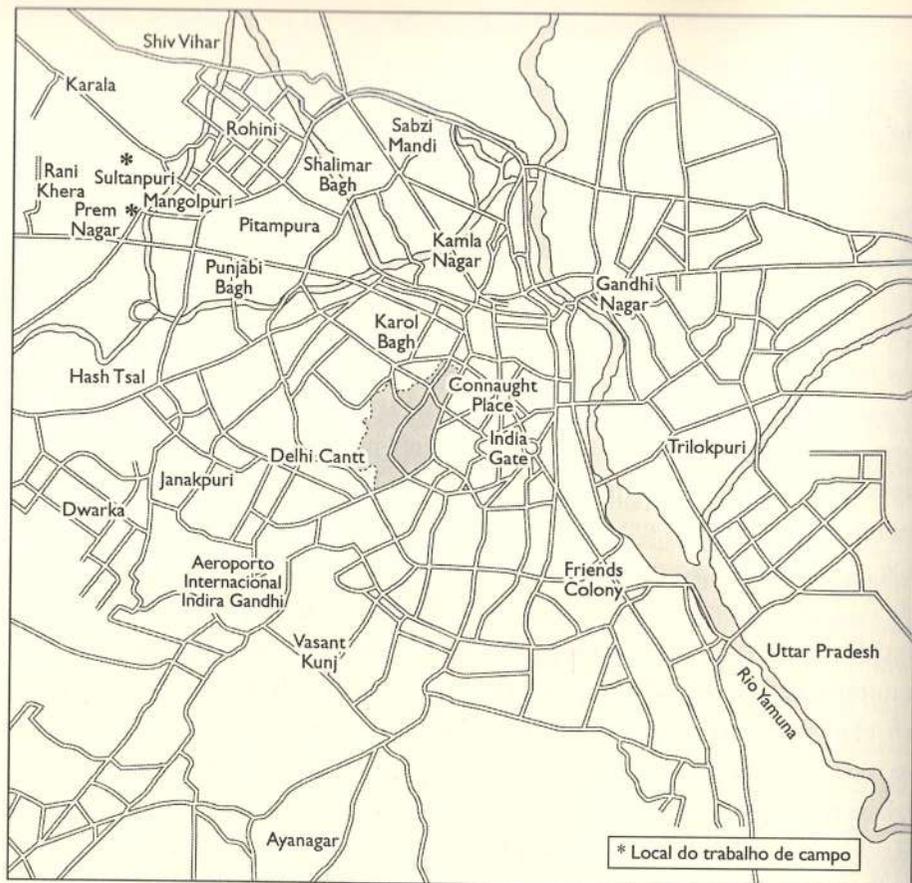
3. Em seu sentido mais simples, a localização pode ser definida como a construção de referências que nos permite situar espacialmente os vários programas narrativos de um discurso. Uso a ideia aqui tanto para dar um mapa específico dos tumultos como para situar as declarações da multidão.
4. D. Mehta argumentou que a linguagem das epidemias forneceu o imaginário para conceber o tumulto como um fenômeno natural no discurso colonial britânico. Ele mostra como essa linguagem pode ser rastreada nas discussões atuais sobre as formas de violência coletiva concebidas como “tumultos” na Índia. Esta pode ser uma maneira pela qual a quarta pessoa “neutra” (*it*) opera.

OS PRIMEIROS RELATOS

Voltemos ao momento em que Indira Gandhi foi baleada e ao subsequente desdobramento da violência em Délhi. Construo meu relato a partir de vários jornais, o que me permite mostrar como esse evento poderia ter vivido em nossa memória como conhecimento mediado disponível apenas por meio de registros de jornais e pronunciamentos oficiais, se o conhecimento local específico não estivesse disponível para corrigi-los. Lembremo-nos de que, depois que seus seguranças atiraram nela na manhã de 31 de outubro de 1984, a senhora Gandhi foi levada às pressas para o Instituto de Ciências Médicas de Toda a Índia (All India Institute of Medical Sciences, doravante AIIMS) para receber socorro médico urgente⁵. Embora rumores de sua morte tenham começado imediatamente, foi apenas às 14 horas que as notícias pontuais de diferentes jornais anunciaram sua morte. Enquanto isso, uma grande multidão se reuniu do lado de fora do AIIMS. Os primeiros incidentes de violência começaram por volta das 16 horas, do lado de fora do instituto. As pessoas presentes apresentavam diferentes relatos desses incidentes. Alguns descreveram a violência como a reação espontânea de uma multidão enfurecida. Outros presentes, incluindo o veterano jornalista Dev Dutt, afirmaram que viram uma multidão de trinta ou quarenta jovens que lentamente se separaram da massa e então começaram a gritar palavras de ordem, a parar o trânsito e a atacar muitos *sikhs* reunidos do lado de fora do AIIMS. A All India Radio anunciou a morte da senhora Gandhi às 18 horas. Ao mesmo tempo, anunciou que seu filho, Rajiv Gandhi, que era membro do Parlamento, havia feito o juramento para se tornar primeiro-ministro.

No dia seguinte (1º de novembro), os jornais informaram que após a morte da senhora Gandhi havia ocorrido violência generalizada. Um grande número de *scooters*, carros e caminhões de propriedade de *sikhs* ou conduzidos por *sikhs* foram queimados, e seus ocupantes sofreram bastante violência. Lojas foram queimadas em muitas partes de Délhi, incluindo Karol Bagh, Connaught Place, South Extension, Sabzi Mandi e Azad Market (ver mapa 1). Reportagens de jornais em 1º de novembro descreveram esses atos em termos como “público irado despejou seu veneno”, “jovens empunhando *lathis*, barras de ferro e outras armas atacavam os *sikhs*”. Os relatórios atribuíram a violência dessa multidão ao fato de a polícia

5. O relato a seguir é baseado nos relatórios de jornal de quatro diários nacionais – *The Times of India*, *Indian Express*, *Hindustan Times* e *The Statesman*.



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

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

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

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

Manchetes de 2 de novembro anunciaram que Délhi ardeu em chamas enquanto as turbas dominavam as ruas. Havia relatos de que vários trens vindos das imediações de Délhi foram atacados, e de que passageiros *sikhs* foram arrastados para fora e espancados ou mortos⁶. Distúrbios foram relatados em áreas no centro e sul de Délhi, enquanto uma breve menção foi feita sobre as colônias trans-Yamuna. Segundo se relatava, o primeiro-ministro teria dado a seus funcionários ordens estritas de interromper a violência a todo custo. De acordo com as notícias, trezentas pessoas feridas na “violência da turba” foram levadas ao hospital de Lohia e quatro pessoas em estado grave foram recebidas no AIIMS. Relatou-se que tropas de choque tomaram posição.

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

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

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

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

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

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

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

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

Enquanto isso, começavam os esforços de socorro, sobretudo com a ajuda de organizações voluntárias. Muitos *sikhs* haviam encontrado abrigo em *gurudwaras*. Em 4 de novembro, uma organização *ad hoc* (Nagric Ekta Manch), formada por cidadãos preocupados em dar uma resposta imediata às contingências da situação, criou acampamentos em vários edifícios públicos, como escolas e faculdades. O socorro era administrado sobretudo por esforços voluntários e, embora heroicos, dadas as circunstâncias, era obviamente inadequado para atender às necessidades das populações afetadas. Alguns cidadãos proeminentes de Délhi, incluindo ex-burocratas e militares, juizes aposentados, professores e alguns políticos, pressionaram o Ministério do Interior para que este mobilizasse o exército para lidar com a violência e dar alguma sensação de segurança aos *sikhs* assustados que recebiam abrigo em tais acampamentos, mas todos, sem exceção, relataram falta de uma resposta efetiva. Enquanto isso, o número de pessoas que recebiam abrigo nesses acampamentos subia a 50 mil. Em 5 de novembro, registravam-se 28 centros de socorro organizados, e suas condições eram compreensivelmente caóticas. Somente nesse dia a administração reconheceu dez desses campos, e, em 6 de novembro, burocratas do escalão de secretários conjuntos foram encarregados dos acampamentos. A Comissão dos Cidadãos, criada em janeiro por cidadãos proeminentes de Délhi para investigar os distúrbios, tratou da falta de interesse, por parte da administração, de proporcionar assistência à população afetada. Seu relatório continha uma restrição: “No episódio, ficou quase inteiramente aos cuidados das agências não oficiais o fornecimento de alimentos cozidos, auxílio médico, vestuário, abrigo e, mais importante, conforto psicológico para o número crescente de vítimas”⁷.

7. *Report of the Citizens' Commission: Delhi, 31 October to 4 November 1984*. Cinco comissões oficiais de inquérito analisaram os eventos para lhes determinar a responsabilidade, mas não se chegou a nenhuma conclusão, pois cada comissão de inquérito levou a protestos e ofertas de novas comissões de inquérito da parte do governo. Alguns desses resultados estão diretamente relacionados ao poder e à influência de alguns políticos ativamente empenhados nos tumultos, mas outro fator é o desaparecimento de evidências devido à passagem do tempo. As comissões oficiais de inquérito foram: Government of India, *Report of the Justice Ranganath Misra Commission of Inquiry*, vols. 1 e 2; *Report of the Ajuba Commission of Inquiry*; *Report of the Kusum*

A compreensão inicial da situação nos relatos da mídia atribuiu a violência inteiramente a multidões ingovernáveis, descritas como furiosas, loucas, sangüinárias e compostas sobretudo de elementos antissociais. O poder do modelo que retrata multidões nos termos da loucura e suas metáforas era óbvio. Inicialmente, assumia-se que, enlouquecidas pela dor, as pessoas haviam perdido o controle, mas essa descrição logo foi substituída pela noção de que se tratava de moleques de rua, tuguês e elementos antissociais que haviam se aproveitado do colapso temporário da ordem estatal e saqueado propriedades e assassinado pessoas. Os relatos dos jornais reconheciam que a força policial estava em desvantagem, explicando assim sua incapacidade de restaurar a ordem⁸. Tratarei esse relato específico como a narrativa oficial do motim. Como a descrição recolhida nos jornais deixa claro, representantes de todos os principais partidos políticos, bem como oficiais interessados, reiteraram seus elementos essenciais, constituindo a agência em termos da loucura. A opção por essa representação em particular das multidões teria exonerado as autoridades de estabelecer a responsabilidade, uma vez que a loucura é sua própria explicação.

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

A SEGUNDA NARRATIVA

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

Lata Mittal Commission of Inquiry, Report of the Jain Aggarwal Commission of Inquiry, e Nanavati Report, que não pude estudar.

8. A natureza da linguagem pública tem a assinatura daquele período, pois, como mostro brevemente no Capítulo II, os relatos da mídia agora trabalham com uma compreensão muito diferente do “tumulto”. Nesse sentido, o trabalho de cientistas sociais e grupos de direitos humanos que insistiram em investigar a violência, em vez de simplesmente aceitar que as imagens populares das multidões estavam corretas, tiveram um efeito duradouro na mídia.

Democracia (Citizens for Democracy). Os autores do relatório declaram: “Apresentamos neste relatório que várias reuniões foram realizadas em todas as áreas de Délhi – central, exterior e trans-Yamuna –, na madrugada de 31 de outubro, para dar os toques finais, por assim dizer, ao plano já preparado com meticuloso cuidado, com olhos para cada mínimo detalhe, de modo que nada fosse deixado de fora para o bem-sucedido extermínio dos *sikhs*”⁹. Como prova, apresentaram os seguintes fatos.

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

Outros relatórios foram mais moderados em suas alegações, porém todos encontraram evidências de alguma organização anterior e do envolvimento de líderes locais de várias castas mais baixas e (meu caso) alguns líderes do Congresso. A polícia, invariavelmente, era considerada partidária ou passiva¹⁰. Com essa descrição, agora me volto para um mapeamento detalhado do desdobramento da violência em uma localidade situada na zona oeste de Délhi, na fronteira de Uttar Pradesh e Délhi.

LOCALIZANDO A NARRATIVA

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

9. A. Rao et al. (eds.), *Report to the Nation: Truth about Delhi Violence*, p. x.

10. PUDR e PUCL, *Who are the Guilty?*; Chakravarti e Haksar, *The Delhi Riots*; e a edição especial sobre os tumultos de 1984 da *Illustrated Weekly of India*, 23 dez. 1984.

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

Tive a sorte de obter ajuda do Indian Express Relief Committee, que permitiu que eu permanecesse empenhada no trabalho de atender às necessidades dos sobreviventes, especialmente na quadra A4 de Sultanpuri¹¹. No entanto, eu jamais perdia de vista o fato de que ali estávamos em uma relação de confronto com o Estado, de modo que, para cada reivindicação em nome dos sobreviventes, tínhamos de apresentar o que contasse como evidência¹². Isso é o que explica o fato de que, mesmo no meio de uma violência devastadora, tenha sido necessário criar questionários para obter os nomes das pessoas mortas ou feridas e registrar a extensão dos danos às casas. Foi notável que, mesmo nessa atmosfera de medo e incerteza, uma equipe de colegas professores e alunos se reuniu para coletar esses dados. Mesmo após a sensação imediata de urgência ter passado, continuei a visitar a localidade todos os dias durante mais de um ano. Apresento todos esses fatores porque acho que eles explicam a modalidade particular do trabalho de campo que realizei, com sua ênfase em “fatos” robustos – aqueles que poderiam resistir, pelo menos na minha cabeça, aos interrogatórios de burocratas e tribunais. A primeira parte desse trabalho se baseia nas pesquisas que realizamos, a partir das quais posso dar conta do desdobramento da violência nesta localidade e mostrar como ela foi mapeada na distribuição anterior de conflitos com relevo local.

Nossa equipe chegou a 523 domicílios afetados em treze quadras em Sultanpuri¹³. Cada quadra estava espalhada por várias ruas adjacentes (ver mapa 2). Como



Mapa 2. Sultanpuri.

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

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

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

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

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

Desse modo, quando estávamos conduzindo nossa primeira pesquisa havia muito pouca ajuda material e não podíamos assegurar às vítimas nada além da luta diária para provê-las de comida e garantir-lhes que não seriam atacadas novamente. Por fim, essas pesquisas ajudaram enormemente na distribuição de socorro reunido com a ajuda de organizações voluntárias (especialmente do Indian Express Relief Committee) e na identificação de viúvas ou outros herdeiros dos mortos que, após muita pressão de grupos de direitos civis, obtiveram a compensação pelo governo central de 10 mil rúpias para cada falecido. Embora tenhamos feito uso extensivo dessas pesquisas para fins burocráticos, meus primeiros escritos sobre o assunto foram sobre as experiências dos sobreviventes. Levei dez anos para examinar o registro cru dos fatos de uma maneira sistemática – os mortos de cada família, a que horas os assassinos chegaram, qual era o modo de matar, quem eram as pessoas na multidão, quem eram os outros parentes dos sobreviventes que

conheciam o Punjab e não tinham participado do movimento pelo Calistão. Muitos eram membros da seita Radhaswami que praticavam seus ritos tanto nos *gurudwaras* quanto nos templos.

poderiam ser contatados, que bens foram saqueados pela turba – como explicativos de algo importante sobre os próprios motins, além de serem instrumentos de organização do trabalho de socorro e reabilitação¹⁶.

UM ESBOÇO DOS DISTRITOS AFETADOS

Como afirmado anteriormente, houve violência pontual nas ruas em 31 de outubro, mas, a partir de todas as evidências disponíveis, era uma violência anônima. Uma família foi morta naquela noite em Sultanpuri (a importância desse evento aparecerá mais tarde), mas o número máximo de pessoas mortas de forma sistemática ocorreu nos dias 1º e 2 de novembro, com alguns assassinatos esporádicos no dia 3. Em uma das quadras, no entanto, um aglomerado de *jhuggis* composto de migrantes recentes, a violência ocorreu na noite de 3 de janeiro.

O que segue dá uma ideia da natureza da comunidade que habitava cada uma dessas quadras e do tipo de violência a que foram submetidos.

Quadra 12. Havia cinco famílias *sikhs* do grupo *siglikar* no limiar da rua e uma estrutura de barro na esquina. As pessoas desprezaram seu ofício como o de *pheri*, isto é, de fornecedores de pequenos recortes de ferro e metal para trabalhos de construção e reparo de ferramentas. Eram migrantes de Alwar e aldeias vizinhas do Rajastão, mas não tinham outros parentes em Délhi. Três homens foram mortos e alguns bens domésticos foram saqueados. Uma pessoa dada como desaparecida foi encontrada mais tarde. O restante desse distrito era habitado por membros de uma casta registrada. Às vezes eles eram referidos como *chamars* do estado

16. O único trabalho que conheço que teoriza o trabalho de alívio e reabilitação como simultâneo à violência comunitária é Mehta e Chatterji, "Boundaries, Names, Alterities". Em suas palavras: "Em suas formas separadas, mas relacionadas, tanto a violência quanto o trabalho de socorro estabelecem suas genealogias, por isso é um erro ver o último como uma resposta direta e não mediada à violência. No que se refere à genealogia da violência, a narração dos tumultos forja um elo com instâncias anteriores de violência coletiva. [...] A reabilitação também opera de maneira semelhante, arrogando uma agência para si mesma" (pp. 206-207). O que Mehta e Chatterji pedem é uma etnografia nuançada das genealogias desses processos, e seu próprio trabalho é uma discussão exemplar sobre eles. Da mesma forma, Arjun Appadurai examinou as implicações do surgimento de ONGs habitacionais em Dharavi (favela do centro de Bombaim) para entender o funcionamento da democracia em um mundo globalizado. Cf. A. Appadurai, "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics", *Public Culture*, vol. 14, n. 1, 2002.

vizinho de Uttar Pradesh e outras vezes como *bhangis*. Alguns deles me disseram que haviam migrado de Baraut e Baghat, perto de Meerut, em Uttar Pradesh.

Quadra A3. Havia apenas três domicílios de *sikhs* da comunidade *siglikar*. As casas consistiam em estruturas de barro com telhados de amianto. Nenhum assassinato ou saque foi relatado por essas famílias. A quadra tinha composição mista, formada por algumas famílias muçulmanas, outras de castas inferiores e alguns migrantes do Nepal.

Quadra A4. Havia 190 domicílios que pudemos pesquisar, dos quais 125 eram de *sikhs* da comunidade *siglikar* de Alwar e aldeias vizinhas. Outros vinte domicílios eram de *sikhs* de outras partes que residiam como inquilinos nas casas dos *sikhs siglikar*. Cada casa ocupava um terreno de aproximadamente 25 metros quadrados. Os lares *siglikar* estavam em duas ruas adjacentes na quadra A4. O número total de casas era de 350 e, além disso, havia terrenos demarcados até o número 500. Nosso trabalho estava restrito às duas ruas em que viviam os *sikhs siglikar*.

As casas dos *siglikar* nessa quadra eram estruturas de *pucca* (concreto). As famílias *siglikar* constituíam-se de uma única rede de parentesco com uma estrutura de parentesco bilateral, isto é, com parentes traçando conexões pelos lados masculino e feminino. Havia outros parentes dessas famílias vivendo nas quadras D2 e D6 e, em alguns casos, em Mangolpuri e Trilokpuri. De todos os domicílios pesquisados, a maior concentração dos que tinham homens trabalhando em países do Oriente Médio localizava-se na A4. Havia 42 homens que haviam estado ou estavam em um desses países. O maior número de assassinatos foi registrado em A4: 77 homens e 2 mulheres foram queimados vivos ou espancados e queimados e, em um único caso, morto à bala. Tudo foi saqueado, e a maioria dos domicílios relatou perdas de ouro e prata avaliadas entre 2 e 10 tolas¹⁷, grandes quantias em dinheiro, roupas importadas, relógios e equipamentos eletrônicos. As casas foram todas queimadas, e janelas e portas sistematicamente quebradas.

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

B2, B3. Pesquisamos apenas quarenta casas nesta quadra, uma vez que essa parecia ter passado completamente incólume. Os habitantes eram uma casta de fabricantes e comerciantes de pulseiras de metal. As casas eram estruturas de barro com pouquíssimos sinais de ter recursos. Os assassinos não entraram nesta quadra – nem uma única morte foi relatada.

D2, D6. Os membros que residiam nas ruas da quadra D faziam parte da rede de parentesco dos *sikhs* da comunidade *siglikar* da quadra A4. Estas quadras também ostentavam recursos na forma de casas de *pucca*, estruturas de dois andares e *karkhanas* domésticas (oficinas). Uma morte foi relatada: era uma pessoa que administrava um açougue *jhatka* nas imediações¹⁸. Não houve relatos de incêndios criminosos e saques nesta quadra, embora alguns moradores tenham tentado registrar casos de saques quando o processo de socorro começou.

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

F2, F4. Estas quadras eram formadas por duas ruas adjacentes que mais uma vez mostravam alguma coesão, uma vez que os domicílios eram todos da casta lohar. Apenas cinco famílias relataram membros masculinos trabalhando como pedreiros em países do Oriente Médio. Nossos registros mostram um total de 120 domicílios em duas quadras, com algumas famílias hindus de casta baixa morando como arrendatárias em F2. Ao todo, doze mortes foram registradas nas duas quadras, mas, ao contrário da quadra A4, as ruas e as casas não exibiam os mesmos sinais visíveis de incêndios criminosos e destruição.

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

F7. Os *sikhs* que viviam aqui viviam em *jhuggis*. Ao contrário das quadras nas quais as casas tinham estruturas em *pucca*, aqui os homens trabalhavam em contratos de tempo parcial na construção civil e as mulheres eram empregadas como trabalhadoras de meio período nas casas de várias colônias adjacentes. Alguns dos *jhuggis* pertenciam a membros da comunidade *hijra* (transgênero ou terceiro sexo), que viviam com um único homem ou compartilhavam o lar com sua família. Quatro mortes foram relatadas por famílias *sikhs* nos *jhuggis*. O fundo de casta não pôde ser verificado nesses casos. Duas pessoas que foram mortas eram condutores de *scooters* e haviam sido pegas na manhã de 2 de novembro, quando foram defecar nos campos. Suas *scooters* haviam sido queimadas. Dois outros haviam sido arrastados para fora dos *jhuggis* em que estavam escondidos e queimados vivos. Nenhum saque foi relatado, mas não havia nada para saquear no *jhuggis*.

Quadra P. Embora nossa pesquisa inicial não incluísse os *jhuggis* da quadra P, que estavam do outro lado da colônia a partir de A4, posteriormente trabalhamos entre os sobreviventes na área. Na ausência da pesquisa, não foi possível determinar o número exato de domicílios ou número de mortes entre os *sikhs*, mas pelo menos vinte domicílios relataram a morte de membros do sexo masculino em 3 de novembro. Os *jhuggis* eram de composição mista. A área tinha mais de duzentos *jhuggis* e incluía um número maior de muçulmanos do que qualquer outra quadra. Segundo nossas estimativas, os lares muçulmanos somavam entre quarenta e cinquenta. Os habitantes da colônia *jhuggi jhopdi* em Mangolpuri, adjacente ao canal de esgoto que dividia as duas colônias, foram submetidos a violências semelhantes. De acordo com o relatório da PUDR-PUCL, assassinatos e incêndios ocorreram no dia 1^o de novembro nos *jhuggis* de Mangolpuri, e os corpos foram lançados no canal de esgoto¹⁹. Mais tarde, o canal foi dragado durante uma investigação departamental iniciada pelo comissário de polícia, o senhor Ved Marwah, que havia substituído o comissário anterior, o senhor Tandon. Não foram divulgadas as informações sobre quantos corpos foram recuperados.

A Tabela 2 resume a informação dada acima.

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

Quadra	Lares <i>sikhs</i>	Pessoas mortas
A2	5	3
A3	3	0
A4	145	79
B2, 3	40	0
D2, 6	180	0
E3	30	1
F2, 4	120	12
F7	Sem contagem	4
P1	Sem contagem	20
Total	523	119

O LOCAL COMO LOCUCIONAL

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

Permitam-me responder a essas questões com as seguintes observações²⁰:

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

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

- a. A violência em Sultanpuri mostra que, embora os hindus e os *sikhs* fossem considerados totalidades em termos de comunidades discursivas, essa formulação eclipsa a realização da violência, que mostra, por sua vez, como as afiliações sectárias foram quebradas por diferenças de casta e divididas em frações de “classes trabalhadoras”. Isso explica a forma do conflito na localidade, embora, fora da memória local, a representação dos distúrbios continue tratando o evento como um conflito “comunal” entre dois grupos sectários. Isso não significa que as formas discursivas fossem falsas, mas que a introdução da perspectiva ou do ponto de vista pluraliza a tarefa narrativa.
- b. A violência extrema que vimos era contígua à violência cotidiana, que implicou Estado e comunidade e demonstrou claramente que a violência não estava separada da socialidade: ao contrário, a agência da violência fez do social uma entidade a ser “produzida”, não a que foi dada. Mais uma vez, dizer que a violência extrema era contígua à vida cotidiana não significa dizer que eram a mesma coisa, mas que o cotidiano fornecia as bases a partir das quais o evento podia ser cultivado. No entanto, sem estar ancorado no evento nacional do assassinato da senhora Gandhi e sua própria genealogia, não poderíamos explicar a novidade do evento.
- c. A violência tinha a natureza de ser clandestina e pública – claramente, o público aqui era construído por meio dos atos de violência levados à cena como exibição, bem como mediante o uso de palavras de ordem e formulações publicamente enunciadas que colocavam o que estava acontecendo em Sultanpuri como algo contíguo ao assassinato da senhora Gandhi. A capacidade de unir a emergência de um evento nacional ao tecido do social em um nível local converteu esses espaços locais em palco para um drama nacional – mas os públicos que produziram essa violência foram produzidos de formas significativas a partir do local.
- d. A violência produziu as categorias de perpetrador e vítima, mas estas não foram expressões de desigualdades estruturais já existentes que pudessem simplesmente ser relacionadas a essas categorias – a forma de socialidade engendrada nessas localidades urbanas periféricas é mais bem retratada em termos da onipresença da violência produzida por práticas de Estado que tornam a vida cotidiana repleta de perigos que se fizeram visíveis nos tumultos.

OS TUMULTOS EM SULTANPURI

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

Alguns dias antes do assassinato, houve uma briga entre o *pradhan* (chefe) dos *siglikars* na comunidade A4 e o *pradhan* da comunidade *chamar* (intocável) na quadra A2. Eram frequentes as brigas entre os dois. Cada qual tinha a ambição de destituir o outro como o principal elo a ligar as práticas políticas da localidade a um poderoso líder do Partido do Congresso nessa localidade. Vamos tratar esse líder como x. Havia diferentes tipos de vantagens a serem obtidas desse patrocínio. Primeiro, o estatuto legal dos lotes atribuídos a pessoas nessa localidade nunca foi claro. Sua condição era de moradoras de *jhuggi* que haviam ocupado um espaço próximo ao aterro do rio Yamuna até 1977, quando o esforço de embelezamento conduzido por Sanjay Gandhi durante a Emergência os levou a uma realocação forçada nessa área²¹. Como muitos nos disseram, seus *jhuggis* foram destruídos pelos esquadrões de demolição, e eles foram deslocados para aquele lugar, que não era nada além de um campo aberto. “Não tínhamos nada, só o céu acima de nossas cabeças. Deram 50 rúpias para cada um e informaram-nos que esses lotes de terra nos haviam sido distribuídos. Ali perto havia os aldeões. As terras deles haviam sido compradas à força e eles eram hostis. Foi com trabalho duríssimo que construímos as nossas casas de *pucca* aqui”. x, cuja ascensão se devia ao apadrinhamento de Sanjay Gandhi durante a Emergência, era visto por eles como um patrono, e eles acreditavam que a legalização dos lotes de terra dependia de sua

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

vontade. Embora dissessem que haviam recebido documentos legais provando a distribuição de terras, eles não eram capazes de apresentá-los. No caso dos domicílios em A4, o subsequente incêndio criminoso e a pilhagem não deixaram o que quer que fosse intacto nas casas, mas, mesmo em outras quadras, os documentos legais não eram postos à disposição. Suspeito que muita invasão tenha ocorrido.

Nos sete anos anteriores, essa comunidade ascendera economicamente em parte graças ao *boom* na indústria da construção em Délhi e em parte porque oportunidades de trabalho se abriram para mão de obra semiqualficada no Oriente Médio. O patrocínio de x era importante, no entanto, para que eles conseguissem contratos de trabalho, vistos e outros documentos necessários, para os quais, aparentemente, tinham de pagar quantias substanciais.

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

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

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

Nos dois anos anteriores, surgiram brigas porque a comunidade *siglikar* ocupou algumas terras no espaço entre A2 e A4 e construiu uma pequena *guru-dwara* ali. O *pradhan* da casta *chamar* de A2 sentiu que isso era um desafio direto ao seu poder, já que o controle sobre todas as pessoas naquela localidade e o comando sobre recursos comuns eram índices do poder de x e seu braço direito, e o próprio poder do *pradhan chamar* era tributário de suas conexões com eles. Uma maneira importante pela qual o poder de um chefão local se articulava aqui era o controle que ele exercia sobre os espaços e recursos comuns – parques, ruas e bombas de água aos quais se supunha que os moradores tivessem acesso devido a seu patrocínio. Esse poder podia ser traduzido em dinheiro, mas isso não era necessário. Para o *pradhan*, era suficiente que as pessoas reconhecessem seu “território”. Era isso que os moradores da A4 e sua ascensão econômica pareciam desafiar.

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

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

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

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

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

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

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

A multidão chegou e parou do lado de fora da casa do *pradhan* da quadra A4, desafiando-o a sair²³. O *pradhan* possuía um revólver (o termo usado foi “*bandook*”) e saiu com ele. O delegado ordenou que voltasse e deixasse a arma. Fez-se uma pequena aglomeração dos que ouviram os ruídos nas proximidades. Os *siglikars* presentes foram informados de que deveriam voltar a suas casas, caso contrário seriam encaminhados à delegacia de polícia. Assustados e um tanto confusos, assim o fizeram.

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

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

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

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

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

conhecido por suas atividades no submundo. Aparentemente, esses dois homens tornaram as matanças mais técnicas, usando o que as pessoas chamavam de “uma substância química de tipo branco” que queimava muito rapidamente. Entrementes, a vigília foi mantida por dois homens armados nos terraços de quadras contíguas, assim como por dois policiais que estavam em serviço na entrada e na saída da quadra. Pelo menos dois homens que tentaram escapar quando pensaram que havia um apaziguamento na intensidade da matança foram mortos a tiros. As marcas deixadas pelas balas, o sangue respingado nas paredes, os montes de cinzas e as casas queimadas que encontramos quando fomos ao quarteirão em 5 de novembro trouxeram evidências da veracidade desses relatos horríveis.

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

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

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

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

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

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

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

Nos *jhuggis* de F7 a história era diferente. Aqui a polícia havia sido cercada em um conflito anterior com os moradores do *jhuggi* quando uma pessoa (um vendedor de balões chamado Wilson) foi presa por suspeita de roubo, levada à delegacia de polícia e morta sob tortura. Um grupo de assistentes sociais jesuítas apresentou uma queixa criminal contra o delegado, com o apoio dos moradores do *jhuggi*. Dois *sikhs* que tinham sido ativos em seu apoio ao assistente social haviam sido arrastados para a rua e queimados vivos pelo oficial de polícia e por algumas pessoas que o acompanhavam²⁴.

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

Houve numerosos assassinatos nas quadras C e P que não pudemos investigar. Como disse anteriormente, envolvemo-nos com a recuperação dos moradores do *jhuggi* em P1, mas inicialmente não tínhamos pesquisado as residências. A quadra P1 era um aglomerado de *jhuggis* nos limites da colônia, com um parque e uma rua larga dividindo as moradias em *pucca* dos *jhuggis*. A uma pequena distância, do outro lado, havia um canal de esgoto, o escoadouro de Nangloi, que dividia Sultanpuri de um *jhuggi jhopdi* em Mangolpuri. Os moradores do *jhuggi* na quadra P1, tanto hindus quanto muçulmanos, asseguraram aos *sikhs* que viviam entre eles que estariam protegidos a todo custo. Nos dias 1º e 2 de novembro, enquanto multidões agressivas rondaram a vizinhança, por vezes acompanhadas de policiais, os *sikhs* da quadra estavam escondidos nos *jhuggis* de seus vizinhos. Na noite do dia 3, um jipe da polícia havia circulado anunciando um toque de recolher e ameaçando os moradores dos *jhuggis* de que, se continuassem escondendo os *sikhs*, todo o conjunto seria incendiado, já que era ilegal esconder os *sikhs*. Assustados com essas ameaças aos vizinhos e sentindo a obrigação moral de não lhes ameaçar as vidas, os *sikhs* decidiram correr em direção ao canal de esgoto que dividia a colônia de Mangolpuri. Alguns esperavam se esconder nos campos, mas a polícia os seguiu e os alvejou. Mais tarde foi afirmado pelo delegado que se tratava de arruaceiros que tentaram desafiar o toque de recolher. Embora estimativas precisas não sejam possíveis, pelo menos vinte pessoas morreram nessa carnificina.

Houve também assassinatos ocasionais. Por exemplo, o homem de uma casa de *pucca* na quadra P, motorista de *scooter*, havia se escondido em uma casa abandonada junto com seus três filhos. Uma multidão, em meio à qual a viúva e suas filhas reconheceram alguns de seus vizinhos imediatos, encharcou a casa com querosene e a incendiou, depois de desafiá-los a sair²⁵. Não pudemos descobrir nenhum histórico de conflitos anteriores. Essas e outras mortes semelhantes, distantes de qualquer padrão claro, aconteceram no final, ou seja, em 3 de novembro. A única interpretação que posso oferecer é que inimizades prévias se entrelaçaram ao evento. A suspensão das restrições comuns escancarou o contexto social e permitiu que as pessoas agissem de maneiras que, de outra forma, não seriam viáveis. Era como se a violência oferecesse a possibilidade de intervir em problemas de longa data e resolvê-los de uma só vez.

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

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

onde morava seu irmão, que ficava em um assentamento extremamente populoso perto de um escoadouro de esgoto, a cerca de três quilômetros de distância de sua casa conjugal. O marido dessa mulher havia sido dado como desaparecido. Durante muito tempo hesitei em ir lá porque ela insistia que eu tinha de ir sozinha, e estava com medo de que isso pudesse ser uma armadilha para uma emboscada que me ferisse ou mesmo matasse²⁶. Um dia, porém, acabei por ceder e fui ao *jhuggi*, onde ela me disse que seu marido não estava morto ou desaparecido, mas escondido. Ela disse que tinha um relacionamento clandestino com outro homem, e eles tiveram muitas brigas por causa disso. Vendo que tantos *sikhs* estavam sendo mortos durante os tumultos, seu marido provavelmente teve a oportunidade de matar o amante da cômpute e fugiu para evitar suspeitas. Ela estava com medo de denunciá-lo à polícia porque a família de seu amante não poderia reclamar uma compensação e se voltaria contra ela, e a família de seu marido poderia também “liquidá-la”. Ela queria meu conselho – eu não podia dar nenhum.

VIOLÊNCIA E O SUJEITO LOCAL

Alguns trabalhos influentes sobre os padrões e processos de tumultos olham para o local como um *exemplo* de processos mais amplos. Stanley Tambiah, em seu trabalho sobre multidões, toma distúrbios étnicos em vários lugares (Karachi, Délhi, Colombo) e em diferentes períodos para chegar a uma teoria geral da violência coletiva. Assim, a incidência de um distúrbio étnico ou sectário serve para Tambiah de exemplo desses processos mais amplos que ele chama de *focalização e transvalorização* para explicar a trajetória dos distúrbios do local para o nacional, por um lado, e *nacionalização e provincialização*, por outro, para explicar os processos opostos pelos quais “questões de proporções nacionais em centros focais têm sua manifestação dispersa e fragmentada em espaços locais em termos das clivagens desses lugares”. Essa tentativa de generalização é, em muitos aspectos, parte de uma linguagem por meio da qual se busca entender ideias de escala, em que o local representa algo menor e a nação algo maior. Conceitos semelhantes foram usados para entender a relação entre as chamadas pequenas e grandes tradições, como é o caso dos termos *universalização e provincialização*. Assim, por

26. Em retrospecto, percebo que meus medos foram muito exagerados, mas, em minha defesa, devo dizer que o capanga de x me ameaçava com particular virulência, e isso pode ter contaminado minha percepção desse pedido.

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

Voltemos mais uma vez aos registros do discurso²⁹ enquanto a multidão leva ao palco público cenas de violência nas ruas de Sultanpuri.

Primeiro, havia o registro de castas, como nas referências maldosas feitas pelos *siglikars* à posição dos *chamars* como a de coletores de sobras e comida suja, ou na bravata orgulhosa do *pradhan* de que os *chamars* nem sabiam como empunhar uma arma. Embora possa parecer que esse registro indique relações reais de casta na vida cotidiana – parte do *habitus*, por assim dizer –, seria arriscado confiar apenas nessas formas discursivas. Na vida cotidiana, os *siglikars* não ocupavam posições de patronagem das castas superiores que teriam colocado os *chamars* em relação de clientela consigo, nem as relações nessa vizinhança urbana eram geralmente estruturadas por um tipo *jajmani* tradicional de relações. Assim, a indiferenciação das castas aqui promulgou ideias sobre o *status* das castas em abstrato, e não em relação às trocas vividas de comensalidade ou especializações ocupacionais.

Em segundo lugar, havia as referências às mercadorias adquiridas no Golfo, que significavam a riqueza dos *siglikars*. Estas eram exibidas sob a forma de roupas importadas, televisores e gravadores. Os tumultos e a pilhagem criaram uma capacidade, adquirida por meio da violência, de fazer com que outros corpos falassem por intermédio dessas mercadorias. Assim, no primeiro mês de meu trabalho de campo, às vezes encontrava grupos de rapazes da rua *chamar* que pareciam rir ao ver roupas ou joias que haviam saqueado das casas *siglikar* e que agora eram desafiado-

27. S. Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, p. 266.

28. A. Appadurai, *Modernity at Large*.

29. Embora, estritamente falando, o registro se refira a variações na linguagem natural em relação à morfologia social, como classe social ou ocupação, eu o uso aqui para indicar que não é o vocabulário, mas as cadeias de palavras que mostram o imaginário social de grupos aos quais os falantes se declaram pertencentes. Assim, *casta*, *nação* ou *mundo global* não são termos indexicais.

ramente usadas por suas mulheres. Eles zombavam dos homens *siglikar* – Onde está o *ainth* (orgulho, arrogância) de suas mulheres agora? Pode-se pensar nisso como a vingança imposta pelos pobres não sobre os ricos, mas sobre as distorções nas relações cotidianas tornadas possíveis pelos processos de migração transnacional.

O terceiro registro foi levado ao palco público pela multidão em palavras de ordem como “Você matou nossa mãe”, referindo-se à senhora Gandhi como mãe e, portanto, construindo-se como os verdadeiros filhos da nação. O fato de as camadas mais pobres e oprimidas da sociedade urbana terem imposto a violência para reivindicar intimidade com os mais altos escalões da política nacional mostra o modo pelo qual as formas discursivas podem expandir a comunidade, mas isso não superou o homogêneo tempo vazio da nação como na noção de nação como comunidade imaginada, pensada por Anderson³⁰.

Todos os três registros discursivos me levam a acreditar que a subjetividade da multidão pode ser entendida apenas como fuga do ordinário, concretizada por meio de um imaginário no qual as multidões se construíram simultaneamente como casta superior, participantes de uma economia global, e intimamente relacionadas com os mais altos escalões da política nacional. Eu gostaria de pensar nisso como uma subjetividade “sob corretagem” na qual os públicos criados nas ruas de Sultanpuri de alguma forma transcenderam o local durante aqueles poucos dias em que dominaram completamente as ruas. O que vemos, então, é a subversão do sujeito, e não a realização dele³¹, que foi final e tragicamente desvelada, mais tarde, aos perpetradores e participantes dessa violência vivida como um carnaval. Ofereço um exemplo disso a partir de uma conversa que tive com alguns dos moradores da quadra A2. O contexto cambiante dessa conversa foi o que se segue.

À medida que o trabalho das organizações voluntárias tornou-se mais sistemático em Délhi, houve repetidas exigências feitas ao governo para que condenassem os culpados. Essa demanda tornou-se mais pronunciada à medida que muitos funcionários foram transferidos e novos titulares foram encarregados da tarefa de restaurar a paz na cidade. Faz parte da cultura burocrática na Índia (e não apenas nela) que a culpabilidade seja frequentemente atribuída àqueles que ocupam os postos mais baixos na hierarquia de poder³². No caso de Sultanpuri, a

30. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

31. O uso do pronome masculino é deliberado e apropriado aqui.

32. Este é o famoso problema das muitas mãos em que a agência individual se torna difícil de fixar – por isso os funcionários mais baixos de uma organização são transformados em bode

pressão passou a ser colocada na polícia local, que depois reuniu os participantes locais nos tumultos, invadiu suas casas e “recuperou” os bens saqueados. Um dia, várias mulheres da quadra dos domicílios *chamar* que saquearam a propriedade impunemente disseram-me com raiva: “É por causa de vocês que a mesma polícia que disse que poderíamos ir em frente e pegar as coisas nas casas de *siglikar* porque deviam ser punidos pelo assassinato de Indira Gandhi, agora mudaram de ideia e estão espancando nossos homens e prendendo-os por terem saqueado essas coisas”.

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

Ambas as conversas me mostraram que as performances teatrais da violência criavam uma subjetividade que não podia ser levada adiante no tempo. Isso nos convida a repensar a maneira como postulamos sujeitos antropológicos, pois não podemos presumir com frequência que os sujeitos estão de posse do conhecimento que estão encenando. Na famosa formulação de Lévi-Strauss, a lógica do mito se inscreveu no sujeito falante, mas foi difícil fazê-lo em seus modelos estruturalistas de mito ou parentesco³³. É bem sabido que, quando solicitados a explicar por que eles estão fazendo o que fazem em performances rituais, os informantes podem acabar inventando uma racionalização ou recorrendo à tradição consagrada pelo tempo, como se isso constituísse uma resposta.

Os sujeitos criados em bairros de baixa renda, cujos corpos carregam as marcas das operações do Estado, são similarmente conceituados como se agissem sem saber? De fato, muitos conceitos antropológicos, como o do *habitus*, trabalham com a noção de ocultação: diz-se que as condições sob as quais o *habitus* foi produzido estão ocultas de seus sujeitos, quase como uma condição para que as práticas sejam realizadas³⁴.

expiatório para levar a culpa por falhas organizacionais, mas o contexto aqui é de culpabilidade judicial, e não de fracasso em relação à cultura de risco em organizações – de que Luhmann se ocupava. Cf. Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*.

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

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

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

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

A Assinatura do Estado

O Paradoxo da Ilegibilidade

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

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

1. W. Benjamin, “Critique of Violence”, em *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*.

por meio dessas práticas particulares o Estado adquire uma presença na vida das comunidades que chamo de mágica. Uso a noção de mágica aqui não para sugerir que o Estado engana a população, noção de que Fernando Coronil se vale com grande efeito em seu estudo recente sobre o Estado na Venezuela². Em vez disso, gostaria de apresentar quatro premissas específicas a esse respeito.

Em primeiro lugar, a magia tem consequências que são reais – por isso prefiro falar da magia do Estado e não das ficções do Estado³. Em segundo lugar, as forças mobilizadas para a execução da magia não são transparentes. Em terceiro lugar, as práticas mágicas estão estreitamente alinhadas às forças de perigo devido à combinação de obscuridade e poder. Finalmente, comprometer-se com a magia é colocar-se em uma posição de vulnerabilidade. Embora eu espere apresentar as modalidades pelas quais o Estado na Índia está suspenso entre uma presença racional e uma presença mágica, a etnografia, mesmo em seus momentos dramáticos, repousa sobre as práticas cotidianas. É por essa razão que, em vez de pautar-me pelos rituais de Estado, pelo teatro do *kitsch* ou pelas paródias grotescas do funeral duplo, como descritos por Taussig⁴, compreendo o espetáculo como coisa fundamentada, apesar de tudo, nas rotinas da vida cotidiana. E é aqui que me vejo propondo que a ideia de assinatura, vinculada às tecnologias de escrita do Estado, pode ser útil para captar esse duplo aspecto do Estado.

ESCRITA E ASSINATURA

Devemos a Jacques Derrida a ideia de que a escrita esteja ocorrendo em um contexto nunca totalmente saturado⁵. Derrida argumentou enfaticamente que, na compreensão da escrita, precisamos ir além do entendimento usual de escrever como extensão da comunicação oral. A escrita, em sua concepção, não é apenas um meio de se comunicar com pessoas ausentes, mas, de forma mais importante, um questionamento do próprio modelo de linguagem como sistema (ou apenas como sistema) de comunicação. As críticas de Derrida à intencionalidade, que

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

ligam a intenção à presença da pessoa em atos de fala e ao afixo de uma assinatura na escrita, apontam a força do rompimento que é inerente ao próprio ato de escrever⁶.

Assim, se o signo escrito se desprende do contexto por causa dos aspectos contraditórios de sua legibilidade e iterabilidade, isso significa que, uma vez que o Estado institui formas de governança por meio de tecnologias de escrita, ele simultaneamente institui as possibilidades de falsificação, imitação e as performances miméticas de seu poder. Isso, por sua vez, traz todo o domínio de equívocos e desculpas por parte do Estado para o âmbito do público. Uma das observações metodológicas que se segue disso é que, para estudar o Estado, precisamos deslocar o olhar dos lugares óbvios em que se espera que o poder resida para as margens e recessos da vida cotidiana em que tais equívocos se tornam observáveis. Há, é claro, um paradoxo aqui, pois é no campo da ilegibilidade, do equívoco e da desculpa que se lê como o Estado se apresenta reencarnado em novas formas. Enquanto Taussig fala da recarga espasmódica, da circulação de poder entre os mortos e os vivos, o Estado e o povo⁷, eu gostaria de começar por certas inscrições.

DOIS EXEMPLOS

Permitam-me, antes de tudo, descrever os dois tipos diferentes de documentos que encontrei durante o meu trabalho entre os sobreviventes em Sultanpuri após o assassinato da senhora Gandhi. Julguei esses documentos intrigantes. O primeiro era um típico boletim de ocorrência (B.O.) [na Índia, FIR – *First Information Report*] que muitos sobreviventes apresentavam nas delegacias depois de os tumultos terem sido controlados em Mangolpuri e Sultanpuri. O segundo era o acordo de divórcio feito pela casta *panchayat*⁸ nessas localidades para formalizar o "divórcio" entre uma viúva e seu falecido marido – devidamente executado em papel timbrado. Revisito a cena dos tumultos nesses dois lugares depois do assassinato da senhora Gandhi e a maneira como me deparei com esses documentos. Uma

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

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

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

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

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

Fazia-se, então, o B.O. específico, enumerando os nomes dos membros da família que foram mortos ou mutilados e a propriedade saqueada ou destruída.

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

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

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

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

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

Percebo que o termo *comunidade* aqui pode dar a impressão de que estou estabelecendo uma oposição binária entre Estado e comunidade. Espero que esteja bastante claro nas minhas descrições que a vida da comunidade estava completamente enredada às formas de governamentalidade postas em operação depois dos tumultos. No entanto, é importante ter em mente que as formas de governamentalidade são, elas mesmas, instituídas por meio do contato intermitente e esporádico, em vez de um sistema pan-óptico de vigilância eficaz. O Estado também não está lidando com indivíduos isolados. Os bairros urbanos, especialmente nas periferias da cidade, são formados por migrantes com fortes redes de parentesco e casta, de modo que um parente passa a ocupar casas contíguas instaladas em terras que tanto foram concedidas sob diferentes planos governamentais quanto simplesmente ocupadas por eles. Essas condições materiais permitem que certas formas de comunidade sejam recriadas¹²; porém sua manutenção depende da entrada em diversos tipos de negociação com agentes do Estado, como policiais ou inspetores. A habilidade das comunidades que vivem nesses bairros de proteger suas casas da demolição ou do assédio, mesmo aquelas construídas ilegalmente, depende de suas negociações com esses agentes – ponto que elaboro nas últimas partes deste capítulo.

Agora devo prosseguir e expor que o que permite sustentar a dupla existência do Estado, entre um modo racional e um modo mágico, é sua ilegibilidade.

LER A LEI

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

12. Agradeço a Peter Geschiere por este ponto.

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

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

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

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

A VIDA DO ESTADO

Os exemplos que dei podem sugerir que estou fazendo uma distinção nítida entre os funcionários do Estado e os membros de uma comunidade para os quais o Estado é ilegível. Na verdade, meu argumento é que para muitos dos funcionários do Estado as práticas do Estado são consideradas ilegíveis. Não consegui entrevistar o delegado sobre seu próprio papel na carnificina, então me volto para outras cenas¹³.

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

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

13. Dado que auxiliei a Comissão do Povo e a Comissão de Polícia na coleta de evidências e ajudei a obter a indenização das vítimas, preenchendo sua papelada junto com as ONGs que trabalham nessa área, o policial poderia facilmente me identificar. Além disso, na atmosfera de medo e suspeita, qualquer tentativa de falar com os policiais locais poderia ter causado medo a todos os sobreviventes.

14. Os nomes dos policiais são fictícios. Embora não haja nenhuma maneira de eu reconhecer diretamente a ajuda deles nesse estudo, quero expressar minha profunda gratidão aos policiais e advogados que me ajudaram.

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

O pandit¹⁵ chegou à delegacia de polícia... ele costumava vir buscar algum dinheiro, e nós pedíamos que ele predisse o futuro. Então eu disse: “Pandta, olhe para a minha mão e me diga o que vai acontecer”. Ele estudou a palma da minha mão e balançou a cabeça, colocando as mãos nos ouvidos e disse “*parlay, parlay*” [referindo-se à inundação mencionada em textos sagrados hindus que traz ao fim uma era no ciclo do tempo]. Eu disse: “Pare com essa *bakbak* [tolice]... diga-me o que você vê”. Ele disse: “*Sahib, duniya khatam ho jayegi par tu bachuga*” [“*Sahib*, o mundo chegará ao fim, mas você sobreviverá]. Quando eu estava em pé no terraço de uma casa na rua dando cobertura e balas estavam vindo de todas as direções, uma passou raspando pelo meu capacete, e eu lembrei do pandit.

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

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

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

Conhecemos esses garotos... sabemos que há alguns para quem o Calistão significa algo e outros para quem é uma ocasião para se entregar às bebidas alcoólicas, às drogas... também sabemos quem são os chefões que estão usando os jovens para realizar suas próprias ambições. Os líderes genuínos do movimento confiam em mim, embora estejamos de lados opostos, mas esses outros tipos... eles realmente me temem. Por isso eles têm estado atrás do meu sangue. [Essa frase foi em inglês] Então, um dia, quando meu motorista e eu estávamos na estrada à noite, um caminhão começou a nos pressionar em alta velocidade. O motorista do caminhão fugiu depois de nos atingir; meu motorista entrou em coma. Eu sei quem eram aqueles veados... desculpe o linguajar. Meu motorista ficou no hospital por dois meses, mas ele se recuperou. Por algum milagre, eu escapei. Então, três meses depois, eu estava dormindo no gramado da minha casa. Meu oficial subordinado se aproximou e sussurrou para mim que o homem que tinha planejado meu “acidente” foi pego em um encontro. Agora, eu sei que o correto é entregá-lo à lei, mas também conheço esses veados... *eles compraram a lei* [com ênfase]. Disse ao meu subordinado que não esperasse até a manhã seguinte, mas que o trouxesse no escuro para esse grande parque público¹⁷. Tomei um banho, coloquei um *kurta pajama* branco, bebi uma garrafa inteira de uísque e depois fui para o parque. Lá eu chutei esse homem até ele implorar por misericórdia. Ele era um *jat* [alta casta, proprietário de terras]... eu sou um *chamar*, e eu me lembro dele fazendo bravata uma vez, perguntando quando os *chamars* empunharam uma arma de forma independente?¹⁸ Então, quando eu o espanquei, mostrei a ele que ele pode comprar as castas superiores na polícia e nos tribunais, mas não pode me comprar, este *chamar* de casta baixa.

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

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

17. Oculto o nome do parque.

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

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

A história que outro policial me contou mais tarde foi que um oficial confiável, Sukkha Singh, foi destacado para infiltrar-se em uma das organizações de militantes. Sukkha se envolveu demais nos negócios e passou a receber drogas e dinheiro ilícito. Seja porque não queria acabar com o disfarce, seja porque se tornou ganancioso e começou a aceitar dinheiro para si mesmo, ele se tornou parte dessas transações. Como o policial me explicou, nunca se podia dizer com certeza que tipo de transações eram, pois as fronteiras entre o lícito e o ilícito são muito tênues. Em qualquer caso, Sukkha Singh foi notificado de que seria interrogado. Já que era muito próximo de Tej Singh, este lhe disse que ele estaria lá durante o interrogatório e que não tinha nada a temer. De fato, disseram-me que na noite anterior Tej ditava uma resposta por escrito às acusações que o policial enfrentaria. No dia do inquérito, um dos principais policiais encarregados do interrogatório pediu a Sukkha que entregasse seu revólver de serviço. É procedimento de rotina exigir que um policial acusado entregue sua arma, e o revólver seria devolvido a ele depois que fosse inocentado de quaisquer acusações. No entanto, por alguma razão inexplicável, Sukkha perdeu completamente a calma. Ele respondeu com raiva: “Ninguém pede a Sukkha Singh para que entregue a arma”, e puxou o gatilho, primeiro assassinando Tej Singh e em seguida a si mesmo. Os que estavam presentes tinham certeza de que o tiro não era para Tej, seu superior e amigo, mas Tej atravessou o caminho e foi acidentalmente morto a tiros. As últimas palavras de Tej foram “*Sukkha tu?*” – Sukkha... até você? Então houve confusão, o oficial de polícia me disse, com tristeza: talvez Tej Singh tenha morrido com o pensamento de que Sukkha Singh havia sido, enfim, comprado pelos militantes.

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

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

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

A EMERGÊNCIA NACIONAL COMO TEMPO DA ESTERILIZAÇÃO

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

19. E. Tarlo, *Unsettling Memories*.

A Emergência foi um período em que todos os direitos fundamentais foram suspensos sob o argumento de que o país estava em vias de cair na anarquia. Foi também um período de pressão para obter resultados no programa de planejamento familiar – cujos alvos eram principalmente os pobres nas cidades. Embora metas sempre tivessem feito parte da implementação das políticas de planejamento familiar na Índia, a Emergência foi amplamente considerada um período de crise em que o governo foi capaz de exercer controle ilimitado sobre a implementação dessas metas²⁰. Como na maioria dos programas coercivos e mal planejados, houve pressão em todos os níveis da hierarquia burocrática para produzir resultados, mas foram os escalões mais baixos da burocracia que suportaram o pior dessa pressão para atingir metas e produzir resultados. O autoritarismo do governo da senhora Gandhi nesse período e a destruição das instituições tornaram imperativo que a burocracia implementasse as políticas do governo, não de acordo com as regras e regulamentos, mas de acordo com a leitura dos desejos de seus superiores. O Estado era visto literalmente personificado na senhora Gandhi e em seu filho mais jovem, Sanjay Gandhi, que se tornou, como amplamente reconhecido, o centro extraconstitucional do poder²¹. Era de conhecimento geral que, em vez de ordens escritas, os burocratas recebiam ordens orais para implementar as políticas²². Rumores sobre o destino daqueles que desafiaram essas ordens ou as implementaram sem maiores esforços deixaram os funcionários de baixo escalão extremamente preocupados por seus empregos. Então, por um lado, procedimentos burocráticos normais foram suspensos e, por outro lado, reconheceu-se, de forma quase universal, que Sanjay Gandhi emergia como um importante centro de poder e que o embelezamento de Délhi e o controle do crescimento populacional eram seus programas favoritos.

Embora tudo isso seja de conhecimento geral, Tarlo oferece uma análise detida dos arquivos no departamento de desenvolvimento de favelas de uma das localidades de Délhi, na qual esses programas foram implementados. Ela mostra como os pobres foram primeiramente removidos de suas habitações na cidade e, em seguida, que suas reivindicações de moradia nas periferias da cidade se tornaram dependentes da produção de certificados de esterilização. Embora nada disso

20. J. Dayal e A. Bose, *For Reasons of State: Delhi Under Emergency*, e Índia, *Shah Commission of Inquiry: Third and Final Report*.

21. V. Mehta, *The Sanjay Story: From Anand Bhavan to Amethi*.

22. Comissão de Inquérito do Xá.

fosse estritamente legal, a parafernália de atestados, de certificados de autenticidade e coisas semelhantes deu-lhe a aura de uma operação legal. Em outras palavras, a vida dos documentos seguiu como se fosse tudo questão de rotina.

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

Embora Tarlo afirme que haja linhas de continuidade entre as práticas normais do Estado e as formas de governança durante a Emergência, ela não nos fornece nenhuma etnografia da continuidade dessas práticas no momento de seu trabalho de campo na vizinhança urbana que estudou.

Aproveito a oportunidade para fornecer uma breve descrição do funcionamento do Estado na vida cotidiana e, principalmente, de como as formas de governança e os modos de vigilância são colocados em prática nos escritórios dos pequenos burocratas ou nas esquinas onde a polícia faz patrulha das vizinhanças. É nesses locais que são negociados os subornos para *karkhanas* caseiras (pequenas oficinas industriais) de funcionamento ilegal, ou que novos migrantes que frequentemente ocupam terras do Estado aprendem como evitar o despejo, ou que o roubo de água ou eletricidade é tolerado em troca de propina, votos ou outros serviços ligados ao submundo da política.

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

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

Permitam-me dois exemplos desses processos na vida cotidiana de um bairro de baixa renda em Délhi, não muito longe da colônia de reassentamento que Tarlo estudou. Quando iniciei meu atual estudo sobre práticas de saúde e ecologias locais, em 1999, recebi instruções para chegar à casa do *pradhan* local, Nathu Singh (nome fictício). Fui ao encontro dele para explicar-lhe meu estudo. Dentro de alguns dias, outro homem me abordou e disse que era o líder da localidade e me alertou contra aqueles que tinham me levado erroneamente a pensar que Nathu Singh era o *pradhan*. Durante um tempo, consegui resolver os contornos das complicadas relações entre esses dois homens. Aparentemente, a segunda pessoa tinha sido o líder de casta, mas fora destituído de sua posição por meio de uma série de disputas com Nathu acerca de quem poderia oferecer melhores serviços à comunidade local negociando com as forças do Estado. Em resumo, Nathu provou-se mais hábil em lidar com o “mundo exterior”. Quando ele me contou como conquistara a liderança da comunidade local, Nathu atribuiu a vitória à sua capacidade de lidar com os novos tipos de problemas que a comunidade enfrentava, em razão da experiência que adquirira como camareiro em um proeminente hotel, o que o levava a novos tipos de experiências fora do bairro. Embora tivesse passado a infância na aldeia da qual haviam migrado muitos membros da comunidade que moravam no bairro, ele estudara até a oitava série na escola da antiga localidade. Seu pai havia migrado para Délhi em algum momento no início dos anos 1950, o que tornara fácil para ele deixar a vila e se unir a seu pai em 1970. Ele conseguiu, então, um emprego no hotel e, como disse, aprendeu a tratar o público, a travar conversas com pessoas instruídas e, em suas palavras, a manter a cabeça erguida. Além disso, conseguiu economizar as gorjetas que recebia dos hóspedes do hotel. Então, em 1982, um grupo de pessoas da aldeia ergueu *jhuggis* na terra que ocupavam na época. Isso levou a sérios conflitos com os ocupantes mais antigos de áreas vizinhas. Os membros da comunidade de Gujjar, que viviam nas proximidades, estavam irritados com esse grupo — especialmente por causa das rivalidades de casta e dos sentimentos dos *gujjars* quanto a não querer viver na proximidade de “intocáveis”. Assim, certa noite, os homens daquela co-

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

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

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

23. A. Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*.

contas enormes. Elas simplesmente não tinham recursos para pagar essas contas. Isso lhes criou uma situação precária.

Em uma visita à localidade em dezembro de 2002, encontrei todo o lugar mergulhado na escuridão. Quando fiz perguntas, Nathu Singh disse-me que ouvira rumores de que haveria um ataque à localidade por funcionários do governo e que eles poderiam destruir as casas que não pagavam as contas de luz. Mas isso colocaria em risco todas as casas, porque todas estavam envolvidas em alguma atividade ilegal, e uma coisa poderia levar a outra. Embora sob os acordos anteriores os funcionários do governo local entendessem isso e tolerassem as infrações (ajudados pelos subornos semanais), um novo grupo de funcionários poderia colocar todo o acordo em risco. Para evitar isso, todas as famílias decidiram cortar seu suprimento de eletricidade para não dar nenhum pretexto para um funcionário visitar a área. Perguntei como eles iriam lidar com esse problema, já que eles não poderiam viver sem eletricidade para sempre. Soube, então, que vários *pradhans* de localidades adjacentes realizariam reuniões e estavam planejando um *dharna* (manifestação pacífica) em frente ao Supremo Tribunal. Todos tinham a esperança de que, uma vez que havia uma eleição geral marcada para 2004 e eles constituíam um importante conjunto de votos, eles poderiam ter sua colônia legalizada. Recorde-se que, durante a Emergência nacional, foi por meio da obtenção de certificados de esterilização que as pessoas puderam regularizar suas casas. Agora, parecia que a luta era para pressionar o governo local a conceder um *status* legal à colônia e, assim, assumir o título de terra ocupada para poder obter eletricidade, água e saneamento básico. Espero que esses exemplos deixem claro que a Emergência colocou as práticas de governança em evidência, mas, para os pobres, essas práticas não eram excepcionais. A natureza intermitente do controle governamental, a ilegibilidade da lei e as negociações em torno das linhas tênues entre o legal e o ilegal fazem parte do cotidiano desses bairros. O Estado se mostra presente na forma de rumor – sua assinatura é lida em todos os lugares. Talvez aqui valha a pena lembrar Benjamin, que afirmou que a tradição dos oprimidos nos ensina que o Estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra²⁴. A natureza precária do cotidiano nas vizinhanças que descrevi nos dá os fundamentos para acreditar que essa não é uma afirmação metafísica, mas localizada nas condições de vida e trabalho nessas áreas.

24. W. Benjamin, "Critique of Violence".

A LEGITIMIDADE E A QUESTÃO DA ASSINATURA

Espero que seja clara a iterabilidade de enunciados e ações com as quais a assinatura do Estado pode se descolar de sua origem e se enxertar em outras estruturas e cadeias de significação. Como o Estado, então, reivindica legitimidade diante de óbvias falsificações, da corrupção dentro de seus próprios procedimentos e da mimetização de suas estruturas? Para entender isso, volto-me para o reino das desculpas – um assunto clássico na análise que Austin realiza sobre a linguagem, mas não muito usado para entender o domínio da política²⁵.

No entendimento de Austin, as desculpas apontam para o campo das inadequações quando os enunciados performativos falham. Expressões com força ilocutória são exitosas quando o contexto está em vigor e nossa confiança nas convenções é segura. É desse modo que podemos dizer que precisão e moralidade subjazem à ideia de que "minha palavra é minha garantia". No entanto, afirmo aqui que da fragilidade do contexto deriva uma situação em que uma assinatura não pode ser vinculada ao que se poderia pensar como a noção de enunciados e ações do Estado. É essa fragilidade que explica a oscilação do Estado entre os modos racional e mágico. Desculpas, assim, nos permitem entrar em uma região de linguagem em que nos confrontamos com a vulnerabilidade das ações humanas, bem como com a vulnerabilidade dos enunciados humanos. Minhas ações são vulneráveis por causa das limitações do corpo humano, e meus enunciados se tornam vulneráveis porque minhas palavras podem ser transfiguradas em outros lugares²⁶. Na vida ordinária, essa é a região da vulnerabilidade humana: posso ser citada fora de contexto, minhas palavras podem ser ironicamente reproduzidas ou infundidas de outro afeto. Na vida do Estado, essa mesma iteração torna-se um sinal não de vulnerabilidade, mas de um modo de circulação por meio do qual o poder é produzido.

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

26. Cf. S. Cavell, *A Pitch of Philosophy*.

Os exemplos dos delegados, *talaqnamas*, certificados de esterilização, cartões de abastecimento e centenas de outros documentos mostram como o Estado passa a se fazer presente no cotidiano de seus súditos. Ele pode entrar na vida da comunidade, uma vez que pode se multiplicar e se tornar literal por meio de documentação, tal como a judicial, a dos certificados e cartões de racionamento, que podem ser genuínos, forjados ou até mesmo imitados; mas, porque a autenticidade desses documentos sempre pode ser colocada em questão, a identidade do sujeito nunca pode ser plenamente assumida em um encontro com o Estado²⁷. Os documentos podem ser forjados ou usados fora de contexto, e, como os processos burocrático-legais não são legíveis nem mesmo para os responsáveis por sua implementação, o Estado pode penetrar na vida da comunidade e, ainda assim, permanecer distante e evasivo.

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

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

27. D. Poole, P. Jeganathan e M. Ferme mostraram a precariedade desses encontros. Cf. D. Poole, “Between Threat and Guarantee”; P. Jeganathan, “Checkpoint: Anthropology, Identity and the State”; M. C. Ferme, “Deterritorialized Citizenship and Resonances of the Sierra Leonean State”, todos em *Anthropology at the Margins of the State*.

28. Cf. V. Das e A. Dasgupta, “Scientific and Political Representations: Cholera Vaccine in India”, *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n. 8-9, 2000.

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

RUMO ÀS CONCLUSÕES

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

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

Estado a testar e restabelecer sua legitimidade. Esse parece ser o quadro analítico em que Thomas Blom Hansen analisa o Estado em seu importante estudo sobre a violência na Bombaim “pós-colonial”, embora atribua certa má-fé ao Estado, pois isso seria feito mais para preservar seu mito de racionalidade e neutralidade e menos para oferecer justiça²⁹. Trabalhando com a extensão de Lefort³⁰ da teoria da realeza medieval de Ernst Kantorowicz³¹ para o Estado moderno, Hansen declara sua posição teórica da seguinte maneira:

A união dos dois corpos [do rei] foi mais tarde reconfigurada como se a nação, o povo e o líder tomassem o lugar do corpo sublime-abstrato e tornassem possível a governança do povo empírico e profano em nome desse princípio superior. Lefort argumenta que, com o advento da democracia, essa fonte mítica e original de poder tornou-se radicalmente vazia, uma vez que só pode ser ocupada temporariamente por representantes do povo, da nação e assim por diante. Esses mandatários representam o povo, ocupando exatamente o que parece mais permanente e duradouro: as instituições legislativas centrais do Estado³².

É interessante ver as evidências que Hansen apresenta para afirmar que nas teorias medievais da realeza é o cetro aquilo que pode fornecer a melhor pista para entender como o Estado funciona na Índia contemporânea³³. Ele argumenta, em primeiro lugar, que a legitimidade do Estado é primariamente assegurada em público nas dimensões performativas da governança. Portanto, o que permanece crucial para a construção da “condição de ser do Estado”, segundo ele, são “os espetáculos, a retórica política, bem como a pertinência da ‘Lei’, dos processos públicos legais, e assim por diante”³⁴. Assim, Hansen ence-

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

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

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

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

31. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.

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

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

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

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

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

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

um “pogrom” antimuçulmano “envolvendo milhares de pessoas em toda a cidade, porém mais cruelmente visto nas amplas favelas e áreas de desabrigados da cidade”, não há um entendimento claro das redes sutis e das clivagens dentro das quais a violência vem a ser localizada. De muitas maneiras, as categorias que ele emprega, como “milhares de pessoas”, e os afetos que ele atribui aos atores (por exemplo, “impulsionados pela culpa e pelo medo”) acabam replicando a estrutura do rumor, pois são elocuições desligadas do contexto e sem assinatura³⁸. Além disso, muitas vezes encontramos pessoas no relato de Hansen às quais os enunciados são atribuídos, mas as pessoas que os proferem não são inseridas em nenhum contexto. Há exemplos de funcionários públicos que Hansen encontra num trem do metrô ou de um estudante de graduação muçulmano, e aprendemos suas opiniões e até mesmo seus medos e decepções. No entanto, essas opiniões flutuantes oferecidas em um contexto transitório são bem diferentes das histórias coletadas, seja por meio da imersão na vida cotidiana das pessoas, seja no contexto de negociações reais com elas.

A suposição de Hansen de que os aspectos sublimes do Estado estão localizados em apresentações públicas, tais como as audiências públicas altamente divulgadas conduzidas pela Comissão Sri Krishna, que foi encarregada de um inquérito sobre os tumultos em Bombaim, também poderia passar por maior escrutínio. Reconheço que as razões do governo para nomear comissões de inquérito são frequentemente um esforço, como diz Hansen, de preservação do mito da racionalidade do Estado. No entanto, esse não é o fim da história, pois as comissões de inquérito também são criadas em resposta à pressão gerada por grupos de direitos civis que aprenderam a exigir tal prestação de contas³⁹. Este não é o lugar

enunciados particulares que rompem a linguagem, especialmente no contexto da violência. O que aprendemos sobre a identidade muçulmana quando uma pequena criança com problemas mentais diz sobre os tumultos “Estávamos brincando de Índia/Paquistão” ou quando a etnografia sentada e a etnografia ambulante constroem a vizinhança de maneiras completamente distintas é de uma ordem diferente das observações oferecidas no decorrer das conversas gerais e de alguma forma soltas que Hansen relata. Acredito que as questões sobre a violência, especialmente, abrem as questões de linguagem e discurso que requerem maior atenção a tais rupturas. Mehta e Chatterji, “Boundaries, Names, Alterities”.

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

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

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

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

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

Finalmente, é estranho que Hansen leia a dimensão sublime, não na qualidade sensorial dos espetáculos de Estado, mas no apelo que eles têm para estabelecer o Estado como repositório da razão universal. Permitam-me insistir neste ponto.

É verdade que tem havido considerável revisão da categoria do sublime em relação à questão das catástrofes políticas. Considerando que foi a leitura do terremoto de Lisboa que levou Kant a formular a categoria do sublime em relação aos terrores da natureza, Adorno reivindicou uma transformação das categorias estéticas ocidentais para absorver a importância da demonstrada capacidade humana para a violência ilimitada (particularmente depois de Auschwitz)⁴⁰. Como Jean-François Lyotard formulou a questão, “quanto à política do sublime, não existe tal coisa. Seria apenas terror. Mas há uma estética do sublime na política”⁴¹. Isso levou a questões tais como se a figuração do assustador como o sublime dependeria da censura. Devemos lembrar aqui que Edmund Burke, em seu ensaio sobre o sublime, iniciou suas reflexões com uma descrição do espetáculo do terrorismo de Estado⁴². Portanto, é difícil imaginar como a iniciação de processos como o estabelecimento de comissões de investigação ou o uso, hoje amplo, de comissões da verdade, por mais inadequados que talvez sejam para a tarefa em questão, possa ser vista como uma exibição dos aspectos sublimes do Estado, a menos que se contra-argunte que as histórias, imagens ou outras evidências exibidas publicamente são posteriormente estetizadas nas circulações públicas. Acho que isso é inteiramente possível, como indicam as fotografias de tortura na prisão de Abu Ghraib. No entanto, Hansen não fornece nenhuma evidência em relação à Comissão Sri Krishna sobre a estética do sublime.

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

bem observado nas margens, mas essas margens não são apenas lugares periféricos – elas correm para o corpo da organização como os rios que atravessam um território. No entanto, é perigoso supor que as pessoas nessas periferias sejam de alguma forma objetos passivos de manipulação do Estado. Espero ter mostrado que, mesmo quando projetos de busca de justiça não alcançam os resultados que um processo legal racional e justo teria produzido, a luta por tal justiça molda os processos de Estado de algumas maneiras. Talvez seja isso que Arjun Appadurai encontra no trabalho das ONGs e que o leva a falar de democracia profunda, ou o que Roma Chatterjee encontra nas ruas de Dharavi, quando, nas mesmas ruas que foram separadas por motins, as pessoas começam a se organizar para além das divisões sectárias em nome de direitos de moradia⁴³. Em Sultanpuri, eu não consegui acompanhar as famílias por mais de um ano, especialmente depois que elas foram transferidas para Tilak Vihar, mas mesmo naquele ano encontrei histórias suficientes de um tipo de bravura que torna difícil pensar que posso observar suas vidas puramente em termos de perda. Para essas histórias nos voltamos no próximo capítulo.

40. Cf. G. Ray, “Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard and the Contemporary Sublime”, *Yale Journal of Criticism*, vol. 17, n. 1, 2004.

41. J. Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*.

42. E. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*.

43. A. Appadurai, “Deep Democracy”; R. Chatterji, “Plans, Habitation and Slums: The Production of Community in Dharavi, Mumbai”, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 39, n. 2, 2005.

Três Retratos de Dor e Luto

SHANTI DEVI: A DOR DE UMA MÃE

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

SHANTI

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

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

Certa vez, quando a visitava, testemunhei o quanto ela ficou zangada com a filha mais velha, que tinha cerca de dez anos, dizendo-lhe que estava amaldiçoada por não ter salvado seu pai e seus irmãos. Parece que a multidão, quando soube que o marido e os filhos estavam escondidos na outra casa, ficou do lado de fora repetindo provocações: “Por que vocês são tão covardes? Por que vocês não podem sair e nos encarar?” Enquanto Shanti assistia com horror, petrificada, do terraço da casa onde estava se escondendo com outras mulheres, a multidão despejou querosene na casa para incendiá-la. Em pânico, ela mandou Babli, a filha mais velha, para a multidão. Babli puxou um dos homens que ela reconheceu e disse: “Tio *ji*, tio *ji*, meu irmãozinho bebê está lá com meu pai”¹. O homem se virou com raiva para ela e disse: “Por que você não nos contou mais cedo? Acha que somos assassinos de crianças?” Àquela altura, o fogo já começara a engolfar a casa.

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

Em outra ocasião, quando minha amiga Mita² e eu estávamos sentadas lá, Shanti disse:

1. *Ji* é um termo honorífico dirigido aos idosos para mostrar respeito.
2. Mita Bose, professora de literatura inglesa na Universidade de Délhi, fez um notável trabalho de reabilitação entre os sobreviventes e tornou-se uma importante confidente de Shanti. Trabalhamos juntas para montar um acampamento de verão para as crianças em 1985. Sou muito grata à generosidade de Mita e seu carinho.

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

Um dos temas repetidos nas memórias de Shanti era o fato insuportável de que seus filhos tinham morrido, enquanto outras crianças haviam sobrevivido. Ela se recusou a reconhecer suas filhas como prole, como se a morte de seus filhos tivesse aniquilado a própria maternidade. Ela assumiu uma atitude estoica com a morte do marido. “Bem, os *Sardars* fizeram isso com Indira Gandhi. Então os frutos dessas ações más (*karma*) teriam que ser tolerados, não é?” Mas o que ela não conseguia entender era como todas as outras mulheres, como ela disse, “conseguiram salvar seus filhos” enquanto ela fracassara ao fazê-lo. Foi seu fracasso como mãe, mas principalmente como mãe de filhos, que ela achou mais difícil de suportar. Ela alternadamente culpava seu marido, seu filho mais velho, sua filha mais velha, a comunidade ou ela mesma pelas mortes, especialmente de seu filho mais novo: “Eu tinha mandado minha filha para falar com meu marido, lá onde ele estava se escondendo, implorando para que desse o bebê para mim. Mas ele apenas disse: ‘Sua mãe tem a cabeça fraca, não vai ser capaz de proteger meu filho’. Se ele tivesse demonstrado mais confiança em mim, o bebê teria sobrevivido”.

Em outras ocasiões, ela começava a espancar a filha, dizendo que ela deveria tê-lo convencido a entregar seu bebê, ou que ela deveria ter gritado mais alto quando estava no meio da multidão e eles estavam queimando a casa – alguém poderia ter ouvido e então a criança teria sido poupada. Certa vez, ela colocou a culpa no marido e no filho mais velho: “Por que eles não abriram a sala e saíram e se entregaram à multidão? A multidão não estava ali fora para matar crianças pequenas. Meu bebezinho teria sido salvo se eles demonstrassem coragem para se entregar”³. “Como eles saberiam?”, perguntei. “Como poderiam ter certeza de que a multidão pouparia a criança?” A essa pergunta ela respondeu que um dos

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

vizinhos havia feito exatamente isso quando a multidão foi para sua casa e seu filho sobreviveu – a multidão se sentiu digna de honra quando deixou a criança sair livre. Não sei dizer se a história era verdadeira, mas sei que a ideia de que havia um código de honra para a multidão apareceria em outras conversas. Novamente, às vezes Shanti dizia que a comunidade era culpada por sua situação: “Se as mulheres sabiam que a multidão não estava matando as crianças, por que não me disseram? Só me disseram que as mulheres não estavam sendo tocadas”.

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

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

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

Não havia dúvida de que a morte de seu filho e netos afetara profundamente o velho. *Hum ghar se beghar ho gaye* – De sermos pessoas com casas, ficamos desabrigados. Ele descrevia sua situação com essas palavras simples. Por um tempo, estive cega para a luta pelo poder que ocorria no espaço da casa. Refletindo, parece-me que o homem falava com duas vozes. Havia momentos em que implorava para que Shanti tentasse se recuperar de seu estado de sofrimento paralisante, que jogasse fora todos os pensamentos de suicídio. Certa vez, quando eu estava lá, ele se abaixou e tocou os pés dela, implorando para que ela pensasse em suas duas filhas. Esses gestos dramáticos eram, no entanto, acompanhados por outra mensagem, que dizia que uma esposa tão devota quanto Shanti não poderia se recuperar de tal trauma. A mensagem seria entregue à sempre presente audiência dos vizinhos. Ele suspirava e dizia: “Nós tentamos o nosso melhor... mas como ela pode se recuperar? São os mortos que a chamam”. “Pobre mulher... ela enlouqueceu. Tinha a cabeça fraca, mas meu filho sempre a protegeu. Infelizmente, é por isso que Tehal [o filho] não pôde confiar a ela o bebê naquelas últimas horas”. Para ajudá-la a se recuperar e trazer paz para seu filho e netos mortos, ele organizou uma elaborada cerimônia de oração, mas, como veremos, foi também para privar Shanti de quaisquer fontes de força que nela permanecessem.

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

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

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

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

prias mulheres ocuparam um discurso patriarcal e tomaram essa voz como sua (como na pergunta da mulher a Shanti: “Por que você não se matou no dia em que seus filhos morreram?”) que a comunidade de mulheres, algumas parentes, outras vizinhas, que se formava em torno dela, a abandonou. E por fim, assim como Shanti foi mais ferida por essas mulheres, ela mesma, em sua recusa de se reconhecer como mãe de filhas, acabou por ferir suas filhas despedaçadas: “Como posso viver? Você me diz para olhar para minhas filhas – para ser consolada por elas. Mas elas não são minhas. Elas são crianças falsas (*nakli*). Eu não as suporto ao meu redor. Se meu filhinho tivesse vivido, eu, de algum modo, o teria agarrado ao peito e vivido. Mas eu fui enganada”.

Em relação à sua filha mais velha, Babli, Shanti era absolutamente hostil e constantemente confrontava seu próprio fracasso com o de sua filha em arrancar o irmãozinho da casa em chamas. Os vizinhos relatavam que ela batia na filha sempre que a menina tentava tocá-la, culpando-a pela perda do irmãozinho. Ela mostrava alguma compaixão para com a filha mais nova, mas era incapaz de lhe demonstrar qualquer amor. Se a menina chegasse perto da mãe e tentasse tocá-la ou abraçá-la, ela a afastava, porém não com a mesma hostilidade que empregava em relação à filha mais velha. Algumas vezes, a velha senhora que era sua vizinha empurrava a menina mais nova em direção a Shanti, exortando-a a abraçar a mãe na esperança de que o contato físico despertasse a maternidade dormente e agora suprimida. Mas Shanti não se permitia ser tocada. “Tire-a daqui”, ela dizia. “Não é minha filha... é uma fraude, uma falsificação... meu filho morreu”. “Olhe para ela”, dizia a vizinha. “Essa menina não nasceu do seu útero como os outros? Por que não é sua filha?” “É só uma menina... tire-a daqui... mande-a embora, não consigo cuidar dela”.

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

ancestrais⁴. Com efeito, ela dizia que, mesmo que as filhas pudessem sustentá-la no mundo secular, elas não poderiam substituir os filhos na escala cósmica do tempo. Nesse sentido, o maior presente que uma mulher poderia dar à linhagem de seu marido dentro desse mundo patriarcal – o de descendentes que poderiam resgatar seus antepassados do inferno oferecendo-lhes oblações ancestrais – havia sido perdido pela morte de seus filhos. Na escala cósmica, ela e sua família foram apagadas e destruídas. Ou assim ela sentiu, como se nenhuma outra possibilidade de refazer a vida existisse para ela.

A MORTE SEM HEROÍSMO

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

SHANTI

Os sobreviventes eram assombrados pela ausência de cadáveres. Shanti costumava levantar-se no meio da noite e vagar até o parque em frente à casa, onde recolhia gravetos e os transformava em pequenas pilhas, que ela queimava. Ela era incapaz de explicar o que estava fazendo, mas alguns vizinhos acreditavam que ela estava tentando cremar os corpos dos mortos. Eles disseram: “Eles os queimaram vivos, mas os cadáveres não foram cremados. Eles devem andar por aí como fantasmas e espíritos. Que paz eles terão? Que paz teremos?”⁵ Sempre se perguntava isso, embora a cerimônia de *antim ardas* para apaziguar os mortos fosse realizada e a *prasad* pela paz fosse bebida por uma congregação reverente. Shanti sentia que eles se iludiam com esses rituais. Enquanto os corpos mortos não tivessem sido devidamente cremados, as almas dos mortos não podiam ser apaziguadas.

4. Refiro-me aqui à crença hindu e *sikh* de que são as oblações ancestrais oferecidas pelos filhos que liberam um homem morto de um tipo particular de inferno. O que está em jogo é a firmeza da crença de Shanti, pois os textos e práticas hindus e *sikhs* oferecem inúmeras formas de lidar com exceções.
5. O fogo é um símbolo polivalente e aparece aqui em seus aspectos malévolos e benevolentes. Em seu aspecto malévolos, era usado por multidões para queimar pessoas vivas, mas seus aspectos benevolentes de purificação e libertação, representados pelos fogos sacrificiais do solo de cremação, eram negados aos mortos. Cf. G. Bachelard, *La Psychoanalyse du feu*. Incendiando-se nos rituais de morte como fogo sacrificial, cf. V. Das, *Structure and Cognition*; e J. Parry, *Death in Banaras*. Uma interpretação mais complexa pode ser encontrada no estudo clássico de C. Malamute, *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*.

De acordo com alguns vizinhos, certa noite Shanti fora ao parque⁶ para fazer necessidades quando encontrou alguns porcos cavando buracos e retirando ossos humanos. Shanti estava convencida de que eram os ossos do marido. Ela foi incapaz de olhar para aquele corpo em decomposição, que pensava ser o corpo de seu marido. Embora sejam muitas as lendas indianas sobre corpos de guerreiros mutilados em campos de batalha entre os quais as mulheres vagam em busca de seus maridos e filhos mortos, os corpos mutilados nessas lendas simbolizam o heroísmo dos homens. As mortes nos tumultos que ocorreram não foram consideradas “heroicas”. No discurso público, por exemplo, na pregação de alguns *gurudwaras*, os homens mortos que eram tratados como mártires haviam morrido por uma causa nobre. Mas, para as vítimas, assim como para os sobreviventes, não houve heroísmo nessas mortes. A causa do separatismo *sikh* nunca foi sua. Como Shanti repetidamente disse: “Tudo o que queríamos fazer era levar uma vida tranquila e pacífica. Não queríamos morrer pelas ideias de outras pessoas”. Portanto, os ossos que ela julgava serem o corpo mutilado de seu marido não podiam significar heroísmo para ela. Era um símbolo de uma morte absolutamente inútil e sem sentido.

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

O suicídio de Shanti levantou questões devastadoras para as quais não tenho certeza se tínhamos as respostas. Como ela sempre indicou seu desejo de encontrar a paz na morte, repetidamente nos perguntamos como poderíamos ter evitado a morte dela. Ashok Nagpal, professor de psicologia que fazia parte da equipe

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

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

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

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

não tinha meios pelos quais pudesse se distanciar do passado para que o presente pudesse se tornar “presente” sua consciência. O viajante no trem, olhando para o passado como uma paisagem passageira, pode descrevê-lo a partir de um ponto de ampla perspectiva à distância⁷. Shanti, por outro lado, não conseguiu se mover daquele dia em particular. Seus lamentos eram sobre o fracasso dela mesma, ou de outras pessoas, em ler corretamente os sinais pelos quais seu filho poderia ter sido salvo⁸.

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

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

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

O LUTO COLETIVO DAS MULHERES

Descrevi em capítulos anteriores as condições sob as quais nos encontramos na quadra A4. Nesta seção, espero mostrar como a divisão do trabalho por gênero no trabalho de luto, por meio da qual o luto privado e as lamentações públicas se conjugavam, abriu espaço para a ação política. Não são tanto as palavras que as mulheres falavam, mas o tom e o gesto que marcavam a insistência em tornar a violência e a perda visíveis. A rua tornou-se o palco no qual uma contra-história da negação oficial de qualquer delito podia ser publicamente apresentada, do mesmo modo como fora nas ruas dessas mesmas áreas periféricas que a violência tinha sido encenada e nas quais os corpos considerados passíveis de morte tornaram-se publicamente presentes. Em nossa primeira visita à área, fomos levados por um assistente social que se agregou a nós e que mais tarde entendemos que fora designado pelos chefões locais para seguir todos os estranhos e mantê-los informados sobre os acontecimentos na colônia⁹. Fomos capazes de dispensar

9. É ao menos assim que os sobreviventes interpretaram a presença desses “assistentes sociais”. Sobre o conceito de “chefão”, cf. M. Godelier e M. Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*.

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

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

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

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

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

Os *sikhs siglikar* praticam tradicionalmente o levirato e o casamento levirático, de modo que há uma expectativa de que um irmão mais novo ou outro agnado colocado de maneira semelhante se case com a viúva do irmão¹⁰. O modo particular da morte dos homens, no entanto, criou condições novas e complexas. Primeiro, muitas famílias perderam mais de um membro adulto do sexo masculino. Assim, outros homens na categoria de afinidade direta simplesmente não estavam disponíveis para casamentos leviráticos. Isso significava que a viúva teria de se casar com um homem de fora da família conjugal. Em segundo lugar, nas estruturas judiciais e administrativas modernas na Índia, a viúva é considerada a herdeira legal, e assim a compensação foi concedida às viúvas dos homens que foram mortos. Não se trata, porém, apenas de tecnicidades jurídicas, pois há uma estrutura mais ampla de sentimentos em que a condição difícil da viúva na Índia provoca a compaixão como figura de sofrimento geral, como argumentou Dipesh Chakrabarty¹¹. Embora a explicação de Chakrabarty seja de grande relevância para

explicar como a figura da viúva circula no imaginário político e burocrático, os moradores de colônias como Sultanpuri habitam uma região totalmente diferente da modernidade. Para a maioria dos membros da comunidade *siglikar*, não era a viúva, mas os pais dos mortos, e especialmente a mãe, que herdavam o sofrimento e o peso da memória de tais mortes e, portanto, deveriam ser os legítimos recebedores do dinheiro¹². Havia muitas lutas entre as famílias natal e conjugal de jovens viúvas, uma acusando a outra de ladroagem e lucro com a morte de um parente próximo. Muitas mulheres relataram como foram espancadas pelo pai do marido ou pelo irmão do marido para que desistissem de sua herança legítima.

Depois de muitos meses dessas brigas e disputas, a casta *panchayat* (o grupo de anciãos) reuniu-se e um acordo foi celebrado. Ficou decidido que uma viúva receberia permissão para se casar novamente somente se ela concordasse em dividir igualmente o dinheiro com o pai do marido morto. Em todos os casos em que uma viúva tinha 25 anos ou menos, descobri que esse acordo foi cumprido. Os *Talaknamah*, ou documentos de divórcio, foram redigidos em papel timbrado pela justiça, no qual o pai da viúva e o pai do homem morto assinavam um acordo no sentido de que a viúva daria 50% do dinheiro que recebera em compensação pela morte do marido para o pai deste, que concordaria que todas as relações com a viúva seriam cortadas daí em diante. Discuti as implicações disso para nossa compreensão do Estado no capítulo anterior¹³.

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

10. Sobre o casamento levirático no norte da Índia, cf. P. Kolenda, “Widowhood among ‘Untouchable’ Churas”, em *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*. O famoso romance de B. S. Bedi, *Ek Chadar Maili Si*, dá uma interpretação pungente das sombras do incesto que recaem sobre esta forma de casamento.

11. Cf. D. Chakrabarty, “Domestic Cruelty and the Birth of the Subject”, em *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*.

12. As implicações de nomear a viúva como a receptora apropriada da indenização do Estado significavam que, mesmo quando as mulheres estabeleciam relações conjugais com outros homens, elas continuavam a se representar como viúvas. O fato de que as sensibilidades da classe média informam as sensibilidades burocráticas era óbvio para as mulheres.

13. O pressuposto normal de que o divórcio ocorre entre os cônjuges não é válido neste caso, pois, no casamento, uma mulher é vista como “propriedade” da família conjugal. Portanto, a família conjugal deve encerrar suas reivindicações sobre a mulher mediante a concessão do divórcio. Da mesma forma, os documentos judiciais em que os acordos foram assinados podem não ter nenhuma validade legal, mas ainda assim eram símbolos de um contrato formal na comunidade, como discuti no capítulo anterior.

wahan barat ki taiyyari)¹⁴. Eu ficava constantemente impressionada com o fato de que as perguntas sobre as obrigações para com os mortos podiam ser colocadas dentro dos termos descritos por essa jovem e atestavam o intervalo entre um tempo pessoal de luto e a retomada forçada do “normal” – de modo que as mesmas mulheres que haviam formado a comunidade de enlutadas sentadas na rua e que desafiadoramente se recusavam às exigências dos chefões locais de retomar a normalidade, podiam ser também surdas às vozes das viúvas mais jovens em relação às demandas das práticas tradicionais dos *siglikars*. Não sei exatamente como colocar isso, exceto dizendo que ser submetida à violência não nos purifica de alguma forma. Mesmo quando as mulheres se envolveram em alguns processos políticos, havia outras instituições que continuavam a moldar suas subjetividades em direções nas quais suas vozes eram abolidas e misturadas aos projetos patriarcais em curso. Nem todos esses projetos, no entanto, acabavam por fechar espaços políticos. Fiquei fascinada com a maneira como a novidade poderia surgir na intersecção entre o projeto patriarcal do Estado e as formulações patriarcais sobrepostas da comunidade – ambas realizadas no nível do local.

Um exemplo dessa novidade era que receber dinheiro para os mortos a título de compensação do Estado era traduzido pelas mulheres em uma obrigação de falar, recontar eventos e envolver as agências governamentais e os processos de lei na busca de justiça dentro do processo democrático moderno. Lembrem-se de que muitas mulheres tinham medo de oferecer evidências a grupos de direitos civis pois temiam represálias contra os filhos. No entanto, quando repreendidas por outros – “Você comeu o dinheiro dos mortos... agora, o que você pode fazer por eles?” –, algumas mulheres tomaram a dianteira para nomear os assassinos que tinham conduzido a multidão. Elas testemunharam diante de grupos de direitos civis, jornalistas, da Comissão Ved Marwah (isto é, a Comissão de Inquérito da Polícia) e, em alguns casos, assinaram testemunhos para que indiciamentos fossem instituídos contra os assassinos¹⁵. Sob a pressão dessas organizações, alguns dos criminosos locais

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

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

Uma reunião estava sendo realizada na rua onde os *chamars* moravam. Os ânimos estavam exaltados e podíamos ouvir sons de discussões barulhentas. Podíamos sentir a tensão nas ruas. Havia tristeza nas ruas onde os *sikhs* viviam. Várias pessoas disseram-me, aos sussurros, que os assassinos estavam à solta – eles iriam se vingar delas por terem dado provas contra eles. Quando ia de uma casa a outra, um grupo de mulheres me puxou de lado. Outras mulheres foram orientadas a andar normalmente para que ninguém desconfiasse de nada. Disseram-me que precisavam enviar uma petição ao “mais alto oficial de Délhi” porque sabiam que suas vidas estavam em perigo. Eu disse que tentaria contatar quem eu pudesse para que seus medos fossem comunicados às autoridades responsáveis por sua proteção. Mas elas me incentivaram a agir imediatamente, pois não havia tempo para atrasos. “Você escreve em inglês o que dizemos e, em seguida, ajeita alguma coisa para nós, para que possamos encontrar o funcionário mais importante imediatamente”. Eu disse que era uma professora sem muito poder na universidade e que seria dispensada sem a menor cerimônia se eu tentasse alcançar o “mais alto funcionário”. Elas rejeitaram todos os meus argumentos¹⁶.

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

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

policial e tive a impressão de que o secretário adjunto esperava que eu sacasse uma arma ou algo parecido¹⁷. Dessa vez fui recebida com grande cortesia. A mudança de postura foi bastante misteriosa. O secretário-chefe concordou em ver as mulheres e examinar sua petição.

Na manhã seguinte, vi que oito mulheres tinham se apresentado como representantes da colônia. Realizamos uma reunião no gramado do escritório do secretário-chefe. Pedi a elas que apresentassem seu caso de maneira convincente, que falassem uma de cada vez e que evitassem discussões sobre a distribuição de socorros e acusações mútuas sobre o fracasso em salvar uma ou outra pessoa¹⁸. Elas, por sua vez, queriam conhecer sinônimos educados para palavras como “cagar” e “viúva”, que precisavam usar sem chocar a sensibilidade do secretário-chefe por seu discurso grosseiro¹⁹. O secretário-chefe as recebeu com gentileza. As mulheres colocaram três pontos. Em primeiro lugar, com a libertação dos líderes dos desordeiros, suas vidas não estavam mais a salvo. Mesmo se houvesse presença policial em sua rua, não se podia esperar que a polícia fosse para todos os lugares com elas. Por exemplo, quando iam para os banheiros, que ficavam nas ruas, podiam ser abordadas pelos assassinos e estupradas ou mortas. Por isso, era imperativo que elas recebessem moradias em outras áreas. Em segundo lugar, o governo tinha planos para reabilitá-las, ensinando-lhes habilidades como tricotar e costurar, mas elas eram ferreiras e sabiam como forjar a maioria das coisas caso tivessem a sua disposição *bhattis* (bigornas) fora de suas casas. Portanto, elas não queriam apartamentos em edifícios com vários andares, onde sabiam que as

17. Devo confessar que seria mais honesto dizer que fui expulsa sem nenhuma cerimônia, mas, quando comecei a escrever sobre essas questões, fiquei apreensiva em dizer coisas muito diretas sobre a burocracia. Eu conservei essas primeiras descrições.

18. Eu sabia, por experiência, como era difícil ter uma discussão em grupo na qual os participantes não irrompessem em amargas acusações uns contra os outros.

19. Como a maioria das outras línguas, o hindí também usa circunlocuções para funções corporais, como defecar e urinar. As mulheres queriam saber o que eram essas circunlocuções. Um dos pontos para os quais elas desejavam chamar a atenção em sua petição eram os perigos que enfrentavam quando saíam para realizar essas funções, seja nos campos ou nos banheiros públicos, onde muitos dos homens haviam sido assassinados. O termo polido para “viúva” em hindí é *vidhava* e em punjabi *beva*, mas na comunidade a palavra mais frequentemente usada era *randi*, que pode se referir tanto a uma viúva quanto a uma prostituta. O termo nunca é usado em formas educadas de fala entre as castas superiores. O discurso das castas inferiores, como os *siglikars*, é frequentemente marcado pelo uso de tais palavras tabus. Eu claramente apareci a elas como alguém que poderia fazer a mediação entre seu mundo e o exterior, definido por classe, gênero e cultura.

viúvas de outras áreas estavam sendo acomodadas; elas queriam ter terras abertas onde pudessem morar em seus barracos e começar a produzir mercadorias para vendê-las. Em terceiro lugar, qualquer política que separasse as viúvas do resto da comunidade não apenas criaria problemas de segurança, mas também colocaria em risco sua vida econômica, pois dependiam dos homens para levarem e venderem os produtos que produziam. Sua petição foi aceita, e o secretário-chefe prometeu fazer o que pudesse para aliviar seu sofrimento. Na saída, uma das mulheres de repente começou a chorar da maneira tradicional e bater em sua testa repetidamente, dizendo: dizia-se que o *sarkar* (governo) é nossa mãe e pai – então, por que todos vocês falharam em nos proteger? Ela foi gentilmente levada para fora pelas outras mulheres. Apesar de suas demandas não terem sido por fim atendidas²⁰, as mulheres haviam comprovado sua capacidade de se reorientarem para a sua realidade nos termos do mundo exterior, um mundo do qual haviam sido relativamente ignorantes havia apenas alguns meses.

A CRIANÇA

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

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

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

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

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

Pareceu-me que naquele período, quando me envolvi com as crianças, eu estava constantemente em meio a discussões de caráter bastante abstrato. Os partidos políticos, o primeiro-ministro, os bandidos pertenciam a seus mundos, ou eles estavam apenas brincando de ser mãe, ou sendo um chefão local?²³ Por exemplo, um dia enquanto estávamos na van, Avatar apontou animadamente para o símbolo de uma mão pintada em uma parede. Ele então olhou para mim com expectativa. “Isso é uma mão”, eu disse, e ele assentiu encorajadoramente. “É um símbolo do Partido do Congresso”, declarei, pois a palavra de ordem que acompanha a mão pedia para você votar no Congresso. Sua cabeça moveu-se de um lado para o outro em veemente negação. “Não é um símbolo do Partido do Congresso?”, perguntei. Ele então me mostrou a palma da mão e apontou para a parede, que já havia desaparecido da nossa vista. “Você vai me dizer o que essa mão significava?” Sim, ele assentiu. Então ele passou usar de mímica para representar um episódio da vida de Guru Nanak, o fundador do sikhismo. Uma mão trouxe uma pedra em direção à sua cabeça. Em seguida, ele imitou a vinda de um raio de luz de uma das mãos com os dedos da outra mão dançando e fazendo padrões enquanto os raios paravam a pedra em sua trajetória. Então, sua mão direita foi erguida no tradicional gesto de proteção, no qual divindades benevolentes são iconicamente representadas. Por um momento ele foi a representação icônica do Guru Nanak. Ele levantou a mão novamente e apontou para a parede onde havia visto a mão pela primeira vez. Agora ele ia me contar a história da mão do Congresso. Um olhar cruel e assassino apareceu em seu rosto. Ambas as mãos se tornaram um turbilhão de movimentos – matando, encharcando as pessoas de gasolina e queimando-as vivas. As mãos e o rosto eram novamente um diálogo de gestos em que as mãos representavam os atos de matar, enquanto o rosto representava as expressões e a dor dos moribundos. No final dessa performance, Avatar nos mostrou a auspiciosa mão do Guru Nanak e gesticulou protetoramente; então ele mudou para a mão do Partido do Congresso e imitou as brutalidades a que aquela mão os sujeitou. Possivelmente, Avatar tinha ouvido alguns fragmentos desse discurso no *gurudwara*, mas eu não havia escutado nenhum adulto reunir uma história de contrastes como essa.

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

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

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

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

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

Mais tarde, outro dia, esse amigo me disse:

“Você tem um videocassete?”

“Não”.

“Um aparelho de televisão?”

“Sim, um pequeno”.

“Você quer um videocassete?”

“Não”.

“Uma TV em cores maior?”

“Não, não, não... por favor, não”.

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

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

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

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

Revisitando o Trauma, o Testemunho e a Comunidade Política

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

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

nesse protocolo no discurso oficial, na redação acadêmica e até mesmo no testemunho individual¹.

O cientista político Paul Brass argumenta que nem “tumulto”, nem “pogrom” capturam efetivamente a dinâmica das ocorrências mais violentas envolvendo grandes multidões². Embora se pressuponha, diz ele, que os tumultos sejam atos espontâneos de violência em resposta a um evento provocativo dirigido contra um grupo étnico, religioso ou linguístico, e os *pogroms* eventos organizados de violência perpetrados por agências do Estado, os limites entre eles são cada vez mais borrados. Nomear a violência não reflete apenas as lutas semânticas – reflete o ponto em que o corpo da linguagem se torna indistinguível do mundo; o ato de nomear constitui uma enunciação performativa.

Podemos ver as enormes implicações desses termos até mesmo nas formas de antecipação. Por exemplo, na esteira da recente violência (março de 2002) contra a minoria muçulmana em Gujarat, na Índia, o primeiro-ministro da época, Atal Bihari Vajpayee, teria advertido a oposição no Parlamento de que eles não deveriam usar a palavra *genocídio* para descrever a violência. “Vocês não devem esquecer”, disse ele, “de que o uso de tais expressões traz um olhar ruim ao país e poderia ser usado contra a Índia em plataformas internacionais”³. Por outro lado, um grupo de ativistas legais na Índia estava empenhado em formar estratégias legais para ver se, com base nos argumentos desenvolvidos nos tribunais internacionais sobre os casos de Ruanda e da ex-Iugoslávia, era possível argumentar em tribunais indianos que, embora a Constituição indiana não nomeie genocídio, tal crime poderia ser lido na Constituição – donde os autores da violência deveriam ser julgados por tal crime. Outros têm tentado diferentes estratégias jurídicas, e, embora os resultados estejam ainda para se tornarem visíveis diante da grande intimidação enfrentada pelos sobreviventes, fica claro que a luta pela nomeação reflete sérias lutas políticas e legais. Permitam-me refletir sobre essas questões, recapitulando as experiências nas quais baseio minhas observações.

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

belecidas do que constitui a violência coletiva. Não porque os estudos acadêmicos estivessem em falta antes, mas porque a relação entre a produção de conhecimento e as necessidades imediatas foi articulada de forma significativa para salvar o projeto democrático na Índia em 1984. Os relatórios preparados por organizações de direitos civis, tais como a União dos Povos pelos Direitos Democráticos (PUDR) e a União dos Povos pelas Liberdades Civis (PUCL), foram particularmente importantes em seu impacto na opinião popular⁴. Embora as formas de ação desenvolvidas tenham sido importantes para expandir as formas de mobilização, isto teve alguma implicação para a nossa compreensão do que constitui etnografia?

Pensando em retrospectiva, minha própria compreensão de como fazer uma etnografia do Estado se desenvolveu de maneiras inteiramente inesperadas. Isso porque, como membros da Equipe de Socorro e Reabilitação da Universidade de Délhi, que era apoiada pelo *The Indian Express*, não obstante em outros aspectos este tivesse uma posição muito ambígua, tínhamos de operar dentro das fissuras e vácuos que pudéssemos encontrar no Estado para poder reunir recursos suficientes para realizar nosso trabalho nas localidades afetadas. Nesse sentido, ficou claro que, mesmo que muitos agentes do Estado estivessem eles próprios empenhados em violar a lei, ainda era possível usar certos recursos do Estado, pois normas de secularismo e democracia haviam sido internalizadas por muitos atores do sistema. Eu também me encontrei refletindo por anos, depois, sobre o que significava para o conhecimento antropológico reagir ao sofrimento – um ponto entretido à manufatura deste livro. Em ambas as questões, o assunto não permitia que as atividades fossem claramente separadas, de modo que correspondessem a uma divisão entre trabalho acadêmico e ativista, como Scheper-Hughes conceitua a questão⁵ – mas, sim, que a forma de fazer antropologia em si fosse moldada pelas necessidades de imediaticidade ou ativismo.

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

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

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

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

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

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

famílias afetadas que não foram transferidas para campos de socorro⁶. Ele chegou conosco em um caminhão, acompanhado por seis policiais da Força de Reserva que estavam de uniforme, e estabelecemos procedimentos apropriados para identificar as famílias afetadas e obter rações para elas enquanto os policiais das delegacias locais observavam⁷. Desse modo, quando subsequentemente fizemos outros tipos de trabalho na localidade, os policiais locais e muitos dos perpetradores não conseguiram decifrar nossa posição social. Faríamos parte de uma máquina oficial aprovada ou parte de algum tipo de oposição? Talvez pudéssemos trabalhar e nos movimentar na localidade porque não estava claro para ninguém que riscos estaríamos implicados em nos atacar. A dissimulação de nossa posição, inserida na incerteza das relações na localidade, constituía as próprias condições de possibilidade tanto do trabalho de reabilitação como do trabalho de coleta de evidências.

Tomemos outro exemplo: a mediação de um alto funcionário do Ministério do Interior resultou na obtenção de uma presença policial na localidade com pessoal de outros distritos policiais. Isso garantiu nossa segurança enquanto trabalhávamos na distribuição de compensação; protegeu-nos da intimidação por parte dos perpetradores locais; permitiu-nos reconstruir as casas das vítimas; e permitiu a liberdade de movimento dentro de certos microespaços definidos, sobre os quais esses policiais selecionados eram capazes de manter vigilância.

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

6. Aproveito esta oportunidade para registrar, mais uma vez, minha gratidão a C. R. Rajgopalan, cuja morte lamentamos e cuja vida e obra foram testemunho da coragem e resiliência que muitos servidores públicos demonstraram naquela época.
7. Apesar da imagem de vítimas inocentes em que as pessoas têm um interesse, aqueles que trabalham com os processos reais de reabilitação após algum tipo de desastre coletivo, especialmente relacionado à violência, estão plenamente conscientes da forma como as redes locais se desenvolvem para desviar recursos em uma direção ou outra. Mesmo a distribuição de rações poderia levar, entre os sobreviventes, a grandes brigas sobre quem seria merecedor de alívio. Por outro lado, os tipos de suprimentos que acabam em campos de refugiados após um desastre refletem toda uma trajetória de como a “caridade” é percebida em um mundo globalizado. Um exemplo recente foi um representante de uma firma de consultoria global que distribuiu, em campos de refugiados, brinquedos de conhecidas figuras americanas de ficção que portavam armas para crianças que tinham acabado de testemunhar seus pais ou outros parentes próximos serem queimados ou espancados até a morte nos tumultos de Gujarat. Para uma análise delicada das nuances de como a trajetória de alívio interage com a trajetória da violência, cf. Mehta e Chatterji, “Boundaries, Names, Alterities”.

que pudessem ajudar nos processos legais e nos processos de reabilitação, por um lado, e a compreensão mais ampla das maneiras complexas pelas quais as questões de agência e responsabilidade moral estavam implicadas, por outro. Essa é a questão enfrentada pelos antropólogos, pois eles estão profissionalmente comprometidos com um complexo entendimento do contexto local e ainda precisam trazer certos valores que se ligam aos acontecimentos que testemunham e registram⁸. Essa questão traz sérias implicações para o papel público que a antropologia pode desempenhar: os conflitos em torno disso são interessantes de serem analisados ao pensar sobre essa questão. Eles levantam a questão de como nós, como antropólogos, habitamos o mundo em relação a eventos contemporâneos que provocam fortes preocupações éticas – para os quais, entretanto, trazemos certa ambiguidade em razão de nosso compromisso em compreender o contexto local que situa as ações de maneiras que podem parecer incompreensíveis do lado de fora.

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

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

Em 2002, similarmente, Barkha Dutt e Rajdeep Sardesai (da NDTV) expuseram as mentiras do governo estadual cobrindo os tumultos, transmitindo pela televisão os tumultos e os saques, enfrentando, assim, enormes riscos para suas vi-

8. Entre os antropólogos, é Arthur Kleinman quem tem lutado conceitual e eticamente ao longo de seu trabalho com esse conjunto de questões, mais particularmente em suas palestras sobre Tanner. Cf. A. Kleinman, "Where Our World Is Taking Us: Remaking Moral Experience in the New Era".

das no processo⁹. Em 1984 eu trouxe as duas jovens filhas de Shanti (cujo marido e três filhos foram queimados vivos nos tumultos e que posteriormente cometeu suicídio) para viver comigo até que pudéssemos organizar as coisas de outro modo para elas. Sua filha mais nova se comunicava apenas com meu filho mais novo (Sanmay), que tinha pouco mais de quatro anos de idade. Li recentemente um relato do amigo de infância de Sanmay, Bhrigu, sobre um trabalho notável que ele fez com crianças em um acampamento para sobreviventes na área de Aman Chowk, em Ahmadabad¹⁰. Imagino que muitos dos jovens que participaram dos tumultos em março em Gujarat também eram crianças em 1984. É como se as várias divisões nas formas de participação na política na Índia – uma no lado da violência e outra no lado de confrontar essa violência – acontecessem por meio de tais iniciações pelo fogo. A antropologia tem algum papel importante a desempenhar nessa cena, para além de se doar a projetos maiores, através dos quais os depoimentos para acusações legais são reunidos, o trabalho de reabilitação é realizado, e as vítimas e sobreviventes recebem algum socorro? É mesmo importante que haja fronteiras entre disciplinas ou entre profissões, ou entre ativismo e vida acadêmica?

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

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

9. Por exemplo, Barkha Dutt descreveu como depois de entrevistar o ministro-chefe de Gujarat em sua residência, onde ele afirmou com segurança que a situação em Gujarat era então normal, sua assessoria foi atacada por uma multidão a apenas um quilômetro de distância dali. B. Dutt, "The Invisible Women", em *Lest We Forget*.

10. B. Singh, "My Work in Amman Chowk", *Seminar, Special Issue on Securing South Asia*, vol. 517, 2002.

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

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

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

A VÍTIMA, O TESTEMUNHO E AS COMUNIDADES DO RESSENTIMENTO

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

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

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

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

Mbembe refere-se às descrições fatídicas da África como um território de Estados falidos, guerras e novas epidemias, e aponta a teoria social atual como instância completamente perdida na conceituação dessas crises. Minha preocupação

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

12. A. Mbembe, “African Modes of Self-Writing”, *Public Culture: Special Issue on New Imaginaries*, vol. 14, n. 2, 2002.

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

A primeira questão que deve ser identificada diz respeito ao *status* do sofrimento na história – as várias maneiras pelas quais as forças históricas infligem danos psíquicos aos corpos coletivos e os modos pelos quais a violência molda a subjetividade. É aqui que uma comparação com outras experiências históricas foi considerada apropriada. O Holocausto judeu fornece uma experiência comparativa. De fato, o Holocausto, a escravidão e o *apartheid* representam formas de sofrimento originário. Todos eles são caracterizados por uma expropriação do eu por forças inomináveis. [...] *De fato, no seu fundamento último, os três eventos testemunham contra a própria vida. [...] Daí a pergunta: Como a vida pode ser redimida, isto é, resgatada dessa operação incessante do negativo?*¹³

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

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

mente de nenhuma lembrança africana da escravidão, que, na melhor das hipóteses, é experimentada como uma ferida cujo significado pertence ao domínio do inconsciente, mais no reino da bruxaria do que no da história¹⁴.

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

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

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

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

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

com uma suspeita de que as noções de Mbembe do passado estão localizadas numa concepção linear do tempo, uma vez que ele parece recusar a possibilidade de alguém poder ocupar o espaço de devastação tornando-o próprio não por um gesto de fuga, mas ocupando-o como presente em um gesto de luto. Se escrever o *self* refere-se à construção de uma comunidade futura, então seu significado, tanto no sentido literal como no sentido figurado, é deixado inexplorado¹⁵.

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

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

E mais adiante,

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

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

A figura da vida novamente aparece, mas dessa vez ela está hipotecada na tentativa de “escrever” o *self* mediante práticas de guerra e crueldade¹⁶. No início deste ensaio, chamei a atenção para a preocupação com o modo “como a vida pode ser redimida, isto é, resgatada dessa operação incessante do negativo” – mas, além de uma referência à “espessura” do presente africano e à estilização da conduta e da vida, não temos nenhuma análise de como a figura da vida deve ser diferenciada dos projetos condenados de recuperação de identidade.

Não é minha intenção levar mais adiante meu debate com Mbembe no registro no qual ele optou escrever, porque não tenho clareza sobre o projeto de escrever o *self* africano e especialmente por causa da evocação anterior de Mbembe da escrita como um projeto alucinatório¹⁷. Não obstante, estou muito interessada em sua pergunta sobre como alguém abordaria a violência que é vista como testemunha contra a própria vida (em vez de, digamos, contra um tipo particular de identidade). Existem outros caminhos em que a autocriação possa ocorrer, ocupando o mesmo lugar de devastação uma vez mais, aceitando os sinais de ferimentos e transformando-os em maneiras de se tornarem sujeitos? Em vez do registro do pronunciamento profético, permitam-me voltar ao registro do cotidiano por meio do qual se pode tentar redimir a vida. O que é aceitar esse desafio, escrevendo dentro do gênero de investigação antropológica? Simplesmente tomo isso como uma oportunidade para expor a maneira diferente pela qual vejo as questões que estão em jogo no projeto da antropologia em relação à violência e ao sofrimento. Como espero mostrar, não é que os fantasmas se encontrem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Até agora, a partir da oposição entre a experiência de violência como vítima/sobrevivente e a do sujeito, foi a capacidade de reciclar os símbolos e gêneros do luto que as tornaram ativas no domínio altamente disputado da política. Isso deu às mulheres e a nós (em sua companhia) a capacidade de envolver um público mais amplo no significado dessa violência. Antropólogos foram acusados de tornar o social tão complexo que o tornaram inútil a qualquer propósito político.

Contudo, na minha experiência, os antropólogos podem ser mais eficazes precisamente quando são capazes de expressar o significado de um evento em termos de sua localização no cotidiano, assumindo que a ação social não é simplesmente uma materialização direta dos roteiros culturais, mas carrega os traços do modo como esses símbolos compartilhados operam. Não tenho dúvida de que Mbembe está certo ao afirmar que a transformação da guerra em muitos países africanos tornou-a concomitante ao próprio social, em vez de algo dele separado. No entanto, sua descrição tem um caráter unitário: nada se rompe nesse fluxo suave do momento de se moldar na crueldade, porque não há temporalidade nessa

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

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

[o] espaço social ocupado por populações laceradas pode permitir que as histórias quebrem códigos culturais rotineiros para expressar um contradiscurso que ataca e talvez até enfraqueça o significado dado pelas coisas como elas são. A partir dessas experiências desesperadas e derrotadas, podem surgir histórias que exigem e, às vezes, provocam mudanças que alteram completamente o lugar-comum – tanto no nível da experiência coletiva quanto no nível da subjetividade individual¹⁸.

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

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

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

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

A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Em “A ciência como vocação”, Max Weber definiu o tipo de ética que marca a busca da ciência como a ética da responsabilidade¹⁹. Mas a questão da responsabilidade em relação à antropologia não é fácil de definir em termos do contraste entre fazer e dizer. No fórum da *Current Anthropology* sobre a antropologia em público, Charles Hale colocou a questão da seguinte maneira: “Devemos encontrar nosso caminho entre relatos altamente carregados dos acontecimentos produzindo versões nossas inevitavelmente parciais e situadas. Por outro lado, ao optar por não mergulhar nessa história recente, corremos o risco de cumplicidade com interesses poderosos que são bem servidos pela amnésia oficial”²⁰. Hale vai ao ponto ao dizer que expor as mentiras oficiais é tanto um ato de dizer quanto um ato de fazer.

Em momentos heroicos em que o antropólogo tem recursos para expor as mentiras oficiais, o imperativo ético parece mais claro do que quando se segue a trajetória do que acontece com as vítimas ou perpetradores ao longo do tempo. Não me refiro apenas à transformação de quando as vítimas se tornam assassinas, como Mahmood Mamdani argumentou em seu recente livro²¹, mas quando a violência está tão entranhada no tecido social que se torna indistinguível dele. Referi-me anteriormente ao argumento de Mbembe de que as guerras na África se tornaram parte da vida cotidiana, mas hesitava em aceitar sua formulação de que esse era o resultado do passado que não é dominado e, portanto, vem assombrar os vivos.

19. M. Weber, “Science as Vocation”, em *From Max Weber*.

20. C. Hale, “A Forum on Anthropology in Public: Consciousness, Violence and Politics of Memory in Guatemala”, *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5, 1997.

21. M. Mamdani, *When Victims Become Killers*.

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

Há uma interessante ideia oferecida por Diane Nelson a esse respeito em alguns de seus recentes trabalhos sobre a Guatemala quando ela pergunta como é que o mesmo Estado que foi experimentado como agente de massacres e política de terra arrasada poderia agora ser visto como o objeto do desejo²². O Estado, argumenta ela, passa a ser entendido como ambivalente, enganador, desejável, enganoso e perigoso. Assim, virando de cabeça para baixo a imagem estereotipada do mimetismo mascarado do Estado por engenhosos nativos de duas caras, a etnografia do Estado de Nelson coloca-o em uma trajetória altamente móvel, na qual é ao mesmo tempo temido e desejado. Depois de vinte anos do pior da política de contrainsurgência, o trabalho do tempo parece obliterar as divisões estritas entre o Estado como opressor e o povo como oprimido.

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

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

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

pública a verdade do passado recente – atribuindo responsabilidade aos funcionários do Estado por atos específicos e, em alguns casos, exigindo retribuição – aparece aqui como precondição inelutável para qualquer futuro democrático. As narrativas mestras do Iluminismo não parecem particularmente repressivas aqui, e o conceito de verdade não é fluido ou instável – pelo contrário! A verdade é que tal general ordenou a tortura e assassinato daquele líder sindical, e tal coronel liderou o massacre daquela aldeia. Tornar públicas essas verdades é um projeto iluminista exemplar da política modernista, e a crítica a ela nesses contextos poderia servir apenas para auxiliar os poderes mistificadores e repressivos do regime sob ataque²³.

Diferentemente da nostalgia por um espaço público marcado pela clara separação entre perpetradores e vítimas, os estudos mais próximos das comissões da verdade mostraram o quanto a noção de testemunho excluía outros modelos de testemunho e memória²⁴. Assim, as práticas de dizer a verdade podem surgir não como o projeto iluminista exemplar, com ênfase na Verdade com v maiúsculo, mas simplesmente como uma maneira de comunidades locais presas entre a violência do Estado e a da guerrilha criarem um espaço público para si mesmas. Se o compromisso com a racionalidade iluminista é a condição para construir democracias em sociedades mergulhadas em guerras de longo prazo e operações de insurreição/contrainsurgência, então estamos, na verdade, negando as tentativas de construção das democracias nos confusos mundos em que transformações desse tipo estão ocorrendo.

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

23. M. Hardt e A. Negri, *Empire*, pp. 155-156.

24. F. Ross, *Speech and Silence: Women's Testimony in the Truth and Reconciliation Commission*.

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

Manjit me ensinou que, embora a violência que vivia dentro do universo de parentesco fosse pronunciável, outras formas de violência, como a dos tumultos da Partição, eram tais que qualquer asserção sobre a cultura se tornava impossível. Ela me ensinou que alguém poderia proferir palavras para descrevê-la, mas “era como se o contato de uma pessoa com essas palavras e consequentemente com a própria vida tivesse sido queimado ou entorpecido”. Manjit também me ensinou que há profunda energia moral na recusa de representar certas violações do corpo humano.

Ao permitir que sua dor acontecesse comigo, ela me ensinou que redimir a vida das violações a que tinha sido submetida significava um gesto vitalício de envolvimento com o conhecimento venenoso; ao digerir esse veneno nos atos de dar atenção ao ordinário, ela tinha sido capaz de me ensinar como respeitar as fronteiras entre dizer e mostrar. É assim que vejo o papel público da antropologia: agindo sobre o duplo registro em que oferecemos evidências que contradizem a amnésia oficial e os atos sistemáticos de fazer desaparecer as evidências, mas também testemunhando a descida ao cotidiano por meio do qual as vítimas e os sobreviventes afirmam a possibilidade da vida removendo-a da circulação de palavras que se tornaram selvagens – dando um lar às palavras, por assim dizer. Meu sentimento de dívida com o trabalho de Cavell nesses temas vem da confiança de que, mesmo que Manjit não tenha proferido nada que reconheçamos como filosófico no tipo de ambiente em que a filosofia é feita, o trabalho de Cavell nos mostra que não há distância real entre os exercícios espirituais que ela realiza em seu mundo e os exercícios espirituais que podemos ver em cada palavra que ele já escreveu. Manter esses tipos de palavras juntos e sentir a conexão dessas vidas têm sido meu modo antropológico de devoção ao mundo.

Agradecimentos

São muitas as minhas dívidas para com vários amigos, colegas e estudantes por sua generosidade em compartilhar ideias, oferecer críticas e ajudar a reformular questões, e eu de bom grado as carrego comigo onde quer que eu vá. Em Délhi, as intensas conversas com Rita Brara, Roma Chatterji e Deepak Mehta foram inspiradoras para mim por mais de duas décadas. Yasmin Arif, Pratiksha Baxi, Asha Singh e Mani Shekhar Singh compartilharam trabalho e reflexões; Pratiksha foi especialmente diligente em instigar-me a ler livros e documentos importantes que, de outro modo, eu poderia ter perdido. A todos sou muito grata.

Meus colegas da Johns Hopkins University propiciaram-me um ambiente rico e intelectualmente envolvente. Agradeço especialmente a Naveeda Khan, Deborah Poole e Pamela Reynolds pela leitura de partes do manuscrito e seus comentários incisivos. William Connolly, Hent de Vries, Jonathan Goldberg, Ali Khan, Lori Leonard, Paola Marrati e Michael Moon ofereceram-me uma educação em literaturas que, de outra forma, estariam para além de minhas capacidades. Agradeço-lhes por sua generosidade. Meus alunos de pós-graduação foram uma fonte de grande alegria em minha vida acadêmica. Aprendi muito com as discussões dentro e fora da sala de aula. Bhrigupati Singh, Sylvain Perdigon e Aaron Goodfellow colocaram padrões elevadíssimos para o meu livro – espero que não os tenha desapontado.

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

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

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

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

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

Meu amor ao cotidiano vem da minha família – a Ranen, Saumya, Christiana, Jishnu, Carolina, Sanmay, Jennifer, Nayan e Lucas; e à memória de Iota e também a de Dev Bhaiya, devo minha existência, minha obsessão com parentesco e meu especial pedido de desculpas.

Nos escritos de Stanley Cavell, encontrei uma amizade filosófica que deu apoio a meu pensamento em campos que me eram bastante pedregosos. Ofereço-lhe minha gratidão. E, por suas bênçãos, agradeço de todo o coração, mãe.

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

ceiving the New World Order, ed. Faye Ginsburg e Rayna Rapp (Berkeley, University of California Press, 1995), © 1995 The Regents of the University of California. O Capítulo 3 apareceu como “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain” [Linguagem e Corpo: Transações na Construção da Dor] em *Social Suffering*, ed. Arthur Kleinman, Veena Das e Margaret Lock (Berkeley, University of California Press, 1997), © 1997 The Regents of the University of California. O Capítulo 4 apareceu como “The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity” [O Ato de Testemunhar: Violência, Conhecimento Venenoso e Subjetividade] em *Violence and Subjectivity*, ed. Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele e Pamela Reynolds (Berkeley, University of California Press, 2000), © 2000 The Regents of the University of California. O Capítulo 5 apareceu como “Violence and the Work of Time” [Violência e o Trabalho do Tempo] em *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, ed. Anthony P. Cohen (Londres, Routledge, 2000). O Capítulo 7 apareceu como “Crisis and Representation: Rumor and the Circulation of Hate” [Crise e Representação: Rumor e Circulação do Ódio] em *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, ed. Michael Roth e Charles G. Salas (Los Angeles, Getty Research Institute, 2001). O Capítulo 8 apareceu como “Spatialization of Violence: A ‘Communal Riot’ in Delhi” [Espacialização da Violência: Um “Tumulto Comunal” em Délhi] em *Unraveling the Nation: Sectarian Conflict e India’s Secular Identity*, ed. Kaushik Basu e Sanjay Subrahmanyam (Nova Délhi, Penguin Books, 1996). O Capítulo 9 apareceu como “The Signature of the State: The Paradox of Illegibility” [A Assinatura do Estado: O Paradoxo da Ilegibilidade] em *Anthropology in the Margins of the State*, ed. Veena Das e Deborah Poole (Santa Fé, NM, SAR Press, 2004), direitos autorais © 2004 da School of American Research, Santa Fé, Novo México. O Capítulo 10 apareceu como “Our Work to Cry: Your Work to Listen” [Nosso Trabalho para Chorar: Seu Trabalho para Escutar] em *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, ed. Veena Das (Délhi, Oxford University Press, 1990). O Capítulo 11 apareceu como “Trauma and Testimony: Implications for Political Community” [Trauma e Testemunho: Implicações para a Comunidade Política], *Anthropological Theory* 3, n. 3 (2003), pp. 293-307.

Veena Das, outubro de 2005

Referências Bibliográficas

- ABBAS, Khwaja Ahmad. "Prastavna". In: SAGAR, Ramanad. *Aur Insan Mar Gaya*. Délhi, Rajkamal Prakashan, 1977.
- ABU-LUGHOD, Lila. "Islam and the Gendered Discourse of Death". *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2, 1993, pp. 187-205.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Nova York, Zone Books, 1999.
- _____. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. D. Heller Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- ALEXIOU, Margaret. "Reappropriating Greek Sacrifice: Homo Recans or Anthropos Thysiazon?". *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 8, 1990, pp. 97-123.
- "ALL-PARTY Panel on Gujarat Riots". *The Statesman*, 17 mar. 2002.
- AMIN, Shahid. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley, University of California Press, 1995.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1983.
- APPADURAI, Arjun. "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics". *Public Culture*, Durham, Duke University Press, vol. 14, n. 1, 2002, pp. 21-47. Disponível em: <<https://read.dukeupress.edu/public-culture/article-abstract/14/1/21/31653/Deep-Democracy-Urban-Governmentality-and-the>>. Acesso em: 6 ago. 2019.
- _____. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis, University of Minnesota Press, 1996.
- ARIF, Yasmin. "The Delhi Carnage of 1984: The After-life of Violence and Loss". *Domains: The Journals of the International Centre for Ethnic Studies*, vol. 3, 2007, pp. 14-37.

- AUSTIN, John. "A Plea for Excuses". In: URMSOM, J. M. & WARNOCK, G. J. (eds.). *Philosophical Papers*. 3 ed., Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-205.
- _____. *How to Do Things with Words?*. Orig. J. O. Urmson e M. Sbisá. Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- AXEL, Brian Keith. *Nation's Tortured Body: Violence, Representation and the Formation of a Sikh "Diaspora"*. Durham, Duke University Press, 2001.
- BACHELARD, G. *La Psychoanalyse du feu*. Paris, Gallimard, 1949.
- BACHETTA, Paola. *La construction des identités dans les discours nationalistes hindus (1939-1992): le Rahstriya Swayamsevak Sangh et la Rashtriya Sevika Samiti*. Lille, ANRT, Université de Lille III, 1996.
- BASU, Sankari Prasad. *Swadeshi Movement in Bengal and Freedom Struggle of India*. Calcutá, Papiro, 2004.
- BAXI, Pratiksha. "Adjudicating the Riot: Communal Violence, Crowds and Public Tranquility in India". *Domains*, ed. Deepak Mehta, vol. 3, 2007, pp. 70-105.
- BEARN, George C. F. *Waking to Wonder: Wittgenstein's Existential Investigations*. Albany, New York University Press, 1997.
- BEDI, Rajinder Singh. *Ek Chadar Maili Si*. Délhi, Rajkamal Prakashan Group, 1969.
- BENJAMIN, Walter. "Critique of Violence". In: DEMETZ, Peter (ed.). *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Trad. Edmund Jephcott. Nova York, Harvey Brace Jovanovitch, 1986, pp. 277-301.
- BENNETT, Lynn. *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. Nova York, Columbia University, 1983.
- BERGSON, Henri. *Duration and Simultaneity*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- BHABHA, Homi K. "By Bread Alone: Signs of Violence in the Mid-nineteenth Century". In: _____. *Location of Culture*. Londres, Routledge, 1994, pp. 198-212.
- BHALLA, Alok. *Stories about the Partition of India*. Délhi, Indus Publications, 1994, vols. 1-3.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- BRASS, Paul. "Introduction: Discourses of Ethnicity, Communalism, and Violence". In: _____. *Riots and Pogroms*. Londres, Macmillan, 1996, pp. 1-56.
- BRIGGS, Charles L. "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, pp. 929-957.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Ed. Adam Philips. Londres, Oxford University Press, 1990.
- BUTALIA, Urvashi. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. Durham, Duke University Press, 1998.
- _____. "Community, State and Gender". *Economic and Political Weekly, Review of Women's Studies*, vol. 17, 1993, WS12-WS24.
- BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Stanford University Press, 1997.
- CARSTEN, Janet. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- CATON, Steven. *Yemen Chronicles: An Anthropology of War and Mediation*. Nova York, Hill & Wang, 2005.
- CAVELL, Stanley. *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- _____. "Something out of the Ordinary". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 71, n. 2, nov. 1997.
- _____. "Comments on Veena Das's Essay 'Language and Body: Transactions in the Construction of Pain'". In: KLEINMAN, ARTHUR; DAS, VEENA & LOCK, MARGARET (eds.). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 93-99.
- _____. *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of an Unknown Woman*. Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- _____. *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Oxford, Basil Blackwell, 1995.
- _____. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- _____. "Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture". In: _____. *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago, Chicago University Press, 1988.
- _____. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- _____. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- _____. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Nova York, Oxford University Press, 1979, p. 177.
- CHAKRABARTY, Dipesh. "Domestic Cruelty and the Birth of the Subject". In: _____. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 117-149.
- CHAKRAVARTI, Uma & HAKSAR, Nandita. *The Delhi Riots: Three Days in the Life of a Nation*. Nova Délhi, Lancer International, 1987.
- CHANDRA, Sudhir. *The Oppressive Present: Literature and Social Consciousness in Colonial India*. Délhi, Oxford University Press, 1992.
- CHANTER, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's re-writing of the Philosophers*. Nova York, Routledge, 1995.

- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CHATTERJI, Roma. "Plans, Habitation and Slums: The Production of Community in Dharavi, Mumbai". *Contributions to Indian Sociology*, Sage Publications, vol. 39, n. 2, 2005, pp. 197-218.
- CITIZENS' COMMISSION. *Report of the Citizens' Commission: Delhi, 31 October to 4 November 1984*. Délhi, 1985.
- COHEN, Lawrence. "Holi in Banaras and the Mahaland of Modernity". *Gay and Lesbian Quarterly*, vol. 2, n. 1, 1995, pp. 399-424.
- CONNERTON, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- CORONIL, Fernando. *The Magic State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- DANFORTH, Loring. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, Princeton University Press, 1982.
- DAS, Veena. "Paternity, Sovereignty and the Argument from Nature". In: SCOTT, David & HIRSCHKIND, Charles (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 93-113.
- _____. "The Event and the Everyday: Notes on Illness, Despair and Hope". *Ciclo de palestras Wertheim*, Centro de Estudos Asiáticos, Amsterdam, out. 2003.
- _____. "Sexual Violation and the Making of the Gendered Subject". In: HASTRUP, K. & URLICH, G. (eds.). *Discrimination and Toleration*. Londres, Kluwer Law International, 2002, pp. 257-273.
- _____. "Caste". In: SMELSER, Neil J. & BALTES, Paul B. (eds.). *Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam, Elsevier, 2001, vol. 3, pp. 1529-1532.
- _____. "Narrativizing the Male and the Female in Tulasidas's Ramacharitamansa". In: SHAH, A. M.; BAVISKAR, B. S. & RAMASWAMY, E. (eds.). *Social Structure and Change: Ritual and Kinship*. Délhi, Sage Publications, 1998, vol. v, pp. 67-93.
- _____. "Wittgenstein and Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, pp. 171-195.
- _____. "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain". In: _____; KLEINMAN, Arthur & LOCK, Margaret (eds.). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 67-91.
- _____. "Review of Stories about the Partition of India". *Seminar: Special Issue on Memories of Partition*, vol. 420, 1994, pp. 56-58.
- _____. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Délhi, Oxford University Press, 1995.
- _____. "Composition of the Personal Voice: Violence and Migration". *Studies in History*, vol. 7, n. 1, 1991, pp. 65-77.
- _____. "Introduction: Communities, Riots and Survivors". In: _____, (ed.). *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Délhi, Oxford University Press, 1990, pp. 1-35.
- _____. "Our Work to Cry: Your Work to Listen". In: _____, (ed.). *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Délhi, Oxford University Press, 1990, pp. 345-399.
- _____. "The Anthropology of Violence and the Speech of Victims". *Anthropology Today*, vol. 4, n. 3, 1987, pp. 106-109.
- _____. "The Work of Mourning: Death in a Punjabi Family". In: WHITE, Merry I. & POLLOCK, Susan (eds.). *The Cultural Transition: Human Experience and Social Transformation in the Third World*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 179-210.
- _____. "Kama as Purushartha", In: MADAN, T. N. (ed.). *King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*. Délhi, Sage Publications, 1982.
- _____. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Délhi, Oxford University Press, 1977.
- _____. "Masks and Faces: An Essay on Punjab Kinship". *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1976, pp. 1-30.
- DAS, Veena & BAJWA, Ranjit Singh, "Community and Violence in Contemporary Punjab". In: VIDAL, D.; TARABOUT, G. & MEYER, E. *Violences et non-violences en Inde*. Paris, EHESS, 1994, pp. 245-259 (col. Puruśārtha, vol. 16).
- DAS, Veena & DASGUPTA, Abhijit. "Scientific and Political Representations: Cholera Vaccine in India". *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n. 8-9, 2000, pp. 633-645.
- DAS, Veena & KLEINMAN, A. "Introduction". In: DAS, Veena et al. *Remaking a World: Violence, Social suffering, and Recovery*. Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 1-31.
- DAS, Veena & NANDY, Ashis. "Violence, Victimhood and the Language of Silence". In: DAS, Veena (ed.). *The Word and the World: Fantasy, Symbol, and Record*. Délhi, Sage, 1986.
- DAYAL, John & BOSE, Ajoy. *For Reasons of State: Delhi Under Emergency*. Délhi, Ess Publications, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Pure Imminence: Essays on a Life*. Nova York, Zone Books, 2001.
- _____. *Bergsonism*. Trad. Hugh Tominsom e Barbara Habbersim. Nova York, Zone Books, 1991.
- _____. *The Logic of Sense*. Trad. Mark Lester e Charles Stivale. Nova York, Columbia University Press, 1990.
- DERRIDA, Jacques. "Signature, Event, Context". In: GRAFF, G. (ed.). *Limited Inc*. Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 1-25.
- DESJARLAIS, Robert. *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley, University of California Press, 2003.

- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Trad. Mark Sainsbury. Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- DUTT, Barkha. "The Invisible Women". In: KUMAR, Amrita & BHAUMIK, Prashun (eds.). *Lest We Forget*. Délhi, Rupa & Co., 2002, pp. 57-61.
- EGMORE, Margaret Trawick. "Internal Iconicity in Paraiyar 'Crying Songs'". In: BLACKBURN, S. H. & RAMANUJAN, A. K. (eds.). *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India*. Délhi, Oxford University Press, 1986, pp. 294-344.
- EVANS-PRITCHARD, E. "Nuer Time Reckoning". *Africa*, vol. 12, 1939, pp. 189-216.
- FEIT, Mario. *Mortality, Sexuality, and Citizenship: Reading Rousseau, Arendt and Nietzsche*. Tese de doutorado, Baltimore, Johns Hopkins University, 2003.
- FELDMAN, Allen. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- FELMAN, Shoshana. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- FERME, Mariane C. "Deterritorialized Citizenship and Resonances of the Sierra Leonean State". In: DAS, Veena & POOLE, Deborah (eds.). *Anthropology at the Margins of the State*. Oxford, School of American Research Press, 2004, pp. 81-117.
- FILMER, Sir Robert. *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- FLYNN, Thomas. "Michel Foucault and the Career of the Historical Event". In: DAUENHAEUR, Bernard (ed.). *At the Nexus of Philosophy and History*. Atenas, University of Georgia Press, 1987, pp. 178-200.
- FORTES, Meyer. *Kinship and Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- FOUCAULT, Michel. "Self-writing". In: RABINOW, Paul (ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth*. Nova York, New Press, 1994, pp. 207-223.
- _____. *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Ed. Sylvère Lotringer. Los Angeles, Semiotext(e), 1989.
- _____. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nova York, Pantheon Books, 1977.
- FREUD, Sigmund. "Reccomendations to Physicians Practising Psychoanalysis". In: _____. *Complete Psychological Works*. Trad. James Strachey. Nova York, W. W. Norton, 1976, Standard Edition, vol. 12.
- FRIEDLANDER, Eli. *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion". In: MOHANTY, J. N. (ed.). *Phenomenology and the Human Sciences*. Boston, Martinus Nijhoff, 1985, pp. 73-85.
- GALE, Richard M. *The Language of Time*. Londres, Routledge, 1968.
- _____. *The Philosophy of Time*. Nova York, Doubleday, 1967.
- GEERTZ, Clifford. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- _____. "Person, Time and Conduct in Bali". In: _____. *The Interpretation of Culture*. Nova York, Basic Books, 1973.
- GELL, Alfred. *The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Maps and Images*. Oxford, Berg, 1992.
- GHOSH, Rajashree. *The Constitution of Refugee Identity*. Dissertação de mestrado, Délhi, University of Delhi, 1991.
- GHOSH, Tapobrata. "The Form of *The Home and the World*". In: DATTA, P. K. (ed.). *Rabindra Nath Tagore, The Home and the World: A Critical Companion*. Délhi, Permanent Black, 2003, pp. 66-81.
- GILSENAN, Michael. *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- GLUCKMAN, Max. "Gossip and Scandal". *Current Anthropology*, vol. 4, n. 3, 1963, pp. 307-315.
- GODELIER, Maurice & STRATHERN, Marilyn (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GOLD, Ann G. & RAHEJA, Gloria G. (eds.). *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*. Berkeley, University of California Press, 1994.
- GOOD, Byron. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- GOODMAN, Nelson. "Twisted Tales: or Story, Study, and Symphony". *Critical Inquiry*, vol. 7, n. 1, 1980, pp. 103-119.
- _____. *The Structure of Appearance*. Boston, Reidel, 1977.
- GREWAL, J. S. & BANGA, Indu. *Punjab in Prosperity and Violence: Administration, Politics and Social Change 1947-1997*. Nova Délhi, KK Publishers/Instituto de Estudos de Punjab, Chandigarh, 1998.
- GROSS, Jan T. "Polish-Jewish Relations During the War: An Interpretation". *Archives européennes de sociologie*, vol. 28, pp. 199-214.
- GROVER, Vrinda. *Quest for Justice: 1984 Massacre of Sikh Citizens in Delhi*. Relatório não publicado, 2002.
- GUHA, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Délhi, Oxford University Press, 1983.
- GUHA, Sumit. "The Family Feud as a Political Resource in 18th Century India". In: CHATTERJEE, Indrani (ed.). *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2004, pp. 46-73.
- GUPTA, Charu. *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*. Nova York, Palgrave, 2002.
- HALE, Charles. "CA Forum on Anthropology in Public: Consciousness, Violence and Politics of Memory in Guatemala". *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5, 1997, pp. 817-838.

- HANSEN, Thomas Blom. *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- HEGEL, George W. F. *Philosophy of Fine Art*. Trad. F. P. B. Osmaston. Londres, G. Bell & Sons, 1920, vol. 2.
- HILTEBEITEL, Alf. "Draupadi's Hair". In: BIARDEAU, Madeleine (ed.). *Autour de la déesse hindoue*. Paris, EHESS, 1981, pp. 179-214 (col. Puruśārtha, vol. 5).
- _____. "Draupadi's Garments". *Indo Iranian Journal*, n. 22, 1980, pp. 97-112.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *Dead Silence: The Legacy of Human Rights Abuses in Punjab*. Nova York, 1994.
- _____. *Punjab in Crisis: Human Rights in India*. Nova York, 1991.
- ILLUSTRATED WEEKLY OF INDIA, 23 de dezembro de 1984. Disponível em: <http://www.nov1984.org/docs/Illustrated_Weekly_Dec_1984.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2019.
- ÍNDIA. *Nanavati Report*. Nova Délhi, 2005.
- _____. *Report of the Jain Aggarwal Commission of Inquiry*. Délhi, Government of India Publications, 1993.
- _____. *Report of the Kusum Lata Mittal Commission of Inquiry*. Délhi, Government of India Publications, 1990.
- _____. *Report of the Ajuha Commission of Inquiry*. Délhi, Government of India Publications, 1987.
- _____. *Report of the Justice Ranganath Misra Commission of Inquiry*. Délhi, Government of India Publications, 1986, vols. 1 e 2.
- _____. *White Paper on Punjab Agitation*. Nova Délhi, Government of India Publications, 1984.
- _____. *Shah Commission of Inquiry: Third and Final Report*. Délhi, 1978. Disponível em: <<https://archive.org/details/ShahCommissionOfInquiry3rdFinalReport/page/n1>>. Acesso em: 6 ago. 2019.
- _____. *Constituent Assembly of India (Legislative) Debates*. Nova Délhi, 1949.
- _____. *Proceedings of the Indian National Congress*. Nova Délhi, 1947.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trad. Gillian C. Gill. Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- IVEKOVIC, Rada. *Le sexe de la nation*. Paris, Non & Non/Éditions Léo Scheer, 2003.
- JACOBS, Carol. "Dusting Antigone". *Modern Language Notes*, vol. III, n. 5, 1996, pp. 890-917.
- JAUCH, Michael. "Witnessing Violence: Perspectives on Sa'adat Hasan Manto's 'Khol Do' and Rajinder Singh Bedi's 'Lajvanti'". *Annual of Urdu Studies*, vol. 13, 2003, pp. 189-202. Disponível em: <www.urdu-studies.com/pdf/13/15jaunchWitness.pdf>.
- JAY, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in 20th Century French Thought*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- JEGANATHAN, Pradeep. "Checkpoint: Anthropology, Identity and the State". In: DAS, Veena & POOLE, Deborah (eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Délhi, Oxford University Press, 2004, pp. 67-81.
- JODHKA, Surinder Singh. "Looking Back at the Khalistan Movement: Some Recent Researches on its Rise and Decline". *Weekly Economic and Political*, abr. 2001, pp. 1311-1318.
- JOSHI, Shashi. "The World of Sa'adat Hasan Manto". *Annual of Urdu Studies*, vol. 11, 2001, pp. 141-153. Disponível em: <www.urdu-studies.org.com/pdf/11/13world.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2019.
- KAKAR, Sudhir. "The Construction of a New Hindu Identity". In: BASU, Kaushik & SUBRAHMANYAM, Sanjay (eds.). *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*. Nova Délhi, Penguin Books, 1996.
- _____. *Colour of Violence: Cultural Identities, Religion and Conflict*. Délhi, Penguin Books, 1995.
- KAMRA, Sukeshi. *Bearing Witness: Partition, Independence and the End of the Raj*. Calgary, University Press of Calgary, 2002.
- KANAPATHIPILLAI, Valli. "July 1983: The Survivor's Experience". In: DAS, Veena (ed.). *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Délhi, Oxford University Press, 1990, pp. 321-345.
- KANTOROWICZ, Ernest. *The King's Two Bodies*. Princeton, Princeton University Press, 1957.
- KAPFERER, Bruce. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, Smithsonian Institution Press, 1998.
- _____. *A Celebration of Demons: Exorcism and Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Washington, Smithsonian Institution Press, 1991.
- KAPUR, Rajiv A. *Sikh Separatism: The Politics of Faith*. Délhi, Vikas Publishing House, 1986.
- KAVIRAJ, Sudipta. *The Unhappy Conscious: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Délhi, Oxford University Press, 1995.
- KELMAN, Mark. "Reasonable Evidence of Reasonableness". In: CHANDLER, J.; DAVIDSON, A. & HAROOTUNIAN, H. D. (eds.). *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion Across Disciplines*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- KHOSLA, Gopal Das. *Stern Reckoning: A Survey of the Events Leading Up to and Following the Partition of India*. Délhi, Oxford University Press, 1989.
- KLEINMAN, Arthur. "Where Our World Is Taking Us: Remaking Moral Experience in the New Era". Tanner Lectures. Stanford, Stanford University, 2000.
- _____. & KLEINMAN, Joan. "The Appeal of Experience: The Dismay of Images". In: KLEINMAN, Arthur et al. (eds.). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- KOLENDA, P. "Widowhood among 'Untouchable' Churas". In: OSTOR, Akos; FRUZZETTI, Lina & BARNET, Steve (eds.). *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*. Délhi, Oxford University Press, 1982.

- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MIT Press, 1985.
- _____. *Kritik und Krise*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- KOTHARI, Smitu & SETHI, Harsh (eds.). *Voices from a Scarred City: The Delhi Carnage in Perspective*. Délhi, Lokayan, 1985.
- KRISTEVA, Julia. "Motherhood according to Giovanni Bellini". In: _____. (ed.). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Trad. Thomas Gora, Alice Jardine e Leon S. Roudize. Nova York, Columbia University Press, 1980, pp. 237-271.
- LACAN, Jacques. "The Splendor of Antigone". In: MILLER, Jacques-Alain (ed.). *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminars of Jacques Lacan*. Book VII. Trad. Russell Grigg. Nova York, W. W. Norton, 1997, pp. 243-257.
- _____. "I've just been to the butcher's". In: MILLER, Jacques-Alain (ed.). *The Psychosis: The Seminars of Jacques Lacan*. Book III. Trad. Russell Grigg. Nova York, W. W. Norton, 1993, pp. 42-56.
- _____. "The Other and Psychosis". In: MILLER, Jacques-Alain (ed.). *The Psychosis: The Seminars of Jacques Lacan*. Book III. Trad. Russell Grigg. Nova York, W. W. Norton, 1993.
- LANGER, Lawrence. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven, Yale University Press, 1991.
- LEACH, Edmund. "Virgin Birth". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1966, pp. 39-49.
- LEFEBVRE, Henri. *Dialectical Materialism*. Trad. John Sturrock. Londres, Cape, 1968.
- LEFORT, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge, Polity Press, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Ed. Rodney Needham. Trad. J. H. Bell e J. R. von Sturmer. Londres, George Allen & Unwin, 1969.
- LIENHARDT, Peter A. "The Interpretation of Rumor". In: _____. & BEATTIE, J. H. M. (eds.). *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by his Former Colleagues*. Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 105-132.
- LIPNER, Julius. "Vande Matram: The Genesis and Power of a Song". In: *Conference on Political Hinduism*. Los Angeles, Centro para o Estudo da Religião da UCLA, maio 2005.
- LUHMANN, Niklas. *Risk: A Sociological Theory*. Trad. Rhodes Barrett. Nova York, A. de Gruyter, 1993.
- LYOTARD, Jean-François. *The Inhuman: Reflections on Time*. Trad. Geoffrey G. Benington e Rachel Bowlby. Stanford, Stanford University Press, 1991.
- MACCANNELL, J. F. *Figuring Lacan: Criticism and Cultural Unconscious*. Londres, Croomhelm, 1986.
- MAHMOOD, Cynthia Keppley. *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1996.
- MALAMUTE, Charles. *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Trad. David White. Délhi, Oxford University Press, 1996.
- MAMDANI, Mahmood. *When Victims Become Killers*. Princeton, Princeton University Press, 2002.
- MANTO, Sa'adat Hasan. *Nimrud Ki Khudai*. Délhi, Saqi Book Depot, 1990.
- _____. "Tassels". Trad. Linda Wentink. *Journal of South Asian Literature*, Asian Studies Center, Michigan State University, vol. 20, n. 2, 1985, pp. 107-112.
- MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze: Cinéma et Philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- MBEMBE, Achille. "African Modes of Self-Writing". *Public Culture: Special Issue on New Imaginaries*, vol. 14, n. 2, 2002, pp. 239-275.
- _____. *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press, 2001.
- MCTAGGART, J. E. M. "The Unreality of Time". *Mind*, 1908, pp. 457-474.
- MEHTA, Deepak. *Documents and Testimony: Violence, Witnessing and Subjectivity in Bombay Riots - 1992-1993*. Manuscrito não publicado.
- _____. & CHATTERJI, Roma. "Boundaries, Names, Alterities: A Case Study of a 'Communal Riot' in Dharavi, Bombay". In: DAS, Veena et al. *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, University of California Press, pp. 201-249.
- MEHTA, Vinod. *The Sanjay Story: From Anand Bhavan to Amethi*. Bombaim, Jaico Publications, 1978.
- MENON, Ritu & BHASIN, Kamla. *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.
- MESSICK, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in an Islamic Society*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- MITCHELL, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Visual and Verbal Interpretation*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- MOHANTY, J. "The Status of the Subject in Foucault". In: CAPUTO, John & YOUNG, Mark (eds.). *Foucault and the Critique of Institutions*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- MONTAUT, Annie. "La poétique du vide chez Vaid et la résistance à la violence communautaire". In: _____. (ed.). *Littérature et Poétiques Pluriculturelles en Asie du Sud*. Paris, EHESS, 2000, pp. 113-155 (col. Puruśārtha, vol. 24).
- MOOKERJEE, Nayanika. "A Lot of History": *Sexual Violence, Public Memories and the Bangladesh Liberation War of 1971*. Tese de doutorado, Escola de Estudos Orientais e Africanos, Londres, University of London, 2002.
- MOSCOVICI, S. *The Age of the Crowd: A Historical Treatise of Mass Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- MUFTI, Aamir R. "Towards a Lyric History of India". *Boundaries*, Durham, Duke University Press, vol. 31, n. 2, 2004, pp. 245-274.

- NANDY, Ashis. *The Illegitimacy of Nationalism: Rabinadrath Tagore and the Politics of Self*. Delhi, Oxford University Press, 1994.
- NELSON, Diane. *Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley, University of California Press, 1999.
- NICHOLAS, Ralph W. "The Effectiveness of the Hindu Sacrament (samaskara): Caste, Marriage and Divorce in Bengali Culture". In: HARLAN, Lindsey & COURTRIGHT, Paul B. (eds.). *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture*. Nova York, Oxford University Press, 1995.
- NIJHAWAN, Michael. *Dhadi Darbar: Religion, Violence, Agency and their Historicity in a Panjabi Performative Genre*. Tese de doutorado, Universidade de Heidelberg, 2002; Delhi, Oxford University Press, 2006.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- OBEROI, Harjot S. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi, Oxford University Press, 1997.
- OBEYESEKERE, Gananath. *The Cult of Goddess Pattini*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- PAINE, Robert. "What is Gossip About? An Alternative Hypothesis". *Man*, vol. 2, n. 2, 1967, pp. 272-285.
- PANDEY, Gyanendra. *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Londres, Cambridge University Press, 2003.
- _____. "The Prose of Otherness". *Subaltern Studies*, ed. David Arnold e David Hardiman, Delhi, Oxford University Press, vol. 8, 1994, pp. 188-221.
- _____. (ed.). *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*. Nova Delhi, Viking, 1993.
- PANDOLFO, Stefania. *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- PARRY, Jonathan. *Death in Banaras*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- _____. "The Aghori Ascetics of Benares". In: BURGHART, Richard & CANTLIE, Audrey (eds.). *Indian Religions*. Londres, Curzon Press, 1985, pp. 51-78.
- PATEL, Kamelabehn. *Mula Suta Ukhledan*. Bombaim, R.R. Seth, 1985.
- PERDIGON, Sylvain. "Yet Another Reflection on Pessoptimism". Institute of Global Studies in Culture, Power e History, Johns Hopkins University, mar. 2003.
- PIATIGORSKI, Alexander. "Some Phenomenological Observations on the Study of Indian Religion". In: BURGHART, Richard & CANTLIE, Audrey (eds.). *Indian Religions*. Londres, Curzon Press, 1985, pp. 208-258.
- POOLE, Deborah. "Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State". In: DAS, Veena & POOLE, Deborah (eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé/Délhi, SAR Press/Oxford University Press, 2004, pp. 35-67.
- PROUST, Marcel. *Time Regained, Remembrance of the Things Past*. Trad. S. K. Scott Moncrieff. Nova York, Vintage, 1981, vol. 7.
- PUDR (PEOPLE'S UNION FOR DEMOCRATIC RIGHTS) & PUCL (PEOPLE'S UNION FOR CIVIL LIBERTIES). *Who are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November 1984*. Delhi, PUCL/PUDR, 1984.
- PUREWAL, Shinder. *Sikh Ethnonationalism and the Political Economy in Punjab*. Delhi, Oxford University Press, 2000.
- PURI, Harish K.; JUDGE, Paramjit Singh & SEKHON, Jagrup Singh. *Terrorism in Punjab: Understanding Grassroots Reality*. Nova Delhi, Har Anand Publications, 1999.
- RAJADHYAKSHA, Ashish. "Spilling Out: Nalimi Malani's Recent Video Installations". *Third Text*, vol. 17, n. 1, 2003, pp. 53-61.
- RAO, Amiya et al. (eds.). *Report to the Nation: Truth about Delhi Violence*. Nova Delhi, Citizens for Democracy, 1985.
- RAY, Gene. "Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard and the Contemporary Sublime". *Yale Journal of Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 17, n. 1, 2004, pp. 1-18.
- REYNOLDS, Pamela. "The Ground of All Making: State, Violence, the Family, and Political Activists". In: DAS, Veena et al. (eds.). *Violence and Subjectivity*. Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 141-171.
- ROSS, Fiona. *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. Londres, Pluto Press, 2003.
- _____. *Speech and Silence: Women's Testimony in the Truth and Reconciliation Commission*. Londres, Pluto Press, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*. Nova York, Everyman's Library, 1974.
- RUDÉ, George. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. Nova York, Wiley, 1964.
- _____. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford, Clarendon Press, 1959.
- SANTNER, Eric L. *Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Post-war Germany*. Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- SARKAR, Sumit. *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908*. Nova Delhi, People's Publishing, 1973.
- SARKAR, Tanika. "Many Faces of Love: Country, Woman, and God in *The Home and the World*". In: DATTA, P. K. (ed.). *Rabindranath Tagore's The Home and the World: A Critical Companion*. Delhi, Permanent Black, pp. 27-45.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. "The Primacy of the Ethical: Toward a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 36, n. 3, 1995, pp. 409-420.

- SCOTT, David. *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press, 1990.
- SEABRIGHT, Paul. "Explaining Cultural Divergence: a Wittgensteinian Paradox". *Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 1, 1987, pp. 11-27.
- SELTZER, Mark. *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture*. Nova York, Routledge, 1998.
- SEREMETAKIS, C. Nadia. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- SEVERANCE, Mary Laura. "Sex and Social Contract". *Journal of English Literary History*, vol. 67, n. 2, 2000, pp. 453-513.
- SHARPE, Jenny. *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- SINGH, Bhrigupati. "My Work in Amman Chowk". *Seminar, Special Issue on Securing South Asia*, vol. 517, 2002, pp. 67-72.
- SINGH, Kapur. *They Massacre Sikhs: A White Paper by the Sikh Religious Parliament (Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee)*. Amritsar, The Committee, 1978.
- SINGH, Mohinder. *The Akali Movement*. Délhi, Macmillan, 1978.
- SOBTI, Krishna. *Zindaginama*. Délhi, Rajkamal Publications, 1972.
- STRATHERN, Marilyn. *The Relation*. Cambridge, Prickly Pear Press, 1995.
- _____. *Partial Connections*. Savage, Rowman & Littlefield, 1991.
- SUNDAR, Nandini. "Towards an Anthropology of Culpability". *American Ethnologist*, vol. 31, n. 2, 2004, pp. 145-164.
- TAMBIAH, Stanley J. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Délhi, Vistaar Publications, 1997.
- TARLO, Emma. *Unsettling Memories. Narratives of the Emergency in Delhi*. Berkeley, University of California Press, 2003.
- TAUSSIG, Michael. *The Magic of the State*. Nova York, Routledge, 1997.
- TRANSEUROPEENNES: *DIVIDED COUNTRIES, SEPARATED CITIES*, n. 19-20, 2000-2001.
- TSING, Anna. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- UBEROI, Patricia. "Beyond the Nuclear/Joint Family Debate". In: DAS, Veena (ed.). *Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. Délhi, Oxford University Press, 2001.
- _____. *Religion, Civil Society and the State: A Study of Sikhism*. Délhi, Oxford University Press, 1996.
- _____. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- VOLPP, Leti. "(Mis) Identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defense'". In: *Harvard Women's Law Journal*, vol. 17, 1994, pp. 57-101.
- VRIES, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005.
- WEBER, Max. "Science as Vocation". In: GERTH, H. & MILLS, C. Wright (eds.). *From Max Weber*. Nova York, Oxford University Press, 1946.
- WHITAKER, Mark. "Ethnography as Learning: A Wittgensteinian Approach to Writing Ethnographic Accounts". *Antropological Quarterly*, vol. 69, n. 1, 1998, pp. 1-13.
- WILCE, James M., "The Pragmatics of 'Madness': Performance Analysis of a Bangladeshi Woman's 'Aberrant' Lament". *Culture Medicine and Psychiatry*, vol. 22, n. 1, 1998, pp. 1-54.
- WILSON, Richard. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. 2. ed., Oxford, Blackwell, 1981.
- _____. *Culture and Value*. Ed. G. H. von Wright. Trad. Peter Winch. Oxford, Blackwell, 1980.
- _____. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford, Blackwell, 1980, vol. 11.
- _____. *The Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958.
- _____. *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Nova York, Macmillan, 1953.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. C. K. Ogden. Londres, Kegan Paul, 1932.