

FRONTEIRAS, VIOLÊNCIA E O TRABALHO DO TEMPO: alguns temas wittgensteinianos*

Veena Das

Muitos trabalhos recentes acerca da violência sugerem que, quando se contempla a violência, atinge-se uma espécie de limite da capacidade de representar. Em geral apresentados sob o signo do “horror”, eles nos fazem pensar como seres humanos podem ter sido capazes de atos tão hediondos, em tão grande escala, como em Ruanda ou na ex-Iugoslávia. A violência da Partição da Índia, em 1947, fornece um tropo de horror comparável na historiografia da Índia. Parece que entendemos tais atos como chocantes e inimagináveis apenas quando temos uma idéia formada acerca de como o sujeito humano deva ser construído. Essas descrições servem, assim, para reafirmar as fronteiras entre civilizado e selvagem, e também permitem que nossa imagem do sujeito humano permaneça intacta. Em contraste com essa plenitude de fala, gostaria de apresentar um retrato de pobreza, especialmente de pobreza de palavras, e refletir acerca dessa pobreza como uma virtude. Pode-se

dizer da Antropologia o que Lefebvre (1968) disse da Filosofia: “O papel do pensamento filosófico é eliminar explicações prematuras, posições limitadoras que possam nos impedir de penetrar e apreender o conteúdo formidável de nosso ser.” Essa imagem da contenção também lembra, para mim, a concepção de Stanley Cavell (1989) da Filosofia, como a que não fala primeiro e cuja virtude reside na capacidade de resposta: incansável, alerta, quando outros já adormeceram.

A imagem do estado de alerta na ocorrência da violência, da capacidade de resposta onde quer que ocorra na teia da vida, nos leva a perguntar se os atos de violência são transparentes. Como se pode expressar a relação entre a possibilidade e a ocorrência, e mais ainda, entre o factual e o eventual, se a violência, quando acontece de modo dramático, encerra uma relação com o que está acontecendo de forma repetida e não-melodramática, como dizê-lo, não numa narrativa única, mas na forma de um texto que é constantemente revisado, revisto e acrescido de comentários. Pode-se, então, pensar no texto não como algo acabado, mas em processo de produção. Além da imagem do texto, podemos também falar do envolvimento no dia-a-dia como um envolvimento com a criação de

* Conferência proferida no XXII Encontro Anual da Anpocs, 27-31 de outubro de 1998, Caxambu, MG.

Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.

Revisão técnica de Mariza Peirano.

fronteiras em diversas regiões do *self* e da sociabilidade. O trabalho do tempo, não sua imagem ou representação, é o que me interessa aqui, ao descrever tais processos.

O contexto etnográfico

Quando realizei meu trabalho de campo entre famílias urbanas punjabi, das quais algumas tinham sido transferidas após a Partição da Índia, todas tinham de lidar com os fatos da Partição de um modo ou de outro. Mas a violência que sofreram era calada. Como descrevi em vários trabalhos anteriores (Das, 1991, 1995 e 1996), os grandes eventos políticos ecoavam no registro familiar por meio de um enfrentamento repetido com o que chamei de “conhecimento venenoso”. Era através do ato de testemunhar que esse conhecimento venenoso era transfigurado no reconhecimento do ser do outro, constituindo assim um conhecer pelo sofrimento. Já que minha formulação deve algo à análise de Martha Nussbaum da ética helenista, apresento o raciocínio com suas palavras:

Existe uma forma de conhecimento que funciona por meio do sofrimento, porque o sofrimento é o reconhecimento apropriado do modo como a vida humana, nesses casos, é. [...] perceber um amor ou uma tragédia pelo intelecto não basta para ter disso um verdadeiro conhecimento humano. Agamenon sabe que Ifigênia é sua filha o tempo todo, se considerarmos que ele possui as crenças apropriadas, é capaz de responder corretamente a várias perguntas acerca dela etc. Mas como em suas emoções, em sua imaginação e em seu comportamento ele não reconhece o laço, incita-nos a fazer parte do Coro, dizendo que seu estado é menos de conhecimento do que de ilusão. Ele não sabe realmente que ela é sua filha. Falta um pedaço de compreensão real. (Nussbaum, 1986, p. 46)

Contudo, a violência não é atualizada apenas no registro familiar, mas também nos grandes eventos da história política, no caráter carnavalesco das revoltas populares, e na crua brutalidade dos

assassinatos e estupros. Creio que apenas a domesticação da violência pode permitir o tipo de apaziguamento que descrevi anteriormente. Lembro-me do caso de Asha, uma das protagonistas de dois de meus trabalhos recentes (Das, 1992 e 1995). Tendo enviuvado jovem, no seu caso, o potencial para desordens do desejo surgiu dentro da família, depois das rupturas brutais da Partição. Envolveu-se em várias traições (inclusive algumas de que ela mesma se achava suspeita), quebrando as regras correntes da viuvez mas recusando-se a viver em má-fé, movendo-se através de suas intrincadas relações com as mulheres de sua rede familiar, quase forçando os outros a reconhecerem a singularidade de seu ser. A via de saída do “conhecimento venenoso” não foi uma ascensão para a santidade ou a renúncia; foi uma queda em direção a um cotidiano diferente. “Todos os dias eu tentava ser útil [...] Estava dividida entre a lealdade a meu marido morto, sua irmã, que eu amara muito, e os novos tipos de necessidade que pareciam brotar da possibilidade de uma nova relação.” Apesar de repudiada tanto por sua família de origem como por sua família conjugal, por ter quebrado o tabu de casta alta quanto a um segundo casamento, ela continuou tentando refazer seus laços rompidos. Como notei noutro trabalho:

Uma vez reconhecido o seu ser sexual, nos modos novos como passaram a vê-la seus afins masculinos, ela teve de fazer uma escolha. Ou assumia uma relação clandestina e se envolvia na “má-fé” na qual Bourdieu situa a base da política familiar, ou aceitava o opróbio público e até colocava em risco a honra da família, por uma nova definição de si mesma que prometia uma certa integridade, embora inviabilizasse os projetos de vida que tinha formulado anteriormente para si mesma. No processo dessa decisão, o *self* pode ter-se fragmentado radicalmente e se tornado fugitivo, mas creio que o que descrevi é uma espécie de operação complexa que se torna evidente, não necessariamente no momento da violência, mas nos anos de trabalho paciente ao longo dos quais Asha e a irmã de seu primeiro marido reataram os laços rompidos. (Das, 1995, p. 177)

Nas famílias punjabi, histórias de discórdia e traição, bem como narrativas de violência entre parentes, têm de ser cuidadosamente manejadas por ocasião de casamentos, funerais e reuniões familiares — mas o silêncio envolve a violência feita contra e pelas pessoas no contexto da Partição. Não que as pessoas se recusem a contar, quando perguntadas, mas nenhum dos aspectos da *performance* ou esforços pelo controle da história, que caracterizam a narração de histórias na vida cotidiana, está presente. Ao contrário, os relatos de violência da Partição são como *slides* congelados. Nas conversas diárias da geração que deixou Lahore, referências aos *puris* (pão frito) e *lassi* (bebida de iogurte) de lá, aos bordados *zari*, à suavidade e ao frescor dos vegetais, às contribuições do Lahore Government College à vida intelectual, às compras no Bazar Anar Kali costumavam ser feitas constantemente. Mas nenhuma referência espontânea às atrocidades praticadas, testemunhadas ou sofridas. Qual seria a relação entre o elaborado controle e encenação de narrativas que envolvem violência, traição e desconfiança no interior da rede do parentesco e a pesada cortina de silêncio indicando uma presença oculta?

Limiares precários

Escrevendo acerca de violência e narrativa no Líbano, Michael Gilson (1996, p. 64) afirma que “a retórica de que a vida era feita de encenação calculada, elaboração estética da forma, artifício e mentiras descaradas, por detrás das quais é preciso buscar os verdadeiros interesses e objetivos dos outros, era comum a todos. Nesse sentido, a violência que não era coerção física, mas de um tipo mais difuso e parte integrante dos relatos de relações humanas, era comum a todos.” Um modo semelhante de definir as relações humanas impregna os relatos de masculinidade nas narrativas de brigas entre os Jat Sikhs que meu colega R.S. Bajwa e eu descrevemos (Das e Bajwa, 1993). As famílias hindus do Punjabi que estudei consideravam os Jat Sikhs como simplesmente “esquentados”. Suas próprias noções de masculinidade consistiam no manejo prudente das ocasiões públicas, mediante um comportamento conti-

do. Contudo, a idéia de que a vida era uma encenação calculada, e de que a honra (*izzat*) tinha de ser preservada, por meio de um especial cuidado com narrativas acerca da própria família em locais públicos, era, de fato, parte da retórica da vida. “*Duniya ki kayegi?*” — o que dirão os outros? —, “*logan di zaban kis ne pakadi hai?*” — quem está na língua do povo? —, “*apni izzat apni hath hondi hai*” — a honra de cada um está em suas próprias mãos —, todas essas exortações que temperam as conversas cotidianas se referem não apenas a um comportamento culturalmente apropriado, mas também ao controle sobre a própria narrativa. Contudo, é tal a incerteza das relações no seio das famílias e no interior de grupos de parentesco que parece sólido, quando visto de fora, que sempre existe um equilíbrio precário em torno de questões de honra e vergonha.

Em 1974, assisti a um grande casamento numa dessas famílias. O pai do noivo tinha-se recuperado do brutal golpe econômico que sofrera em Lahore, e estabelecera um próspero negócio em Delhi. Todos os casamentos são uma ocasião de grande tensão para a família da noiva, que teme problemas imprevistos. A família do noivo pode, por exemplo, aparecer repentinamente com a exigência de um dote mais alto, ou uma morte súbita pode provocar o adiamento, quem sabe o cancelamento, do matrimônio; centenas de outros obstáculos (*badhas*) que ninguém poderia ter imaginado podem surgir. Nesse caso, a tensão entre os parentes próximos da noiva e do noivo estava num nível realmente alto, embora ocultada dos convidados. Quero contar a história dessa tensão, movendo-me para frente e para trás.

A mãe do noivo (Manjit é o nome que lhe dei em textos anteriores) tinha sido raptada durante a Partição e posteriormente resgatada pelo exército indiano. Seus pais morreram durante os tumultos.* Ela veio viver com o irmão de sua mãe (*mama*) que, temendo não ser capaz de assumir todas as

* **Nota da revisão** — Veena Das aborda o drama do rapto de mulheres, por hindus e muçulmanos, na época da Partição da Índia em seu livro *Critical events. An Anthropological perspective on contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

novas responsabilidades que haviam caído sobre seus ombros, logo arranhou um casamento para Manjit, com um homem muito mais velho, com quem ele tinha um parentesco distante. Tais arranjos eram tolerados após a Partição, tanto em função da ruína econômica (uma guirlanda de flores é tudo o que a moça levava ao se casar) como devido à percepção de um infortúnio compartilhado, o não ter sido capaz de proteger a honra das jovens. Descrevi noutro trabalho os vários tipos de estratégia utilizados pelas famílias para enfrentar essa infelicidade coletiva (Das, 1976). Manjit não foi repudiada por sua família, mas sua história tampouco era conhecida por muitos. A comunidade oferecia seu silêncio como proteção.

Contudo, após o casamento, ela enfrentou dificuldade após dificuldade. Seu marido se consumia de suspeitas de que Manjit tivesse sido violentada, de que ele tivesse sido usado, casando-se com uma moça desonrada, que talvez ela tivesse tido um amante muçulmano. Nada disso era verbalizado, exceto em “indiretas” (*taunts*),¹ quando estava bêbado, ou durante discussões entre Manjit e a mãe de seu marido. *Chupchapsundi gayi, sahend gayi* — literalmente, “eu ia ouvindo em silêncio, ia agüentando” —, é como Manjit descrevia sua posição, alongando a primeira palavra, o que dava ao passado um sentido de contínuo trabalho de escuta.

Eu costurei a língua, não protestava nem mesmo quando eles diziam coisas boas-más (*bura bhala kya*)² sobre meus pais e meu *mama* (irmão da mãe). Mas uma coisa é certa, ele nunca levantou as mãos para mim. Minha *saas* (mãe do marido) disse que eu era descabidamente orgulhosa; o que há para se orgulhar na vida de uma mulher, ela dizia; a mulher come os restos do marido.³ “Manji, *asi tan roti khande haan*”. Mãe, mas comemos pão, eu disse. Ela ficou tão brava que não falou comigo durante dois dias.

Esse breve interlúdio mostra a grande batalha em torno das palavras que ocorre no interior das famílias, todos os dias. Usando o plural “nós”, Manjit conseguira sugerir a diferença entre o tipo de comunidade de mulheres ao qual pertencia,

mulheres que comiam pão, e o tipo de mulher que era a mãe de seu marido, que afirmava que as mulheres comiam restos. A imagem cultural da subordinação feminina é aqui infletida segundo vários eixos. Não se trata de os desprovidos de poder possuírem roteiros ocultos, como sugere Scott (1990), mas do perigo, para a autoridade dos poderosos, da humilhação de não saber como controlar as palavras.

A raiva contra Manjit foi de algum modo canalizada para seu primeiro filho, que o marido e a sogra consideravam parecido demais com a mãe; o segundo filho sofria de síndrome de Down. Os modos diferentes como ela expressava seu amor pelos dois filhos não podem ser descritos aqui. Basta dizer que o segundo filho nunca sofreu nenhuma agressão por parte do pai, apenas indiferença. O marido dirigia sua raiva contra o filho mais velho, de todos os modos possíveis. “Tudo era uma dificuldade”, disse Manjit. Se ele se sentava para estudar, o pai o mandava fazer outra coisa. Quando precisava de dinheiro para comprar livros, Manjit tinha de roubar do marido para isso. De qualquer modo, graças à determinação do rapaz e ao apoio de sua mãe, ele conseguiu concluir o curso superior. Nesse momento, o pai quis que ele viesse trabalhar em seu negócio, “sentar na loja”. O rapaz simplesmente recusou. Ele nunca enfrentou o pai abertamente, mas disse à mãe que preferia mendigar nas ruas e passar fome a ficar na loja do pai.

Como o filho tinha adquirido a reputação de boa pessoa, e o negócio da família ia de vento em popa, começaram a chover ofertas de casamento. O pai queria que o rapaz se casasse com uma moça de uma casa rica. Ele queria uma *kunba* (família extensa ou grupo de afins) cujos homens fossem como ele, que bebessem, jogassem, freqüentassem mulheres. O rapaz, por sua vez, havia dito claramente que sua única condição para o casamento era que a moça tivesse estudo. O impasse permaneceu sem solução por algum tempo, até que foram procurados por um coronel aposentado cuja filha tinha concluído o curso superior. Era uma família do tipo que agradava ao filho de Manjit, mas tinham muito pouco dinheiro para oferecer como dote. No papel de intermediário, o filho do irmão da mãe de Manjit marcou um encontro entre os pais da moça,

Manjit e seu *mama* (tio materno). “Nós não escondemos deles a verdadeira situação, o modo como o chefe da família estava se comportando”, Manjit me contou, “mas o pai da moça disse — é o filho que nos interessa (*sanu tan ji munde nal matlab hai*)”. Mas como obter o consentimento do pai do rapaz?

Depois de muitos debates, o assunto foi tocado pelo *mama* de Manjit, na presença de alguns parentes mais velhos do pai recalcitrante. Convidaram-me a participar, como uma “estranha” de bom senso. “Afinal, não podemos recusar todas as ofertas. As pessoas vão começar a pensar que há algo errado na família”, era o refrão da discussão. O marido de Manjit estava sentado numa cadeira, num canto. Manjit estava sentada no chão, com a cabeça coberta, sem levantar o olhar para quem quer que fosse. O marido parecia amarrado. Todos esperavam que ele fosse se enfurecer e gritar. Mas ele apenas concordou balançando a cabeça, com um ar soturno, e disse “*jo twadimarzi*”, “como queiram”.

“Você não tem de fazer nada, vamos cuidar de todos os preparativos”, declarou o *mama* de Manjit.

“Sim, como queiram.”

“Mas ele tem de dar sua palavra de que vai comparecer à cerimônia como pai do noivo, que não vai nos envergonhar”, exigiu Manjit, suspeitando da capitulação sem nenhuma resistência por parte do marido.

Os preparativos começaram. Então, a duas semanas do evento, o marido de Manjit negou veementemente que tivesse consentido. “Foi só teatro”, disse. Aí Manjit e o filho perderam a paciência e declararam que o casamento aconteceria de qualquer maneira. Se ele, como pai, se recusasse a comparecer, eles não o envergonhariam fazendo um grande casamento, mas iriam a um Gurdwara (templo Sikh) ou a um sacerdote Arya Samaj e combinariam uma cerimônia religiosa simples. Quando o marido viu quão decididos estavam, cedeu mais uma vez. Mas, dessa vez, o consentimento soturno deu lugar a um inexplicável entusiasmo. O casamento seria o mais grandioso de todo o grupo de parentes. O dinheiro corria como água, todos diziam. Manjit diz que seu coração

tremia. “O que isso tudo queria dizer?” Ela temia uma nova catástrofe a qualquer momento. Mas o casamento foi realizado em paz.

Um mês depois da cerimônia de casamento, os problemas começaram. Sardar Ji,⁴ o marido de Manjit, insistia que a noiva fosse mandada embora. Não concordei com o casamento, dizia, aquilo foi puro teatro. Todos os que tinham participado da negociação do acordo foram convocados, inclusive eu. Ele estava inflexível. Mas Manjit também. A noiva era filha de alguém, irmã de alguém, ele não podia simplesmente pisar na honra deles assim. Diriam que a noiva tinha sido mandada para casa porque não tinha bom caráter. Quem sabe? Inimigos poderiam dizer que o rapaz era impotente, incapaz de consumir o casamento. Sardar Ji tinha pensado nas conseqüências? Ele simplesmente riu. Tinha feito uma encenação, era teatro, não tinham percebido? O que mais podia significar trazer a noiva para casa não num carro decorado mas num *palaki* (palanquim), sobre os ombros de quatro *kahars* (um grupo de casta com a função ritual de carregar o palanquim que leva a noiva nos ombros, costume raramente observado em contextos urbanos hoje em dia). Algum casamento é assim atualmente? Não, era uma cena montada por ele, literalmente tirada de um filme hindi, mas o filme tinha acabado, e a atriz tinha de voltar para casa.

Manjit se recusou a mandar a moça para a casa dos pais. Aí começou a batalha cotidiana para proteger a noiva da ira do pai de seu marido. Ele se embebedava, chamava-a ao seu quarto e a surrava. Algumas vezes os vizinhos a tinham visto sair correndo de casa, num estado deplorável. Começavam a correr boatos de que ele a desejava. Certa vez, estava na casa deles e vi o que estava acontecendo. Ameacei chamar a polícia, e ele me ameaçou de volta. Manjit implorou por paz. A moça simplesmente se recusou a falar.

Às vezes um vizinho gentil convidava a jovem a entrar, quando era óbvio que ela estava parada, na rua, esperando que os abusos da bebedeira parassem. Nessas ocasiões, uma farsa elaborada em relação ao que se ouvia e não se ouvia era encenada, enquanto o vizinho oferecia chá, a jovem educadamente declinava, conversas continuavam sem interrupções, tudo para encobrir os evidentes

e pesados insultos que continuavam jorrando para que todos ouvissem. Finalmente, com o consentimento e o apoio de Manjit, contrariando todas as normas culturais da família conjunta, o filho e sua mulher se instalaram numa casa própria.

Durante cinco anos, Manjit ficou separada do filho, da nora e dos dois netos. Encontravam-se em segredo. Quando o marido de Manjit ficou sabendo desses encontros começou a insultar Manjit, e às vezes até lhe dava um tapa, coisa que nunca tinha feito antes. Manjit era como pedra. Nenhuma reação transparecia. Ela não o insultava, nem à sua família. “Eu não podia suportar que ele levantasse a mão para a filha de outra pessoa, mas quanto a mim, tinha me acostumado a agüentar. Fazia meu *puja* e *path* regularmente, servia-o tanto quanto podia, mas nunca iria sentar com ele e conversar.”

Não entrei em todos os detalhes ulteriores da história. Com o tempo, o filho de Manjit ficou mais influente, conforme prosperava seu próprio negócio. Seu pai foi ficando cada vez mais fraco. Muita bebida, alimentação desregrada e “algo que parecia roê-lo por dentro”, como disse um de meus informantes, predisuseram-no a várias doenças crônicas. Suas forças acabavam. Depois de seis anos, o filho de Manjit retornou à casa da família com sua mulher e filhos, e as rédeas da casa foram claramente transferidas para suas mãos. Naquela altura, o pai tinha perdido a visão, seus rins falhavam e ele estava preso ao leito.

Não se pode dizer que nenhuma vingança tenha sido aplicada ao pai. Cuidavam de seu conforto, mas ninguém na casa falava com ele, a não ser o estritamente necessário. Manjit encontrou grande alegria nos netos. Pensando em sua vida, ela não acha que tenha de que se queixar. Continuei a visitá-la ao longo dos anos. “Você sabe de tudo”, ela dizia. “Foi um tempo ruim, mas passou, com a graça de Deus. Nunca tive de suportar qualquer desonra por parte de meu filho ou de sua esposa.”

Um esquete ou fragmento

A paciência de Manjit para encobrir o tempo, de modo a selecionar determinados momentos, quando podia impor sua visão da verdade de

sua família, aproxima sua atitude daquela de um caçador à espreita, mais do que de uma rebelde. Suas conversas sempre eram temperadas com afirmações acerca do tempo. *Vakat di mar hai, vakat ne bade sitam dhaye, vakat kadna si*, ou seja, “é assim que o tempo ataca”, “o tempo despejou muitas crueldades”, “era preciso fazer o tempo passar” — a visão do tempo, em todas essas frases, era a de um carrasco cruel. Como mulher, ela tinha o dever de mostrar paciência (*sabat*). Alguém poderia imaginá-la passiva, simplesmente esperando que as coisas mudassem. Contudo, percebo uma luta imensa para escapar da posição narrativa que lhe é atribuída por atores mais poderosos — seu marido e sua sogra. Já seu marido, apesar de agressivo e violento, parece não ter conseguido ser realmente o “autor” de sua história. É essa a leitura que se tem da situação, quando se assume o ponto de vista dos vários atores dentro da rede de parentesco. A narrativa, contudo, não é algo que se revele num movimento linear e preciso. É, antes, um texto rabiscado, reescrito diversas vezes. Além disso, se no momento da pesquisa ocorreu uma superposição das vozes narrativas de Manjit, de seu filho e da esposa deste, não se pode ter certeza de que a violência cometida contra a jovem noiva permaneceria calada. A vida punjabi estava cheia de incidentes nos quais o poder de narrativas que haviam permanecido inertes nos tempos dos pais adquiria vida e iniciava um novo ciclo de injúrias, violência, vingança, no tempo dos filhos.

Acredito, contudo, que o que descrevi no caso de Manjit é um retrato de uma cultura e uma forma de vida, criada nos conflitos de gerações e de sexos. Fica evidente a existência de formas narrativas, simbólicas e sociais, nas quais se tece essa violência difusa. No processo de sua articulação, às vezes de sua prática, a violência parece definir os contornos dentro dos quais ocorre a experiência de uma forma de vida enquanto forma de vida humana. “É possível manter-se firme quando o chefe da casa se recusa a ocupar o lugar de chefe da família que está negociando um casamento?” “Deve-se tolerar em silêncio que uma moça de outra família, casada com um dos nossos, seja surrada?” “Devo deixar meu filho partir, em vez de manter a forma

de família extensa que está desmoronando?” No caso de Manjit, cada uma dessas questões foi trabalhada no bojo de um enfrentamento com a violência. Há outros lares nos quais a experiência da violência nesse tipo de limite não toma a forma de violência física, mas de violações de outros tipos. O que é significativo é que são parte da fala através da qual, mesmo diante da violação, pede-se o reconhecimento da própria cultura e, ao mesmo tempo, reconhece-se essa cultura. Essa experiência com o fazer-se de uma cultura é bastante diferente do outro tipo de violência, da qual Manjit foi vítima, mas acerca da qual nunca pôde falar. Passarei agora para essa pesada cortina de silêncio.

Silêncio nos limites da fala

A violência que descrevi aqui constitui um padrão recorrente, com variações diversas, no interior das famílias e grupos de parentesco punjabi. O interior das famílias não é, aqui, aquilo que é completamente ocultado, mas aquilo que se mostra ou é mostrado, nas técnicas performativas que os atores empregam para tornar o conflito e a violência presentes nas ocasiões públicas. A habilidade de “falar a violência” encontra-se nos recessos dessa cultura de encenar e de contar histórias, no interior dos domínios da família e do parentesco. O tempo não é algo meramente representado, mas um agente que “trabalha” nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, modificadas, no embate entre vários autores pela autoria das histórias nas quais coletividades são criadas ou recriadas. Dentro desse contexto, a violência da Partição é envolvida na experimentação com diversas vozes e modalidades nas quais se desenvolvem narrativas familiares.

Comparemos esse fato com o caráter de *slides* congelados das narrativas, ou melhor, das “não-narrativas” da violência da própria Partição. A própria Manjit, quando concordou em falar comigo acerca dos acontecimentos da Partição, resolveu escrever um documento de uma página, repleto de metáforas sangrentas, como “rios de sangue correndo”, ou “mortilhas brancas cobrindo a paisagem até onde a vista alcançava” (ver Das, 1991). De modo geral, as histórias dos acontecimentos da

Partição referiam-se a alguns casos famosos, como o de uma aldeia cujos homens mataram todas as mulheres quando suspeitaram da iminência de um ataque por um bando de muçulmanos, ou de uma aldeia em cujo poço já não havia espaço para mais corpos depois de as moças terem-se jogado nele. Tais histórias inseriam os acontecimentos numa narrativa heróica, na qual mulheres comuns se comportavam como as famosas figuras mitológicas do *Padmavati* ou do *Krishnadevi*, pois tinham preferido a morte à desonra. Essas histórias enquadraram a violência de modo a torná-la assimilável à experimentação da cultura com os limites da experiência humana. Mesmo diante da morte horrenda, os homens sabem como se comportar de acordo com as normas da masculinidade; as mulheres sabem o que é preciso fazer para preservar a honra de seus homens.

Um passo além desses limites está nas histórias da Partição cuja autoria desaparece. Escutei, por exemplo, a história de uma mulher que fora estuprada por um grupo de homens aparentados de um *biradari*. Abandonada nua e desmaiada no pátio interno, recuperou os sentidos graças aos esforços das mulheres do mesmo *biradari*, que insistiam para que se lavasse e se vestisse. Ela não quis se levantar, rolava pelo chão e dizia que queria morrer ali mesmo, naquela soleira (*dalhiz*), esfo-meada e nua.

Havia também a estranha história de mulheres muçulmanas em Delhi, que foram raptadas e marcharam nuas até o rio, com o acompanhamento de uma banda, como numa procissão de casamento, e obrigadas a lavar-se no Yamuna em meio a cantos sânscritos para purificá-las, para que pudessem ser “re-convertidas” ao hinduísmo. Todas essas histórias eram enquadradas pela voz coletiva anônima “dizia-se então” ou “escutavam-se estranhas histórias”. Ninguém jamais assumia a autoria dessas histórias.

Embora a própria Manjit nunca tenha falado comigo ou, até onde se sabe, com ninguém acerca do que aconteceu com ela no intervalo entre seu rapto e seu resgate pelo exército, tenho a impressão de que as histórias de ampla circulação acerca das brutalidades feitas às mulheres durante a Partição criaram uma espécie de campo de força dentro

do qual sua narrativa posterior se desenrolava. Consideremos, por exemplo, a raiva de seu marido ao pensar que pudesse ter sido vítima de uma armadilha, por ser um parente pobre e um homem muito mais velho, casando-se com uma moça desonrada. Havia o sentimento da própria Manjit, de que ela não podia falar. E ainda as declarações disfarçadas da mãe de seu marido, de que as mulheres comiam os restos dos homens. Tudo isso indicava que a família era mantida no campo de força da história maior de rapto e estupro. No entanto, toda a emoção ligada àquele acontecimento primeiro era desviada para outras histórias que eram “dizíveis” dentro do universo de parentesco das famílias punjabi.

Tentei conceber a violência que ocorre na tessitura da vida tal como vivida no universo do parentesco como tendo um sentido de pretérito composto, continuamente recomposto, ao passo que a violência súbita e traumática que faz parte da experiência da Partição parece ter sido congelada. O tempo não pode realizar seu trabalho de escrita, reescrita e revisão no caso do segundo tipo de violência. Tentarei agora relacionar essa diferença ao registro duplo no qual se pode entender a idéia de “forma de vida” nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein.

A idéia de forma de vida costuma ser empregada para enfatizar ou amenizar a natureza social da linguagem e da conduta humana. Porém, como sugere Stanley Cavell (1989), se Wittgenstein pretendesse apenas desmontar a idéia de indivíduos isolados em seu uso da linguagem, o conceito não teria muito a oferecer. Cavell afirma que, quando Wittgenstein fala de seres humanos que concordam quanto à linguagem que usam, esse acordo não deve ser entendido como uma concordância de opiniões, nem mesmo como um acordo contratual, como na noção de idéias e crenças compartilhadas. Há, antes, dois modos possíveis de ler a noção de acordo — o primeiro é o acordo nas formas que a vida pode assumir e o segundo é a idéia daquilo que distingue a própria vida como humana.

Quanto às formas que a vida pode assumir, há numerosos exemplos nas *Investigações* de que, dentro da noção do humano, pode muito

bem haver disputas entre as gerações, e de que a cultura é herdada por meios dessas disputas. Assim, há aquilo que Cavell chama de diferenças horizontais nas formas que a vida humana assume; diferenças, por exemplo, nas instituições do casamento ou da propriedade. O acordo quanto a formas de vida nesse sentido é o que constitui diferentes formas; não é a concordância quanto ao que constitui a vida em si. Cavell indica esse tipo de distinção chamando a atenção para a diferença de sentido entre termos tão próximos quanto tomar posse e coroação, ou comer, ciscar e devorar.

A idéia de formas de vida pode ser lida de um segundo modo, agora enfatizando o termo vida. Isso se liga especialmente à idéia de que as forças específicas do corpo humano, bem como os sentidos e a voz humanas, não são fixados de antemão. Assim, testar os limites do humano requer o desenvolvimento de critérios aplicáveis à própria condição de ser humano. O critério de dor, por exemplo, não se aplica ao reino inorgânico nem a máquinas. Do mesmo modo, segundo Wittgenstein, podemos dizer que um animal expressa medo ou alegria, mas será que podemos dizer que expressa esperança? Assim como a diferença entre tomar posse e coroação expressava a idéia de diferenças horizontais, ou diferenças na forma, para Cavell, as expressões lingüísticas comer, ciscar e devorar, por exemplo, expressam diferenças verticais, diferenças na vida, entre um ser humano, uma ave, ou um animal.

É nessa noção de forma de vida, ou seja, no sentido vertical de testar os critérios daquilo que é humano, que, a meu ver, está envolvida a compreensão da relação de Manjit com o caráter não-narrativo de sua experiência de rapto e estupro. Homens batem nas suas mulheres, cometem agressões sexuais, humilham-nas nas suas próprias criações de masculinidade — mas tal agressão ainda é “dizível” na vida *punjabi*, por meio de vários tipos de gestos e através do contar histórias.⁵ Compare-se esse tipo de coisa à violência fantástica com que mulheres foram despidas e forçadas a marchar pelas ruas, ou à idéia de escrever *slogans* políticos nos órgãos genitais das mulheres. Essa produção de corpos por meio de uma violência que visivelmente rasgava o próprio

tecido da vida era tal que reivindicações da cultura através da disputa tornaram-se impossíveis. Se palavras são pronunciadas, são como sombras deslocadas de palavras cotidianas. Mas será que é possível, em relação a tamanha mutilação, dizer *oz di izzat lut gayi*, sua honra foi roubada, como se diz do estupro, no singular? Ou *aurat tan roz varti jandi hai*, mulheres são usadas/trocadas/consumidas todos os dias? Tais palavras foram realmente pronunciadas, e registradas por outros pesquisadores, mas era como se o contato com elas e, portanto, com a própria vida tivesse sido queimado ou embotado. O caráter hiperbólico da narrativa de Manjit sobre a Partição lembra o sentido wittgensteiniano da conjunção entre o hiperbólico e o sem razão.

Sugiro, assim, que aquilo que constitui o não-narrativo dessa violência é o que é indizível nas formas da vida cotidiana. Sugiro, ainda, que é porque o alcance e a escala do humano que é testado, definido e estendido nas disputas inerentes à vida cotidiana que ela passa, da violência inimaginável da Partição, para formas de vida que não são vistas como pertencentes à própria vida. Ou seja, essas experiências da violência levantam certas dúvidas quanto à própria vida, e não apenas quanto às formas que ela pode assumir. Foi um homem ou uma máquina que enterrou uma faca nos órgãos genitais de uma mulher depois de estuprá-la? Eram homens ou animais que saíam matando e colecionando pênis castrados como sinais de suas proezas? Existe uma profunda energia moral na recusa de representar algumas violações do corpo humano, pois tais violências são vistas como sendo “contra a natureza”, definindo os limites da própria vida. O alcance e escala precisos da forma de vida humana não são conhecidos de antemão, do mesmo modo que o alcance preciso de uma palavra não é conhecido de antemão. Mas a intuição de que determinadas violações não podem ser verbalizadas na vida cotidiana está no reconhecimento de que não se pode trabalhá-las no âmbito do cotidiano queimado e embotado.

Teria eu chegado perigosamente perto de afirmar que a dor é intrinsecamente comunicável, ou que há uma natureza humana dada que

traça limites nos modos de ser humano? O encontro com a dor não é algo que se possa enfrentar friamente. Como afirmei noutro trabalho, negar a afirmação de alguém de que sente dor não é um fracasso intelectual, é um fracasso espiritual — nosso futuro está em jogo (Das, 1996). As violações do corpo que não podem ser ditas, porque pertencem ao mundo das coisas, ou das feras, ou das máquinas, contrastam com as violações que podem ser inscritas na vida cotidiana, quando se pode permitir que o tempo realize seu trabalho de reinscrição, reescritura ou revisão das memórias da violência.

Fora da vida cotidiana, a violência dos tumultos gera muita fala. Beth Roy (1994) considera que essa fala articula os roteiros ocultos de uma sociedade, e, de fato, aqueles que foram influenciados pelas notáveis descrições de E.P. Thompson dos tumultos de famintos na Europa tendem a ver as massas com melhores olhos. Afirmo que não pode haver teoria geral do comportamento de massa. Dependendo de se as massas experimentam a violência nas fronteiras horizontais ou verticais das formas de vida, produz-se uma modalidade diferente, através da qual a violação pode ser vista. Cito um exemplo de experiência nas fronteiras verticais, a partir de uma etnografia recente, absolutamente brilhante, dos tumultos comunais.

Um tema recorrente dos tumultos hindu-muçulmanos, articulado ao auge da violência, é o da castração masculina. A redefinição dos corpos masculinos gira em torno da questão da circuncisão. Num relato notável da circulação da fala discursiva acerca do tema da circuncisão numa comunidade de tecelões muçulmanos e seus vizinhos hindus, Deepak Mehta (1997) mostra os deslocamentos nos significados dos termos. Dentro da comunidade muçulmana, o termo para a circuncisão, *khatna*, refere-se tanto ao ferimento como à feitura da masculinidade, através do termo evocativo *humdami*, “desabrochar conjunto” do masculino e do feminino. Em conversas fora do contexto ritual, *khatna* passa a ser *musalmami*, “fazer um muçulmano”, que pode ter dois significados opostos. Para um homem muçulmano, *musalmami* é o que o distingue do hindu, pois o membro masculino circuncidado incorpora, para ele, a dor essencial

do se fazer um muçulmano; até os prazeres da sexualidade lembram-no de suas obrigações para com Deus enquanto muçulmano. Para o homem hindu, *musalmāni* é apenas um marcador diacrítico do homem muçulmano, pelo menos na vida cotidiana.

Durante os tumultos, os termos se deslocam, e os circuncidados passam a ser chamados de *katuas*, os castrados. O ferimento que, na vida cotidiana, codifica a idéia da masculinidade nos corpos masculinos torna-se então signo, para o hindu, da bestialidade dos corpos muçulmanos. Como animais selvagens, os *katuas*, segundo a visão hindu, não têm limites; podem, portanto, ser mortos sem restrições. Do ponto de vista muçulmano, o homem hindu é representado como sem espiritualidade, já que seu membro masculino nunca foi submetido à manipulação ritual; sua sexualidade é, portanto, animal, como a do muçulmano para o hindu. Formas especificamente humanas de sexualidade são praticadas, desse ponto de vista, unicamente por muçulmanos. Nenhuma dessas articulações que circulam livremente durante os tumultos é recuperável no contexto da vida cotidiana.

No caso de Manjit, pode-se dizer que sua capacidade de se envolver na vida cotidiana estava diretamente ligada ao fato de que, no tocante aos acontecimentos da Partição, a linguagem simplesmente faltava. A falta de sociabilidade dos textos que ela pode ter proferido ou escutado nos limites verticais, quando a própria vida estava sendo redefinida, seu silêncio, também constitui sua censura. Creio ser este caráter de censura o que está imerso nas narrativas de Manjit em relação à outra violência, dizível, em sua vida.

Se a fala proferida durante os tumultos comuns não pode ser socializada ou domesticada nas narrativas da vida cotidiana, isso não significa que não possa ser narrada de modo algum. No registro do imaginário social, parece que a violência pode ser corporificada em histórias ou imagens, contanto que se confundam as próprias fronteiras da vida e da não-vida. Intizar Hussain descreveu isso em sua história "Cidade do sofrimento", na qual três homens não identificados estão conversando.

A história começa com o primeiro homem dizendo: "Não tenho nada a dizer. Estou morto." Então prossegue, em forma de diálogo, acerca do modo como morreu. Um de seus companheiros pergunta como ele realmente morreu. Morreu quando forçou um homem, na ponta de sua espada, a tirar a roupa da própria irmã? Não, continuou vivo. Então foi quando viu o mesmo homem forçando um homem mais velho a tirar a roupa da própria esposa? Não, continuou vivo. Então, foi quando ele mesmo foi forçado a tirar a roupa de sua irmã? Tampouco, ele continuava vivo. Foi somente quando seu pai fitou seu rosto e morreu que ele ouviu a voz de sua mulher perguntando: "Você não sabe que é você que está morto?" e percebeu que tinha morrido. Mas ele estava condenado a carregar o próprio cadáver consigo para onde quer que fosse.

De Initzar Hussain volto à minha preocupação com o cotidiano, onde é realizado o esforço de delimitar entidades "que têm o modo de ser de uma coisa" e entidades "que têm o modo de ser de um trabalho", na expressão de Heidegger. A oscilação entre a violência extraordinária e a violência cotidiana não é, evidentemente, como a do tic-tac de um relógio. O contraste entre o modo das coisas e o modo do trabalho aponta para as diferenças que venho procurando articular. Na vida de mulheres como Manjit, é o modo do trabalho que define a relação com a violência da vida cotidiana. O rapto e possível estupro que sofreu não são passíveis de trabalho dentro dos contornos nos quais sua vida foi vivida. Mas precisamos recordar que, embora as narrativas cristalizadas da Partição celebrem apenas a vida das mulheres que se ofereceram em sacrifício heróico, inúmeros homens e mulheres levaram adiante o trabalho da vida cotidiana, em meio aos tumultos e depois deles. Mulheres que fizeram as pazes com seus raptadores, que resistiram ao "resgate" e às vezes lamentavam a perda de humanidade por parte de seus raptadores junto com eles, e não contra eles, não estão inscritas nas histórias de sacrifício heróico. Uma delas é a história de duas mulheres muçulmanas, raptadas e engravidadas por um homem sikh. Elas tinham sido resgatadas pelas autoridades militares e foram colocadas

num campo enquanto esperavam para serem devolvidas aos parentes no Paquistão. Certa noite, desapareceram. Quando retornaram, no dia seguinte, foram interrogadas pelas autoridades e confessaram que tinham sentido vontade de ver o pai dos filhos que esperavam uma última vez. A ansiedade que domina a literatura e o cinema relativos à Partição, quanto a saber se alguém é humano, é superada, ainda que só por um instante, pela inserção na vida cotidiana e pela própria falta de palavras, que constitui sua resposta à violência.

Fronteiras: dizer e mostrar

Retorno mais uma vez à questão das fronteiras. Edwards (1982) indica a relevância das fronteiras nos últimos escritos de Wittgenstein para afirmar que critérios de sentido que dão à linguagem uma existência delimitada são constituídos pela atividade humana, e não dados de uma vez por todas. Assim, para ele as fronteiras parecem excluir a combinação de palavras que não fazem sentido no interior de uma forma de vida — que são, assim, retiradas da circulação humana.

Dizer “essa combinação de palavras não faz sentido” a exclui da esfera da linguagem humana e, conseqüentemente, limita o âmbito da linguagem. Mas se alguém traça uma fronteira, pode ser por várias razões. Se eu cercar uma área com uma cerca ou uma linha, por exemplo, pode ser com o objetivo de evitar que alguém entre ou saia; mas pode também fazer parte de um jogo, e os participantes podem, digamos, ter de pular a cerca; ou pode mostrar onde acaba a propriedade de um e começa a de outro, e assim por diante. De modo que dizer que eu traço uma fronteira não é dizer por que razão eu a traço (Wittgenstein, 1953, PI, # 499).

Como se deve interpretar a primeira pessoa nessa exposição do ato de traçar fronteiras com diferentes objetivos? Shields (1993) critica Edwards por não distinguir adequadamente fronteiras da prática coletiva e fronteiras que são traçadas por um capricho individual. Para ele, “a verdadeira fronteira, a fronteira do sentido nas *Investigações*, é o nexa da atividade humana, o costume ou ‘forma

de vida’ na qual a ‘fronteira’ se mantém firme como signo” (Shields, 1993, p. 28). Em termos da distinção dizer/mostrar de Wittgenstein, Shields propõe, então, que essa propriedade de manter-se firme é o que não pode ser dito mas pode ser mostrado por várias atividades, incluindo a das frases ditas que são apropriadas à situação. As observações de Wittgenstein em *Da certeza* (1969) apontam para o absurdo de supor que me seja necessário saber que algo é uma cadeira, ou que sou uma mulher, ou que alguém deitado numa cama de hospital é um paciente, para realizar os atos de pegar uma cadeira no canto, ou usar a terminação feminina num verbo (se eu estiver falando hindi), ou perguntar como vai em voz baixa. Entre as observações consideradas por Shields estão as seguintes:

Eu sei que um homem doente está deitado ali? Não faz sentido! Estou sentado junto ao leito, olho atentamente para o rosto dele. Então não sei que há um homem doente deitado ali? Nem a pergunta nem a afirmativa fazem sentido. (*Da Certeza*, # 10)

Minha vida mostra que eu sei ou tenho certeza de que há uma cadeira ali, ou uma porta, e assim por diante — digo a um amigo, por exemplo, “pegue uma cadeira ali”, “feche a porta” etc. etc. (*idem*, # 7). Na minha opinião, a interpretação de Shields pressupõe uma distinção um tanto radical entre as fronteiras da prática coletiva e do capricho individual. De fato, um dos aspectos da vida cotidiana é que ela está embasada numa linguagem corrente a cujo contexto se tem acesso, de modo que “não faz sentido” falar em ter o conhecimento de que alguém é homem ou mulher. Mas existe um outro sentido da vida cotidiana em Wittgenstein, no qual ela tem de ser re-habitada, em que o sentido de ser “humano” é testado quando a linguagem corrente falha ou simplesmente não existe. As observações de Wittgenstein acerca da dor são os melhores exemplos que conheço em que a vida cotidiana tem de ser assegurada na ausência dessa linguagem corrente (ver Das, 1996). A distinção entre as fronteiras horizontais e verticais das formas de vida, tal como formulada por Cavell (1989), apreende esses aspectos da vida cotidiana — assim, o contras-

te não se situa entre práticas coletivas e caprichos individuais, mas entre estar na linguagem corrente, na qual a certeza é pressuposta, ou na ausência de linguagens como a da dor ou da paixão para expressar (que é diferente de representar) a relação com o mundo. Em ambos os casos o indivíduo se apropria da linguagem, mas no primeiro caso a estabilidade do mundo é pressuposta, ao passo que no segundo o sentido do contexto nunca é totalmente garantido. Manjit me ajudou a vislumbrar a complexa relação entre dizer e mostrar, e as diferentes imagens de conhecimento por meio das quais é mantida a relação entre a vida cotidiana e o ceticismo, enquanto o tempo é chamado a trabalhar a violência.

NOTAS

- 1 “*Taunt karde si*”, ele dava “indiretas”, é uma expressão comum. A expressão equivalente punjabi, *tane dena, bolyan sunana*, é comum na retórica cotidiana da fala das mulheres.
- 2 A conjunção bom-mau é um eufemismo utilizado quando se quer responsabilizar os próprios parentes pela utilização de expressões insultantes ou indelicadas em relação ao sujeito. Diferenças horizontais sutis marcam outras expressões, como *gali* (abuso) ou *bak-bak* (insensatez); suas implicações na verbalização das estratégias de honra-vergonha são bastante diferentes. “Diferenças horizontais” se refere, aqui, ao tipo de diferença encontrada em pares tais como coroação/posse, promissor/intencional etc., conforme o emprego da expressão por Cavell (1994).
- 3 Literalmente: *Aurat da ki hai — aurat te admi da gun khandi hai*.
- 4 Expliquei em trabalhos anteriores que alguns casamentos entre hindus e sikhs ocorriam dentro dessa rede de parentesco (ver Das 1977 e 1992).
- 5 Não quero dizer que seja, por isso, aceita de forma passiva. Aliás, toda a história de Manjit mostra um profundo ressentimento. Tampouco afirmo que tais formas de violência sejam sempre narráveis em todas as sociedades humanas.

BIBLIOGRAFIA

- CAVELL, Stanley. (1989), *Dedining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture. This new yet unapproachable America: lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago, University of Chicago Press.
- DAS, Veena. (1976), “Masks and faces: an essay on Punjabi kinship”. *Contributions to Indian Sociology*, N.S., 1: 1-30.
- _____. (1991), “Composition of the personal voice: violence and migration”. *Studies in History*, 7(1): 65-77.
- _____. (1995), “Voice as birth of culture”. *Ethnos*, 3-4: 159-81.
- _____. (1996), “Language and body: transactions in the construction of pain”. *Daedalus*, special issue on social suffering, Winter: 67-93.
- DAS, Veena e BAJWA, R.S. (1993), “Community and violence in contemporary Punjab”, in D.Vidal, G.Tarabout e E. Mayer (eds.), *Violences et Non-Violences en Inde*, Purushartha, 16: 245 -59
- EDWARDS, James. (1982), *Ethics without philosophy: Wittgenstein and the moral life*. Tampa, University Presses of Florida.
- GILSENAN, Michael. (1996), *Lords of the Lebanese marches: violence and narrative in an Arab society*. Berkeley, University of California Press.
- LEFEBVRE, Henri. (1968), *Dialectical materialism*. Londres, Jonathan Cape.
- NUSSBAUM, Martha. (1986), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Londres, Cambridge University Press.
- ROY, Beth. (1994), *Some trouble with cows: making sense of social conflict*. Berkeley, University of California Press.
- SHIELDS, Philip R. (1993), *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCOTT, James. (1990), *Domination and the arts of resistance*. New Haven, Yale University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953), *Philosophical investigations*. Edição de G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.
- _____. (1963), *On certainty*. Edição de G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright e tradução de Denis Paul e G.H. von Wright. Nova York, Harper and Row.