



TRADUÇÃO

A COSMOPOLÍTICA DE HABITAR MÚLTIPLOS MUNDOS

Tuhina Ganguly

Shiv Nadar University
Department of Sociology | Delhi-NCR, India
tuhina.ganguly@snu.edu.in

Subhashim Goswami

Shiv Nadar University
Department of Sociology | Delhi-NCR, India
subhashim.goswami@snu.edu.in | ORCID iD: 0000-0003-0707-4910

A ideia de um mundo cosmopolita que reconhece a humanidade de todos como seres semelhantes e em pé de igualdade talvez nunca tenha sido sentida com tanta força como agora, quando a sensação de habitar um mundo em crise parece ser uma preocupação generalizada. Acreditamos que é importante voltar aos debates e discussões sobre o conceito de cosmopolitismo para entender o que significa habitar um mundo que parece estar implodindo rapidamente e ser cosmopolita hoje, se é que isso é possível ou mesmo desejável.

Em sua obra seminal, *Life and Words* (2007), Veena Das escreve sobre as consequências da violência: “O que é habitar um mundo? Como alguém torna o mundo seu?” (1). Com base nessas questões, perguntamos: pode haver *um* habitar *o* mundo? O que significa, o que significaria reimaginar o(s) mundo(s) para habitá-lo(s) de forma diferente? Como vivemos com o(s) Outro(s) em tal(is) mundo(s)? Como antropólogos, oferecemos nossas reflexões sobre o cosmopolitismo, de modo que o *conceito* de cosmopolitismo permaneça emaranhado com a vida vivida. Com base e ampliando o trabalho existente sobre cosmopolitismo, preferimos o termo “cosmopolítica” em sua incorporação de “política” com “cosmos” ou o mundo.

Para nós, a noção de cosmopolítica permite um afastamento do universalismo e das diferenças culturais reificadas. Esse duplo afastamento nos possibilita elaborar a noção do mundo como múltiplo em si mesmo, que não toma o Estado-nação como o principal referente de identidade e coabitação nem o torna irrelevante. Tomando a falta de finalidade na criação de



identidade como ponto central de nossa concepção antropológica de cosmopolítica, argumentamos que a cosmopolítica é simultaneamente *prática vivida* e *potencial abstrato*. Para nós, a cosmopolítica como prática vivida se refere às práticas de tentar se reconciliar com as diferenças, e nela reside e emerge o potencial abstrato de habitar o mundo de maneiras que não simplesmente toleram nem obliteram a alteridade (Stengers, 2005).

Apresentamos dois exemplos etnográficos de nossos respectivos locais de campo, Puducherry e Caxemira. Ao nos concentrarmos nas texturas locais, mostramos como as pessoas lidam com seus mundos à medida que eles se tornam instáveis e desconhecidos, carregados de diferenças. Em alguns momentos, a reconciliação deixa as diferenças sem solução, exemplificando o impulso cosmopolítico, enquanto em outros a cosmopolítica continua sendo uma impossibilidade ou é engolida pelos universais. No entanto, se a cosmopolítica é um potencial, então seu adiamento também permanece esperançoso ao abrir-se para futuros desconhecidos.

Do cosmopolitismo à cosmopolítica: O Estado-nação e as diferenças culturais

Os estudiosos do cosmopolitismo têm se interessado pelo Estado-nação e pelo nacionalismo de diversas maneiras. Enquanto os entendimentos humanistas do cosmopolitismo, sustentados por alguma noção de humanidade universal, enfatizam a transgressão das fronteiras nacionais como imperativa para o cosmopolitismo, os críticos desse universalismo dão atenção ao plano local em contextos transnacionais. Apesar das diferenças, muitos dos dois lados da divisão estão unidos na oposição entre cosmopolitismo e nacionalismo.

Exemplificando a primeira posição, Ulrich Beck conceitua o cosmopolitismo como produto do Iluminismo europeu e, posteriormente, como uma questão de “experiência global”: “Pois na perspectiva cosmopolita, metodologicamente entendida, reside o potencial latente de romper com o narcisismo egocêntrico da perspectiva nacional e com a incompreensão enfadonha com a qual ela infecta o pensamento e a ação, iluminando, assim, os seres humanos em relação à cosmopolitização real e interna de seus mundos vividos e instituições” (Beck 2006:2). Para Beck, o cosmopolitismo é tanto uma experiência - “a perspectiva cosmopolita” - quanto uma ideologia e aspiração normativa - “cosmopolitização de mundos vividos e instituições”. Entretanto, Beck (2006) não opõe o nacional ao internacional nem sugere que o cosmopolitismo possa substituir o nacionalismo, uma vez que o Estado-nação é necessário para a defesa dos direitos humanos e da democracia. No entanto, para Beck, o nacionalismo em si não pode fornecer o terreno para que o ideal cosmopolita germine e cresça.

Além disso, outra questão é se uma base universal para um senso de comum pode ou não viabilizar uma política sustentável. Etienne Balibar, no contexto das fronteiras europeias, argumenta de forma convincente que os “sujeitos nômades” que “resistem à territorialização permanecem localizados fora do ‘espaço político’ normativo, na terra do *lugar nenhum* (político), que também pode se tornar um espaço *contrapolítico* ou *apolítico*” (Balibar 2009:192, ênfase no original). Assim, se o cosmopolitismo, enraizado em algum universalismo, significa oposição ao nacionalismo, resta saber como essa oposição pode ser mantida sem se dissolver em mais uma homogeneidade (cosmopolita). Pheng Cheah e Bruce Robbins (1998), em seu trabalho seminal sobre cosmopolítica, complexificam o cosmopolitismo como base para uma

política contestada, reconhecendo as limitações de um modelo cosmopolitismo-versus-nacionalismo/Estado-nação.

A insatisfação com esses termos relacionados à política do universalismo levou muitos a pensar em cosmopolitismos plurais. O “cosmopolitismo discrepante” de James Clifford (1992), por exemplo, localiza a agência na cultura e sua capacidade de resistir à hegemonia sob o capitalismo global neocolonial. Clifford argumenta que os movimentos cada vez maiores de populações em meio a desigualdades globais e regimes de opressão levam ao nascimento de cosmopolitismos variados e discrepantes. O “cosmopolitismo vernacular” de Homi Bhabha (1996) e os muito celebrados “cosmopolitismos” de Robbins e Horta (2017) também apresentam a possibilidade de o cosmopolitismo estar sempre no plural, negando um ideal universalista normativo de um esquema unificado de pertencimento e identificação.

No entanto, os proponentes que argumentam que os cosmopolitismos múltiplos resistem e subvertem o ideal universalista do cosmopolitismo imperialista e o ethos nacionalista do Estado-nação pós-colonial desconsideram o Estado-nação com demasiada facilidade. Eles presumem que os cosmopolitismos híbridos radicais permitem que todos tenham os meios para rejeitar e resistir a ele. Cheah, por outro lado, argumenta que “os relatos da agência cosmopolita radical oferecidos pela teoria do hibridismo obscurecem a dinâmica material do nacionalismo na globalização neocolonial” (Cheah 1997:160). Além disso, “esse apagamento ocorre porque os teóricos do hibridismo aderem ao mesmo conceito de normativo que o cosmopolitismo filosófico de estilo antigo que eles rejeitam: essa compreensão da cultura como o reino da liberdade da humanidade perante o dado” (Cheah 1997:160).

Concordamos que é necessário localizar as ideias de cosmopolitismo, “tanto dentro quanto fora da nação” (Cheah e Robbins 1998:12). Embora a globalização e os movimentos transfronteiriços de pessoas sinalizem trajetórias individuais e coletivas significativas, o Estado-nação não pode ser ignorado. Pois, transnacional não significa imediatamente pós-nacional. Em nossos exemplos etnográficos, o Estado-nação continua aparecendo como um importante referente de identidade, um interlocutor em imaginários plurais de pertencer e habitar o próprio mundo.

Rejeitamos também a proposição de um *espectro cultural*, que é o ponto central de várias teorias sobre cosmopolitismos alternativos, acomodando o fluxo e os movimentos de pessoas através de fronteiras e espaços territorialmente delimitados como cosmopolitas com base na riqueza cultural. Tais conceitualizações celebram a agência cultural local como inerentemente emancipatória à luz das desigualdades globais. Considere a crítica de Gayatri Chakravorty Spivak a Robbins: “Sugerir agora que as minorias globais, a exportação de mão de obra, as mulheres imigrantes sem papeis alcançam o cosmopolitismo é esquecer que elas devem existir em situações de divisão entre raça e classe, onde é impossível sentir ou exercer o senso de igualdade geral que deve ser o predicado definitivo do cosmopolitismo epistêmico” (Spivak 2013:111).

É nesse momento que a cosmopolítica aparece como um termo mais produtivo. A cosmopolítica se apresenta, “não como uma razão universal disfarçada, mas como uma em uma série de escalas, como uma área dentro e fora da nação (e ainda assim aquém da humanidade) que é habitada por uma variedade de cosmopolitismos” (Cheah e Robbins 1998:12). O fato de David Harvey privilegiar o termo também ecoa essa posição: “A cosmopolítica é um processo

pelo qual diferentes pessoas negociam questões que surgem em diferentes espaços de diferentes maneiras” (Harvey 2017: 54).

Nós imaginamos o mundo como múltiplo-e-si-mesmo, abrangendo o Estado-nação e indo além dele. Para nós, o(s) mundo(s) constituinte(s) se refere(m) à(s) ordem(ns) da(s) qual(is) seus membros derivam e compõem os referentes de autoidentidade e de relacionabilidade com os outros em um determinado momento. Assim, o principal referente de uma pessoa poderia ser indiano, mas também simultaneamente muçulmano e habitante de uma identidade muçulmana transfronteiriça. Outra alternativa seria encontrar ressonâncias da política anticastrista indiana no movimento *Black Lives Matter* ou identificar-se como uma feminista pós-colonial do “Sul Global”. Nenhuma dessas habitações, sociais, políticas, econômicas e epistêmicas, pode pressupor que a marginalidade *ou* o privilégio sejam dados. Tampouco podem presumir a irrelevância ou a centralidade absoluta do Estado-nação para a cosmopolítica concomitante e potencial. Em vez disso, esses mundos são ao mesmo tempo estáveis e contingentes, cercados de diferenças.

Nossa concepção de mundo tem como faceta central o pertencimento múltiplo, mas coetâneo. Como argumenta Nina Glick Schiller, um novo cosmopolitismo deve desafiar e ir além, “projetando e representando estatisticamente um mundo de identidades monísticas em vez de pertencimentos simultâneos sobrepostos” (Glick Schiller 2017:32). Esses pertencimentos simultâneos devem ser reconhecidos como coetâneos, apesar de suas diferenças, e o mundo que surge de tais pertencimentos e no qual eles se inserem sempre inacabados. Ver o mundo como tal cria a possibilidade de reconhecer as incomensurabilidades entre pessoas, comunidades, suas políticas e seus mundos, o que não torna a união inevitável nem impossível, não promete um futuro melhor (nem que seja para perguntar, para quem?) nem nega sua possibilidade (Glick Schiller e Irving 2017). Assim, a cosmopolítica é simultaneamente uma prática vivida e um potencial abstrato realizado na tarefa e no ofício de habitar um mundo, que está constantemente sendo feito e refeito. Ampliamos esses entendimentos de prática vivida para incluir as maneiras pelas quais alguém lida com as diferenças, ao chegar a um acordo com os mundos dos outros e também na constituição de seu(s) próprio(s) mundo(s) e, portanto, de si mesmo.

Diferenças e divergências são essenciais para habitar mundos. Habitamos mundos por meio de nossas negociações com multiplicidades, às vezes intimamente conhecidas e às vezes estranhamente fora de nosso alcance. A cosmopolítica surge como *prática vivida* em e por meio desse jogo “cósmico”. Simultaneamente, consideramos a cosmopolítica como o *potencial abstrato*, imanente a essas práticas, nas tentativas sociopolíticas de reconciliação e de aceitação das diferenças. O processo de reconciliação pode se dar por meio de mobilização política organizada ou simplesmente exigindo a visibilidade da própria precariedade sem aniquilar a diferença. No entanto, essa política da diferença necessariamente enfrenta a tentação sociopolítica de negar as diferenças e domesticá-las em uma estrutura universal abrangente e, portanto, imperial. É esse paradoxo que resiste à cosmopolítica como resultado garantido, mas também a alimenta na medida em que a possibilidade de sua realização não pode ser completamente excluída.

Habitar o(s) mundo(s)

I. Habitação na desobediência: Vizinhos no exílio

A Caxemira é sobejamente conhecida através de discursos de guerra, ocupação, militarização e morte. A desconfiança, a traição e a dor agonizante da perda e do sofrimento são as lentes pelas quais a maioria dos caxemires vivenciou e conheceu o lugar. Embora grande parte da população indiana fora do vale tenha sustentado por muito tempo que a Caxemira é parte integrante da Índia, circunscrevendo claramente quem é ou deveria ser um caxemiri, há contestações sobre os imaginários paquistanês, indiano e caxemiriano das histórias e dos futuros políticos da região (Snedden 2012). Os pânditas (hindus) da Caxemira, uma minoria demográfica, constituíram historicamente a elite administrativa, educacional e política da Caxemira, de maioria muçulmana, e eram a classe dominante no antigo estado principesco de Jammu e Caxemira (Rai 2004). No contexto pós-colonial, sendo um território administrativo disputado entre a Índia e o Paquistão, a Caxemira tem vivido uma história complicada em termos de quem pode reivindicá-la e quem pode habitá-la. O conflito que se seguiu levou ao surgimento de várias facções rebeldes na Caxemira (Schofield 2010). O Estado indiano pós-colonial muitas vezes as retaliou com uma mão pesada. Concentrando-se no longo e complicado sentimento de traição e desconfiança entre os muçulmanos da Caxemira e os pânditas (hindus) da Caxemira, que há muito tempo estão exilados, esta seção pergunta o que podemos fazer com essa conturbada “composição” (Latour 2010)¹. Dada a posição problemática da reivindicação do Estado-nação sobre a Caxemira, seja pela Índia ou pelo Paquistão, as modalidades cotidianas de existência entre os muçulmanos da Caxemira e os pânditas se tornam ainda mais complexas. O muçulmano da Caxemira não exilado nunca poderá reivindicar completamente a Caxemira, e o aparente exilado, o pândita da Caxemira, também nunca poderá ser um completo estrangeiro. Para ambos, a violência crescente e perene mantém vivo o potencial de realização da reivindicação de ser caxemirense e, ainda assim, não ser. Qual é a composição de um mundo como esse, em que as diferenças não são necessariamente resolvidas de forma clara, e em que habitar um lar implica viver com impasses e dilemas irresolúveis sobre o próprio lar? Quais são os modos de habitar um mundo deslocado para aqueles que residem nele fisicamente e para aqueles que foram separados dele?

Ao abordar esses dilemas não resolvidos, acompanho a criação de uma peça sobre a Caxemira, cuja pesquisa e roteiro trouxeram à tona algumas dessas questões. Não pretendo colocar em primeiro plano o que pode ser interpretado como uma representação estética de um contexto político. Em vez disso, a emergência da peça, as conversas que levaram à sua criação e as diferenças profundas e instáveis de seus personagens apresentam um sentido refratado do contexto.

Eu viajei para a Caxemira com a dramaturga Irawati Karnik (Ira daqui em diante) e o diretor de teatro Abhishek Majumdar para a pesquisa da peça final de uma trilogia centrada na Caxemira. A primeira peça tratava do martírio de jovens separatistas muçulmanos, enquanto a segunda tratava dos efeitos psicológicos da violência sobre mulheres e crianças. Ele achava que um

¹ Bruno Latour (2010) escreve: “[...] a palavra composição enfatiza que as coisas têm de ser colocadas juntas (latim *componere*) enquanto mantêm sua heterogeneidade” (473-474).

aspecto que faltava em sua obra era o do êxodo em massa dos pânditas da Caxemira no início dos anos 90, resultante do conflito em andamento (Rai 2004; Duschinski 2008).

A peça que eles acabaram criando era centrada em dois personagens, *Gasha* e *Nazir*, amigos de infância e vizinhos, o primeiro um pândita e o segundo um muçulmano. Retratando anos de desconfiança entre os dois, a peça destacava a posição cúmplice e complexa do Estado indiano em relação à Caxemira e a irresolúvel animosidade e suspeita não expressas entre as comunidades muçulmana e pândita da Caxemira. Permitam-me apresentar os temas centrais da peça:

Gasha e *Nazir* são melhores amigos de nove anos de idade, crescendo em uma Caxemira devastada pela violência, com um esconderijo secreto, uma cabana no meio do grande lago da cidade. Os dois testemunham, sem querer, um trágico incêndio em sua escola e o subsequente assassinato de um garoto mais jovem. Traumatizados e assustados, os dois fogem para seu esconderijo secreto após esse incidente como um espaço de refúgio. Durante a noite, a despeito dos protestos de *Gasha*, *Nazir* deixa a cabana para buscar óleo para acender uma fogueira e nunca mais volta. *Gasha* se sente traído e decepcionado por seu amigo mais próximo no momento mais vulnerável de sua vida. Na cena seguinte, ficamos sabendo por que *Nazir* não voltou. Quando chegou em casa, o pai de *Nazir* o obrigou a ir até a casa de *Gasha* para informar aos pais que “as circunstâncias haviam se agravado e que seria do interesse deles abandonar o lar (Caxemira) imediatamente”. O pai de *Nazir* não podia ir pessoalmente para transmitir essa mensagem, pois temia levantar suspeitas se ele fosse visto visitando uma família pândita, especialmente naquela noite turbulenta. Assim, ele decide enviar seu filho para “entregar a mensagem” em um ato de boa vizinhança, esperando que isso não atraísse atenção. *Nazir*, por outro lado, fica confuso com a insistência veemente do pai e quer voltar para seu “melhor amigo” em perigo, mas não consegue. Logo depois, a família de *Gasha* deixa a Caxemira em um êxodo em massa. Os amigos de infância só voltam a se ver vinte e cinco anos depois. Quando adultos, eles têm vidas completamente diferentes. *Gasha* é rico e vive na cosmopolita cidade de Mumbai, enquanto *Nazir*, que ficou na Caxemira, ganha a vida como carregador de aviões. Na história, *Gasha* retorna à Caxemira no presente para uma peregrinação com sua família e vê *Nazir* no aeroporto, mas eles não se falam, incapazes de transpor o abismo de seus mundos tão diferentes.

O passado não resolvido da vida dos protagonistas destaca os temas da traição e da luta para lidar com a história do vale, que se reflete em seu presente e futuro. O público fica a par de suas vidas conturbadas, refratadas pelos seus olhares adultos. O que *Nazir* e *Gasha* podem pensar da vida um do outro hoje? Por um lado, temos o pândita da Caxemira no exílio que retornou ao seu lar perdido. Por outro lado, *Nazir*, que nunca precisou ou pôde deixar a Caxemira, não consegue encontrar um espaço seguro em casa, apesar de seu enraizamento. Como escreve Edward Said, “o exilado sabe que, em um mundo secular e contingente, os lares são sempre provisórios. Fronteiras e barreiras, que nos encerram na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões, e muitas vezes são defendidas além da razão ou da necessidade” (Said 2000:147). No caso de *Nazir*, o familiar é marcado pela incerteza e pela imprevisibilidade do desconhecido, enquanto para *Gasha* o lar perdido depende da imprevisibilidade intrínseca do contexto da Caxemira. Said continua: “O exílio se baseia na existência, no amor e no vínculo com o lugar de origem; o que é verdade em todo exílio não é que o lar e o amor pelo lar são perdidos, mas que a perda é inerente à própria existência de

ambos” (Said 2000:148). No contexto da Caxemira, no entanto, essa perda não se aplica apenas aos pânditas exilados, mas também aos que ficaram para trás, os muçulmanos da Caxemira, que nunca podem reivindicar o local de nascimento de alguém em relação à sua própria autonomia como povo. A que modo de habitação o muçulmano da Caxemira e o pândita da Caxemira podem se referir quando nenhum deles pode se localizar na Caxemira ou se sentir em casa segundo seus próprios princípios?

Durante nossa pesquisa, fiquei hospedado em muitas casas da Caxemira. Em uma dessas estadias, o pai idoso e reticente de nosso anfitrião ia ao sótão todos os dias, onde estávamos hospedados, logo depois de nos servirem a comida, para perguntar se havíamos gostado ou não. Depois de uma dessas refeições, discutindo a receita de um prato de carne com ervas que saboreamos, eu lhe disse que minha família e eu geralmente consumíamos muitas verduras, mas nunca com carne. O senhor idoso respondeu que costumava saborear o *nadur olu* (batatas com caule de lótus) que seu antigo vizinho pândita da Caxemira fazia. Ele disse que saborear verduras sem carne também era incomum para eles (como muçulmanos), mas ele adorava esse delicioso prato de caule de lótus sem carne, especialmente o que era preparado pela mãe de sua antiga vizinha. Ao se lembrar disso, ele não disse muita coisa, exceto comentar, ao sair da sala, “como perdemos os sabores na Caxemira e temos que viver com isso”.

Perder os “sabores da Caxemira” capta a essência do que significa perder a vida de vizinhança, uma perda que lamentamos, mas com a qual não conseguimos nos reconciliar. Argumento que o ethos da boa vizinhança é cosmopolítico. Sua perda não é simplesmente a perda da pessoa concreta ao lado, mas a perda da prática vivida e do potencial abstrato da coetaneidade. Para Emanuel Levinas, a figura do Outro que se torna próximo como o vizinho está no centro de uma socialidade e de uma ética esperançosas: “O Outro se torna meu vizinho precisamente pela maneira como o rosto me convoca, me chama, implora por mim e, ao fazê-lo, lembra minha responsabilidade e me coloca em questão” (Levinas 1989:83). A boa vizinhança ou o amor vizinhal é uma abordagem ética do Outro que aparece como misterioso e inescrutável, “um tipo de engajamento ideal com o Outro que exalta sua alteridade, não ignorando o Outro, nem reivindicando a identidade do Outro ou reduzindo o Outro à lógica ou ao número” (Rappaport 2019:76). Assim, a vizinhança exige responsabilidade sem a aniquilação da diferença ou a mera tolerância. Em vez disso, essa vizinhança envolve testemunho em que o eu é chamado a cumprir as obrigações para com o Outro sem exigir similaridade ou a promessa de aculturação.

No entanto, durante meu tempo na Caxemira, ninguém jamais refutou ou reconheceu o que levou ao êxodo de seu vizinho, enquanto todos lamentavam a perda do “gosto do senso de vizinhança”. É impossível determinar quem é o responsável pela perda do outro, e ambos insistem em habitar a Caxemira (fisicamente e à distância) quase que desafiando um ao outro, criando mundos múltiplos e repletos. Os criadores da peça se concentraram nesse relacionamento tenso. O público pode apenas imaginar a angústia e a tragédia subjacentes à criação desses múltiplos mundos que *Gasha* e *Nazir* passam a habitar quando adultos. A família de Nazir reage ajudando seus vizinhos a fugir, tornando-se cúmplice de seu êxodo, enquanto a família de Gasha culpa seus vizinhos, antes próximos, mas agora ocupando a figura daqueles que traíram. O potencial abstrato encapsulado na prática vivida da boa vizinhança em um mundo que de repente se tornou muito diferente, apesar de sua história compartilhada, permanece

suspensão na peça. Isso foi capturado com astúcia por Ira e Abhishek na incapacidade de *Gasha* e *Nazir* de falarem um com o outro como adultos. Esses dilemas no palco foram refletidos fora dele em uma conversa que tivemos com um conhecido jornalista da Caxemira, Bilal². Bilal dirigia uma revista extremamente popular na Caxemira, com artigos jornalísticos investigativos incisivos e contundentes. Ira, Abhishek e eu chegamos ao seu escritório em Srinagar em um agradável dia de verão para discutir a peça. Folheamos edições antigas da revista enquanto esperávamos por Bilal. Abhishek e Ira mal tinham começado a se apresentar quando Bilal interveio de repente e perguntou “como estava sendo nossa viagem da Índia à Caxemira”. Pude perceber que a referência a nós “da Índia” presumia uma afiliação estatista indiana de nossa parte, independentemente de nossas afiliações ideológicas. Afinal, éramos indianos do continente com nomes hindus ostensivos. Bilal tinha conhecimento da peça anterior de Abhishek e ficou surpreso com sua tentativa de fazer uma sobre os pânditas. Para Bilal, a cumplicidade dos hindus da Caxemira em permanecerem como espectadores passivos da difícil questão da identidade durante o estouro do separatismo era auto-evidente. Abhishek e Ira explicaram que a peça não glorificaria os sofrimentos dos pânditas da Caxemira nem seria sobre o êxodo em si, mas que a intenção era oferecer uma narrativa com nuances que incluísse os dois lados da história. Mesmo assim, era possível sentir o desconforto palpável de Bilal com o que estava sendo falado e compartilhado. À medida que a conversa prosseguia, Bilal perguntou quem na “Índia” assistiria a uma peça como essa, quais seriam os interesses de um “público indiano” em assistir a uma peça pelas lentes de uma posição pândita da Caxemira e por que essa peça deveria ser feita. O argumento de Said sobre a identidade “nutrida no meio do exílio, onde todos os que não são irmãos de sangue são inimigos, onde todo simpatizante é um agente de algum poder hostil e onde o menor desvio da linha do grupo aceito é um ato da mais alta traição e deslealdade”, é válido para a perspectiva do muçulmano caxemiri não exilado, assim como refletido nas afirmações de Bilal em relação a nós (Said 2000:141). A contestação e a rejeição categórica de Bilal até mesmo da possibilidade de imaginar a Caxemira pelas lentes de um pândita da Caxemira revelam a traição e a desconfiança profundas com as quais ele foi forçado a conviver. “Como *nada* é seguro, o exílio é um estado de ciúme”, argumenta Said (2000:141, ênfase no original). A insistência de Bilal em sua posição revelou que não se trata de um estado de ciúme, mas de um sentimento de não confiar nem mesmo na possibilidade de uma reivindicação alternativa. A única maneira de sair desse enigma seria pensar em uma cosmopolítica que não elimina as diferenças, mas nos faz perceber o que significa viver com elas em um estado de fluxo. Entretanto, o estado masculino torna impossível imaginar modos de habitar a Caxemira sem algum tipo de referência ao primeiro. Foi essa impossibilidade que se refletiu nas perguntas retóricas de Bilal, pois que resposta nossa poderia possivelmente alinhar as diferentes ideias sobre a Caxemira e a Índia, tornando-as coetâneas nesse caso.

Bilal começou a apresentar estatísticas sobre as vidas perdidas na Caxemira devido aos longos anos de conflito. Ele fez relatos detalhados da tortura brutal que os muçulmanos da Caxemira sofreram nas mãos das forças armadas indianas, com base em relatos pessoais, e insinuou tristeza, medo (*khauf*) e dor (*dard*) repetidamente ao narrar os relatos particularmente brutais. Por fim, intervi e expressei que estávamos bem cientes da violência e da injustiça e do

² Bilal é um pseudônimo para manter o anonimato.

preço que os caxemires tiveram de pagar ao perder sua liberdade e autonomia ao reivindicar a independência da Caxemira. Durante a conversa, Bilal se tranquilizou quanto à nossa intenção, e a desconfiança inicial deu lugar a um espaço temporário de entendimento, ainda desconfortável e ansioso, mas, mesmo assim, um alívio momentâneo. Foi somente por meio de uma negociação prolongada que pudemos chegar à cosmopolítica, de não simplesmente tolerar as diferenças, mas fazer com que essas próprias diferenças oferecessem uma saída para o impasse. Não haveria um retorno alegre dos pânditas da Caxemira, assim como o destino dos muçulmanos da Caxemira continuaria a depender da balança.

A peça trabalhou com essas diferenças irreversíveis sem solução. Permitam-me narrar uma cena entre *Gasha* e um sacerdote do templo na peça que trabalha com essas diferenças irresolutas:

Gasha e sua família estão visitando a Caxemira. *Gasha*, ainda incapaz de se reconciliar com a suposta traição de seu amigo, é visto questionando o retorno de sua família à Caxemira, para ele um “lugar morto”. Muitas vezes na história, *Gasha* deixa claro que retornou temporariamente apenas por causa da insistência da família. Nessa cena específica em um templo, *Gasha* conversa com o sacerdote hindu e pergunta por que ele decidiu nunca deixar a Caxemira, apesar da tensão e das ameaças. A isso, o sacerdote responde que seu *wajood* (senso de ser/existência) está no rio Jhelum e não no Ganga ou no Yamuna, e que ele nunca sentiu a necessidade de buscar qualquer identificação com esses rios³. O sacerdote, percebendo o desconforto no comportamento de *Gasha*, menciona casualmente que ele deveria passear por Srinagar para sentir o “ar e o pulso” (*aabo-hawa*) do lugar. Ao mesmo tempo, o padre diz que, como *Gasha* foi para a “Índia”, ele não saberia o que significa pertencer à Caxemira. Nesse ponto, *Gasha* retruca: “Por que, aqui não é a Índia, a Caxemira não está na Índia também?” O padre responde: “Para você, pode ser”, mas para ele, “a Índia está lá”, apontando para os bunkers militares e os cordões de arame farpado ao redor do templo (que não estão presentes apenas ao redor do templo, mas se tornaram permanentes em toda a Caxemira). *Gasha*, sentindo um momento de tensão, pergunta ao sacerdote se, caso a Caxemira se torne independente da Índia, ele escolheria ir para a Índia ou permaneceria aqui. O padre opta por não responder.

Ao permitir que um sacerdote hindu, cujo *wajood* está ligado ao rio Jhelum e não ao Ganga, manifeste uma posição presumivelmente contrária à da maioria da população hindu do país, e ao se recusar a responder à pergunta sobre onde se estabeleceria, Ira e Abhishek expressam sua própria incapacidade de dar “uma ‘boa’ definição de um ‘bom’ mundo comum” (Stengers 2005:995). O silêncio desafiador do padre ecoa a resistência de Bilal e o questionamento obstinado de *Gasha*, que se recusam a participar de uma ordem mundial comum. Como pessoas de fora que não podem conhecer a Caxemira da mesma forma que Bilal ou o velho que não tem “gostos de Caxemira”, Ira e Abhishek assumem o papel de testemunhas, exortando o público de fora da Caxemira a assumir o mesmo papel, tornando Bilal presente, “não discutindo em seu(s) nome(s), mas transmitindo o que pode ser a sensação de ser ameaçado por uma questão para a qual não se tem nada a contribuir” (Stengers 2005:1003). Nesse sentido, a promessa da cosmopolítica é suave, mas profunda.

³ *Wajood* é uma palavra urdu sem um equivalente exato em inglês. Refere-se ao sentido de ser ou ao status de ser. Ganga e Yamuna são rios sagrados para a fé hindu, mas não passam pela Caxemira.

II. Habitar Puducherry, habitar um universo espiritual?

Passemos agora ao trabalho de campo de Ganguly em Puducherry, principalmente entre os buscadores espirituais norte-americanos e da Europa Ocidental que vivem lá há décadas e encontraram seu guru. Aqui também surgem questões de pertencimento. Quem realmente pertence à Índia, e a qual Índia? Qual é a cosmopolítica de habitar mundos espirituais que parecem transcender as fronteiras nacionais e, ainda assim, permanecer circunscritos por elas? Essas perguntas são ancoradas aqui por meio de um incidente:

No início de 2014, uma das minhas interlocutoras alemãs, Yvonne, contou-me sobre a morte de seu amigo, um alemão chamado Klaus. Eu nunca havia conhecido Klaus, mas Yvonne me disse que Klaus estava morando em Auroville há quase trinta anos. Na noite anterior, Klaus havia morrido de um ataque cardíaco, sozinho em sua casa. Não dei muita importância ao fato, pois nunca havia conhecido Klaus. Na manhã seguinte, fui me encontrar com Eva, outra alemã e amiga de Klaus. Eva gerenciava uma casa de hóspedes em uma das vilas de pescadores ou “*kuppan*”. Quando cheguei ao escritório de Eva, a impressora trabalhava sem parar imprimindo documentos. A própria Eva estava no meio de uma enxurrada de ligações telefônicas; afinal, ela estava ocupada cuidando das formalidades burocráticas que haviam surgido inesperadamente relacionadas à morte de Klaus. Como Klaus era um “estrangeiro” sem família na Índia e havia morrido antes de chegar ao hospital, o hospital insistia em fazer uma autópsia para descartar qualquer possibilidade de morte não natural. Apesar dos protestos de Eva e de outros amigos, o hospital estava decidido a realizar a autópsia. Horrorizada com a ideia do corpo de Klaus ser cortado, Eva estava tentando fazer o possível para impedir o procedimento. Aparentemente, Klaus havia dado uma procuração a uma mulher na Alemanha que, nesta manhã, havia enviado um e-mail para Eva declarando sua oposição à autópsia. Eva agora estava ocupada imprimindo o e-mail e o documento de procuração de Klaus e fazendo ligações telefônicas urgentes para encontrar um advogado local que atestasse a legalidade e a validade ética da procuração.

Yvonne, Eva e Klaus podem ser considerados “cidadãos do mundo”. Tendo viajado para a Índia entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980⁴, eles podem ter chegado um pouco atrasados no circuito global de jovens ocidentais que viajavam “em direção ao leste” em uma busca espiritual, mas, mesmo assim, fizeram parte da jornada espiritual do Ocidente para a Índia. Em busca de um modo de vida mais significativo que respondesse a perguntas existenciais como “quem sou eu” e “para que estou aqui”, como muitos de meus interlocutores articularam separadamente, mas em termos quase idênticos, Yvonne, Eva e Klaus passaram a ocupar não apenas um território geopolítico diferente, mas também mundos culturais, religioso-espirituais e ontológicos diferentes. Na década de 1980, quando Klaus chegou a Auroville, ele teria se descoberto dentro de um próspero projeto espiritual cosmopolita.

Auroville, “uma comunidade utópica internacional” (Pillai 2005), fica a cerca de doze quilômetros da cidade de Puducherry. Meu trabalho de campo foi realizado principalmente em Puducherry, onde fica o Sri Aurobindo Ashram (monastério), com buscadores ocidentais

⁴ Eles viajaram separadamente, tornando-se amigos na Índia.

afiliados ao Ashram. Mas Auroville ocupou minha pesquisa de forma indireta, pois alguns membros formais do Ashram, como Yvonne e Eva, também tinham amigos em Auroville e visitavam a comunidade rotineiramente. As relações entre o Ashram, Auroville, o Estado-nação indiano colonial e pós-colonial e os imaginários históricos da “Índia espiritual” são fundamentais para entender as diferenças evidenciadas pela morte de Klaus.

O Ashram baseia-se nos ensinamentos de Aurobindo Ghosh (1872-1950), ou Sri Aurobindo, como é chamado pelos devotos, e da francesa Mirra Alfassa (1878-1973), chamada de Mãe. Em 1926, o Ashram era uma comunidade estável, mas em expansão, no que era então uma colônia francesa na Índia. O status de Sri Aurobindo como sábio e o papel da Mãe como guru espiritual fazem do Ashram um lugar espiritual por excelência, incorporando a essência espiritual percebida da Índia e proporcionando um lugar espiritual cosmopolita⁵. Na filosofia de Sri Aurobindo, a divinização do mundo exigia uma “redescoberta do espiritual [...] por meio de um retorno às fontes místicas indianas”, e “a Índia seria o laboratório, o território sagrado e a plataforma de lançamento para esse rejuvenescimento planetário” (Aravamudan 2006:96). Diferentemente do contexto de exílio no exemplo anterior, não encontramos aqui a nostalgia de uma pátria territorial perdida, mas sim a nostalgia do passado indiano perdido de superioridade espiritual, uma essência nacional ao mesmo tempo universalista em seus ensinamentos e escopo.

Também para a Mãe, a Índia ocupava um lugar especial como centro espiritual do mundo e, em Auroville, ela imaginou que “o papel da Índia é ser o coração espiritual do corpo terrestre” (Auroville 2010:16). A cidade global de Auroville, inaugurada em 1968 e separada do Ashram, foi um experimento cosmopolita idealizado pela Mãe e deveria ser “um lugar que nenhuma nação poderia reivindicar como sua propriedade exclusiva, um lugar onde todos os seres humanos de boa vontade, sinceros em suas aspirações, poderiam viver livremente como cidadãos do mundo, obedecendo a uma única autoridade, a da Verdade suprema” (Auroville 2010:2). Pessoas de todo o mundo foram atraídas para esse lugar experimental que prometia um mundo como nenhum outro, situado simultaneamente no território físico indiano e no espaço virtual da Índia espiritual.

Após o falecimento da Mãe em 1973, Auroville passou a ser governada pela Sociedade Sri Aurobindo (SAS), uma organização comprometida com os ensinamentos de Sri Aurobindo e da Mãe, mas separada do Ashram. Surgiram diferenças entre a SAS e muitos aurovilianos em questões relacionadas à administração de fundos pela primeira e sua forma de controle e governança (Pillai, 2005). Shanti Pillai (2005), pesquisando sobre Auroville, escreve: “Na mente de algumas pessoas com quem conversei, o conflito de interesses era geracional e cultural; a maioria dos indivíduos que representavam a SAS eram indianos mais velhos e conservadores, enquanto os aurovilianos eram um grupo jovem e rebelde de ocidentais. Vários conflitos se seguiram [...] Buscando proteger a integridade do projeto de Auroville de influências externas, um grupo de aurovilianos procurou colocar a comunidade diretamente sob o controle do governo central” (72). A decisão sobre o rompimento de Auroville com o controle da SAS baseou-se na questão de se o governo tinha ou não o direito de intervir em assuntos relativos a Auroville, já que a Constituição indiana impede que o governo interfira em organizações

⁵ Muito já foi escrito sobre os imaginários modernos da Índia como um lugar espiritual. Não faz parte do escopo deste artigo se debruçar sobre essa longa história, mas veja King 1999; van Der Veer 2014.

religiosas. Foi argumentado no tribunal que Auroville não era uma organização religiosa caracterizada por rituais e cerimônias, mas sim uma comunidade espiritual que visava “a uma mudança de consciência” (Kapoor 2021:261); um argumento que foi aceito pela maioria dos juízes, permitindo-lhes intervir na organização de Auroville. A Suprema Corte da Índia decidiu a favor dos Aurovilianos em 1980 e, em 1988, a Lei da Fundação de Auroville foi aprovada, “colocando Auroville permanentemente sob a alçada do Estado” (Pillai 2005:73). A intervenção do Estado-nação foi, portanto, crucial para manter a autonomia da comunidade cosmopolita de Auroville em face das disputas administrativas e (multi)culturais, e os direitos de seus habitantes como aurovilianos, independentemente de sua nacionalidade. Esse julgamento reforçou ainda mais a ideia de Auroville como uma comunidade espiritual cosmopolita. Pillai (2005) escreve que muitos Aurovilianos eram “ambíguos” em relação a qualquer forma de envolvimento do Estado. A ambiguidade e a ambivalência certamente caracterizam os agonismos entre, de um lado, o cosmopolitismo como ideal e prática de se tornar cidadão do mundo, nem que seja para transcendê-lo, e, de outro, o Estado-nação. Essas ambiguidades inerentes à interação nacional/cosmopolita também se estendem para além da governança do espaço de Auroville, refletidas nas questões cotidianas, mas profundas, da vida e da morte, como no caso de Klaus, inscrevendo seu corpo post mortem. Embora a administração de Auroville esteja sob a alçada do Estado com base em um entendimento de que se trata de uma comunidade espiritual internacional, para alguns cidadãos não indianos que vivem lá e a visitam regularmente, as exigências burocráticas necessariamente interferem nos sonhos de habitar um mundo livre de todos os tipos de fronteiras, inclusive as legais:

Eva começou a me contar sobre os problemas que ela e outras pessoas enfrentavam de tempos em tempos como “estrangeiros”. A renovação do visto e a manutenção de contas bancárias podem ser particularmente desafiadoras. Eva vinha enfrentando vários problemas com seu banco na Índia há um ano e seus esforços para resolvê-los não haviam dado resultado até o momento. “É ridículo”, disse ela. Com indignação, ela continuou: “Não nos sentimos como estrangeiros aqui. Temos uma conexão de vida passada com a Índia. É por isso que voltamos para cá” (Ganguly, 2018: 1030)

Para muitos de meus interlocutores, a chegada à Índia representou um verdadeiro retorno ao lar. Eles frequentemente falavam de como se sentiram em casa “assim que” cruzaram a fronteira ou perceberam logo depois que aquele era seu verdadeiro lar. A narrativa de Eva sobre a conexão *cármica* e o “retorno” à Índia ressitua sua vida em seu país de nascimento e criação como exílio espiritual, enquanto aqui, no estranho outro-lugar da Índia, era/é seu lar (Ganguly 2018; 2022). Na medida em que essas noções de lar estão muito distantes dos regimes burocráticos do Estado-nação enraizados na territorialização física, a vida de muitos de seus habitantes é marcada por formas peculiares de precariedade. Não é de se surpreender que os eventos em torno da morte de Klaus tenham colocado em primeiro plano as ansiedades de ser um “estrangeiro” na Índia e também tenham perturbado a certeza de pertencimento metafísico. As incertezas que cercaram a morte de Klaus não foram acidentais, mas sim tecidas na própria história desses mundos. Da mesma forma, as negociações de Eva estão situadas na disputa entre um espaço espiritual cosmopolita, o Estado-nação e a cosmopolítica do amor devocional e da intimidade.

Eva também viajou para a Índia na década de 1980. Insatisfeita com sua vida na Alemanha, ela abandonou o emprego em 1984 para viajar ao Ashram de Sri Aurobindo, do qual tinha ouvido falar quando morava na Alemanha. Durante sua visita, alguns devotos alemães e americanos de Sri Aurobindo e da Mãe a levaram para conhecer “Babaji Maharaj”, um devoto de Sri Aurobindo e da Mãe, que era considerado um *sadhak* (praticante espiritual) espiritualmente avançado.

Com os olhos brilhando, olhando para além da tela do computador, Eva contou sobre seu primeiro encontro com Babaji. Naquela manhã, Eva e os outros ficaram do lado de fora da pequena sala de Babaji. Quando ele saiu com seu humilde colete e *lungi* (sarongue), Eva se lembra, houve um silêncio de tirar o fôlego. Ninguém disse uma palavra. Babaji olhou para todos com “tanto amor” que o pensamento pareceu ocorrer espontaneamente a ela: “Meu Deus, esse homem é todo amor!”. Cada fio de cabelo de seu corpo se levantou, disse Eva, algo que nunca havia acontecido com ela. Estendendo a mão para mim, ela disse que estava arrepiada naquele momento, lembrando-se daquele primeiro encontro com Babaji. Desde aquele encontro, ela começou a ler Sri Aurobindo e a Mãe e sentiu que ali estavam as respostas para todas as suas perguntas sobre o significado da vida e da existência. Eva permaneceu no local.

A relação inequívoca de amor espiritual e intimidade que Eva relata pode ser vista como um exemplo de singularidade cosmopolítica. Na narrativa de Eva, embora Babaji não olhasse especificamente para ela, ele olhava para todos com amor, abrangente, sem discriminação e íntimo, de modo que Eva se sentia pessoalmente envolvida por ele. Esse amor que emana do olhar do guru não é universalista no sentido de superar as diferenças aniquilando-as. Em outras palavras, não se trata de uma questão de “o amor conquista tudo”. Em vez disso, é cosmopolítico no sentido de que todas as diferenças de nacionalidade, etnia e cultura são abraçadas, no sentido de se tornarem *indiferentes*, mas não evisceradas, nesse momento experiencial, em que Eva está em uma relação devocional de absoluta singularidade com Babaji e, posteriormente, com Sri Aurobindo e a Mãe como gurus de Babaji. Foi essa relação singular de devoção e intimidade espiritual que deu a Eva a certeza de que deveria se mudar permanentemente para a Índia.

Eva não estava sozinha em suas convicções. Muitos de meus interlocutores se consideravam incondicionalmente “filhos da Mãe”, uma identidade que tornava todas as diferenças coetâneas (Ganguly 2022). No entanto, essa cosmopolítica é delicada; seu desdobramento cotidiano está constantemente lutando com os caprichos nascidos da localização incomum dos meus interlocutores, ou melhor, do deslocamento na Índia. As imbricações da morte de Klaus com as formalidades burocráticas colocam em primeiro plano as negociações cotidianas que Eva e outros empreendem para viver a vida de pertencimento que muitos experimentaram em momentos singulares de habitação cosmopolítica deste mundo. A perspectiva de que o corpo de Klaus tenha que ser submetido a uma autópsia pode ser vista como uma poderosa interrupção em tais habitações, em cujo rastro o próprio mundo de familiaridade delicadamente criado por Eva torna-se marcado pela incerteza.

Voltei no final da semana para ver Eva. Apesar de todos os esforços, o corpo de Klaus teria que ser submetido a uma autópsia naquela tarde. Klaus seria cremado, não enterrado. Após a autópsia, seu corpo seria levado para o local da cremação. Eva estava se preparando para ir ao hospital e havia se reconciliado com o destino que aguardava seu amigo. Ela se consolava com

o fato de que o corpo dele havia sido deixado em paz por quatro dias. Ao ouvir Eva falando comigo sobre Klaus, as duas mulheres tamil do vilarejo vizinho que trabalhavam como cozinheiras na casa de hóspedes perguntaram a ela sobre o horário provável da cremação. Eva lhes disse o horário, mas acrescentou: “Ninguém deve ir lá. Vocês vão chorar lá e ficar muito emocionados”.

O apego à “essência” espiritual universalista da Índia não combina muito com os marcadores cotidianos de diferença. Mesmo que as narrativas de conexão *cármica* ajudem Eva a dar sentido aos seus sentimentos espontâneos de pertencer à Índia, as estruturas cosmopolitas da espiritualidade universalista não conseguem acomodar as mulheres tamil locais. Essas diferenças não são acidentais, mas nascem das histórias, estruturas e instituições que permitem que Eva e Klaus habitem esses espaços espirituais cosmopolitas que estão ao mesmo tempo na Índia e, ainda assim, deslocados em algum grau de seus arredores imediatos. Estudiosos que escrevem sobre Auroville apontam para as relações problemáticas e assimétricas entre os aurovilianos ocidentais e os tamil locais em cujas terras a cidade global prospera (Jouhki 2021; Namakkal 2021).

Em outros artigos, discuti a atitude crítica que alguns de meus interlocutores tinham em relação às práticas e crenças religiosas da população local. Yvonne (com quem comecei esta história), “sempre dizia que não tinha interesse em visitar templos ou seguir rituais hindus. A própria Yvonne visitava o *samadhi* (Sri Aurobindo e o túmulo da Mãe) todos os dias, mas não reconhecia isso como um ritual” (Ganguly 2018: 1039). Em vez disso, para ela, visitar o túmulo dos gurus era feito com “consciência” (recordemos o argumento usado para distinguir uma organização espiritual de uma religiosa). Como cidadãs espirituais do mundo, o fato de pertencerem a espaços espirituais na Índia não exige que elas se tornem indianas, nem necessariamente se acomodem à “indianidade”. Por outro lado, nem a simples acomodação nem a atribuição de outra identidade étnico-cultural oferece uma solução. Na verdade, isso seria mais um universalismo, longe das reconciliações imaginadas pela cosmopolítica. Em meio a esses modos de habitar, sugiro que a experiência da singularidade e da intimidade devocional possui um potencial cosmopolítico genuíno. Essa cosmopolítica, assim como a paz temporária proporcionada ao corpo de Klaus, não é definitiva. Em vez disso, ela é delicada e hesitante. O potencial abstrato dessa cosmopolítica se choca constantemente com uma noção cosmopolita de espiritualidade e de Estado-nação. No entanto, ele aponta para o horizonte do que ainda pode ser.

Conclusão: Cosmopolítica da Caxemira a Puducherry

Os dois exemplos demonstram a cosmopolítica como prática viva e potencial abstrato em modos variados de habitar mundos múltiplos. As relações entre pessoas, histórias, instituições e organizações compõem esses mundos de maneiras específicas, abrindo, assim, diferentes possibilidades cosmopolíticas. Tanto a Caxemira quanto os espaços espirituais dentro e ao redor de Puducherry são marcados por vários modos de deslocamento e rupturas. Em ambos os contextos, as questões de pertencimento e identidade são fraturadas ao longo das linhas de exílio e criação de lares, embora localizadas em correntes sociopolíticas e históricas muito diferentes e com implicações diferentes. Mas os dois exemplos se complementam ao

destacar como as pessoas negociam com as diferenças que tornam primordial a questão da habitação coetânea.

Em ambos os exemplos, os modos de habitação são incertos e provisórios nas práticas cotidianas de convivência com imprevistos das diferenças e da alteridade. O exemplo da Caxemira demonstra como as diferenças não podem ser resolvidas na forma de simples fidelidade a um Estado-nação por todas as partes na mesa de negociações, nem pela exigência do Estado-nação de concordar com uma identidade monolítica. No outro exemplo, o Estado-nação tanto consolida quanto desafia o status de Auroville e daqueles que habitam os espaços da cidade global. Ao mesmo tempo, quando esses últimos exemplificam o cosmopolitismo, esse cosmopolitismo não torna todos coetâneos. No entanto, em ambos os contextos, a cosmopolítica existe como prática vivida e potencial abstrato; em um deles, como ethos de boa vizinhança (perdida) e, no outro, como intimidade devocional com o guru que tudo ama. Essas relações de coabitação não exigem submissão, assimilação ou tolerância. Ao contrário, elas tornam todas as entidades coetâneas.

Para concluir, este artigo tenta ir além das limitações conceituais do cosmopolitismo que promove simplesmente a tolerância ou a aniquilação das diferenças. Embora a noção de cosmopolítica seja afetada pelas densas texturas locais específicas do contexto, esperamos que ela possa ser mobilizada para entender os “pontos comuns epistêmicos” da “pobreza, subjugação, ódio, humilhação e sofrimento” em todos os contextos (Arif 2021:257). Nossa tentativa, portanto, é oferecer maneiras de pensar antropológicamente sobre as vidas humanas em meio a mundos contingentes, onde se torna imperativo questionar qualquer modo de pertencimento e habitação. A composição desses mundos nunca é final, nunca é completa, e nisso reside o potencial abstrato da cosmopolítica.

Tradução de Vinicius Kauê Ferreira

Referências Bibliográficas

- Aravamudan, Srinivas. 2006. *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*. Princeton: Princeton University Press.
- Arif, Yasmeeen. 2021. "The Reluctant Native: Or, Decolonial Ontologies and Epistemic Disobedience." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 11(1): 256-263.
- Auroville. 2010. *Auroville: A Dream Takes Shape*. Auroville: Prisma.
- Balibar, Etienne. 2009. "Europe as Borderland." *Society and Space* 27: 190-215. <https://doi.org/10.1068/d13008>.
- Beck, Ulrich. 2006. *The Cosmopolitan Vision*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.

- Bhabha, Homi K. 1996. "Unsatisfied Notes on Vernacular Cosmopolitanism." In *Text and Narration: Cross-disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, edited by P. C. Pfeiffer and L. G. Moreno, 191-207. Columbia: Camden House.
- Blaser, Mario. 2016. "Is Another Cosmopolitics Possible?" *Cultural Anthropology* 31(4): 545-570.
- Cheah, Pheng. 1997. "Given Culture: Rethinking Cosmopolitan Freedom in Transnationalism." *Boundary* 224(2): 157-197.
- Cheah, Pheng, and Bruce Robbins, eds. 1998. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James. 1992. "Traveling Cultures." In *Cultural Studies*, edited by L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler, 96-111. New York: Routledge.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Duschinski, Haley. 2008. "Survival Is Now Our Politics: Kashmiri Hindu Community Identity and the Politics of the Homeland." *International Journal of Hindu Studies* 12(1): 41-64.
- Duschinski, Haley, Mona Bhan, Ather Zia, and Cynthia Keppley Mahmood, eds. 2018. *Resisting Occupation in Kashmir*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Ganguly, Tuhina. 2018. "Connecting Their Selves: The Discourse of Karma, Calling, and Surrendering Among Western Spiritual Practitioners in India." *Journal of the American Academy of Religion* 86(4): 1014-1045.
- Ganguly, Tuhina. 2022. "The Mother's Children: The Making of Memory and Intimacy at the Gurus' Samadhi." *Contributions to Indian Sociology* 56(2): 156-185.
- Glick-Schiller, Nina, and Andrew Irving. 2017. "Introduction: What's in a Word? What's in a Question?" In *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities, and Discontents*, edited by N. Glick-Schiller and A. Irving, 1-25. New York: Berghahn Books.
- Harvey, David. 2017. "What Do We Do with Cosmopolitanism?" In *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities, and Discontents*, edited by N. Glick-Schiller and A. Irving, 49-56. New York: Berghahn Books.
- Jouhki, Jukka. 2006. "Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism in Tamil-European Relations in South India." PhD diss., University of Jyväskylä, Finland.
- Kapoor, Akash. 2021. *Better to Have Gone: Love, Death, and the Quest for Utopia in Auroville*. United Kingdom: Scribner.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion: Post-colonial Theory, India and 'the Mystic East'*. New York and London: Routledge.
- Latour, Bruno. 2010. "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto.'" *New Literary History* 41(3): 471-490. <http://www.jstor.org/stable/40983881>.
- Levinas, Emmanuel. 1989. *The Levinas Reader*. Edited by S. Hand. Oxford: Blackwell.

- Namakal, Jessica. 2021. *Unsettling Utopia: The Making and Unmaking of French India*. New York: Columbia University Press.
- Pillai, Shanti. 2005. "Auroville: Philosophy, Performance and Power in an International Utopian Community in South India." PhD diss., New York University, USA.
- Rabinow, Paul. 2008. *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rapport, Nigel. 2015. "Anthropology Through Levinas: Knowing the Uniqueness of Ego and the Mystery of Otherness." *Current Anthropology* 56(2): 256-276. <https://doi.org/10.1086/68043>.
- Rai, Mridu. 2004. *Hindu Rulers, Muslim Subjects: Islam, Rights, and the History of Kashmir*. Delhi: Permanent Black.
- Robbins, Bruce. 1998. "Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism." In *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, edited by P. Cheah and B. Robbins, 1-19. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robbins, Bruce, and Paulo Lemos Horta, eds. 2017. *Cosmopolitanisms*. New York: New York University Press.
- Said, Edward. 2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schofield, Victoria. 2010. *Kashmir in Conflict: India, Pakistan and the Unending War*. London and New York: I.B. Tauris.
- Snedden, Christopher. 2012. *The Untold Story of the People of Azad Kashmir*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2013. "Foreword: Cosmopolitanisms and the Cosmopolitical." *Cultural Dynamics* 24(2-3): 107-114.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal." In *Making Things Public*, edited by B. Latour and P. Weibel, 994-1003. Massachusetts: MIT Press.
- Veer, Peter Van Der. 2014. *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Enviado: 05 de julho de 2024
Aceito: 20 de março de 2024

A COSMOPOLÍTICA DE HABITAR MÚLTIPLOS MUNDOS

Resumo

O cosmopolitismo, como uma ideia que reconhece a humanidade de todos como seres semelhantes e em pé de igualdade, continua pertinente à nossa imaginação e à nossa vivência do mundo, moldando nossas relações com nós mesmos e com os outros. No entanto, o cosmopolitismo frequentemente celebra noções universais de unidade ou reifica as diferenças culturais. Contestando esses dois aspectos do cosmopolitismo, este artigo opta pelo termo cosmopolítica para se referir aos esforços humanos para conviver com as diferenças. Propomos a cosmopolítica como prática vivida e potencial abstrato simultaneamente. A cosmopolítica como prática vivida refere-se às práticas de tentativa de reconciliação com as diferenças, e nela reside e emerge o potencial abstrato de habitar o mundo com as diferenças de forma a não tolerá-las nem obliterá-las. Exemplos etnográficos de nossos respectivos trabalhos de campo na Índia exemplificam as maneiras pelas quais as pessoas lidam com seus mundos, de modo que, às vezes, a cosmopolítica surge como um impulso poderoso, enquanto em outras é engolfada por universais hegemônicos, sem deixar de ser um potencial de esperança.

Palavras-chave

cosmopolitismo; cosmopolítica; diferenças; Índia; habitabilidade.

THE COSMOPOLITICS OF INHABITING MULTIPLE WORLDS

Abstract

Cosmopolitanism, as an idea that recognizes the humanity of all as equal fellow-beings, remains pertinent to our imagination and inhabitation of the world, in shaping our relations with our selves and others. Yet, cosmopolitanism often celebrates universal notions of oneness or reifies cultural differences. Challenging both these aspects of cosmopolitanism, this article prefers the term cosmopolitics to refer to human endeavors to live with differences. We propose cosmopolitics as simultaneously lived practice and abstract potential. Cosmopolitics as lived practice refers to the practices of trying to reconcile with differences and therein lies and emerges the abstract potential of inhabiting the world with differences in ways that neither tolerate nor obliterate them. Ethnographic examples from our respective fieldwork in India exemplify the ways in which people grapple with their worlds, whereby sometimes cosmopolitics emerges as a powerful impulse while at others it gets engulfed by hegemonic universals yet remaining a hopeful potential.

Keywords

cosmopolitanism; cosmopolitics; differences; India; inhabitation.