

Antropologia, desejo e texturas da vida: uma entrevista com Veena Das¹

Camila Pierobon (CP)

Letícia Ferreira (LF)

Veena Das (VD)

Adriana Vianna (AV)

Cynthia Sarti (CS)

LF: Professora Veena, agradecemos, mais uma vez, por seu tempo e sua atenção. Em nosso último encontro, assim como no webinar de lançamento de seu novo livro, as relações entre etnografia, biografia e autobiografia receberam muita atenção. Você poderia nos contar um pouco mais sobre como essas formas de escrita se relacionam entre si e como isso se relaciona com a imagem do passo do caranguejo, que você usou para descrever seu modo de pensar?

VD: Você coloca questões bem difíceis, e esta é particularmente complicada. Para respondê-la, parto agora de diferentes perspectivas. Uma é que, já há bastante tempo, antropólogos partem do pressuposto da existência de diferentes momentos no pensamento antropológico. Um momento é o de estar em trabalho de campo, imersa em experiências; em um segundo momento, retornamos, refletimos sobre essas experiências, tomando o conjunto comum de conceitos de que partilhamos como parte

¹ Publicado originalmente em inglês em *Sociologia & Antropologia* v. 11, n. 3, Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais PPGSA Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, UFRJ, setembro-dezembro, pp. 749-789, 2021. A tradução ao português foi feita por Bruno Gambarotto, com fomento FAPERJ (Programa “Jovem Cientista do Nosso Estado”) para o projeto de Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira, intitulado “Dramas de família nos balcões da burocracia: a administração institucional de casos de desaparecimento de crianças e adolescentes no estado do Rio de Janeiro”, processo número E-26/203.244/2017.

de uma comunidade antropológica e, então, aplicamos esses conceitos ao nosso material. Pressupomos, assim, tornar nossas experiências acessíveis através desses conceitos, escrevendo dentro de uma estrutura disciplinar, certo? Honestamente, este não é um ponto sobre o qual eu tenha me debruçado e refletido longamente. Para mim, sempre me ocorrem muitos questionamentos durante todos esses momentos do campo e da escrita, e, quando essas questões se formam, eu preciso aprender bastante – ou reaprender o que pensava que sabia. E o que eu leio ou aprendo pode vir de qualquer lugar – de textos nas mais variadas línguas, escritos nos mais diferentes gêneros. Ideias podem vir da filosofia, de outros textos antropológicos, da economia, da teoria política ou da literatura. Sou movida pelas circunstâncias, pelo modo como as perguntas vêm a se colocar, não por fronteiras disciplinares. Para dar um exemplo, às vezes, é o caso que, em um trabalho com o envolvimento de uma equipe, consigamos produzir resultados estatísticos fortes, com correlações muito boas entre as variáveis, mas que, a despeito de todo o esforço, e incluindo o de meus colegas, não temos condições de descobrir por que estamos chegando a essas correlações ou, em outros casos, não as encontrando. Há, então, quem na equipe dê um passo à frente e diga: “trata-se de um modelo, isto é, uma hipótese, talvez nossas premissas estejam equivocadas”. Já outros dirão: “você é a antropóloga, você teve acesso às pessoas no campo. Diga-nos: se não custa nada para o médico pedir um exame de raio-x e entregar a guia de encaminhamento para um exame de raio-x, por que ele não pede? Nós subsidiamos esse exame. Por que, então, ele não pede?”. E esses colegas pensam, às vezes, que, se você conversar com alguns médicos, a razão de não se pedir isso ou aquilo vai se esclarecer para nós. No entanto, todo antropólogo sabe que o processo não é tão simples. Poderíamos conversar com dez médicos diferentes e teríamos dez explicações diferentes. Daí que a suposição geral é que, nessas variações, encontraremos os padrões que interessam. Às vezes os encontramos; às vezes, não. Por isso, eu acredito que, quando eu digo que existe um caminho em que autobiografia, etnografia e biografia se entrelaçam, a questão é que a escrita antropológica é também produzida dentro de uma forma de vida, pensar não é algo que acontece fora de uma forma de vida. Você está escrevendo em resposta a um problema que se apresenta a você a partir do mundo que você habita. Por isso, nunca acho que, em dado momento, estou escrevendo para meus colegas antropólogos;

em outro, para as pessoas nesses lugares ou para os elaboradores de políticas públicas. É verdade que algumas das coisas que escrevo, eu teria de dedicar mais trabalho a elas para explicar suas ideias a meus interlocutores de campo. Consigo imaginar alguém lendo determinado ponto do meu texto e dizendo: “Não estou entendendo. O que você quer dizer aqui?”, mas isso pode acontecer em qualquer contexto. Isso pode acontecer com meus netos, pode acontecer com um colega, por exemplo, ou com um vizinho ou um amigo no campo de trabalho que deseja saber por que estou fazendo uma determinada pergunta. É claro que os textos falarão para muitas pessoas diferentes de muitas maneiras diferentes. E é isso que me empolga no processo. Não é uma limitação que uma pessoa possa ver uma ideia que eu não possa articular bem ou levar em uma direção diferente.

Quanto à questão da autobiografia: penso que a pessoa durante o lançamento do livro a que você se refere que mais enfatizou esse ponto foi claramente Michael Puett. E ele dizia ser óbvio [para ele] que *Textures of the Ordinary*² tem um tom autobiográfico, que se trata de uma autobiografia. Isso não acontece porque estou usando a primeira pessoa, o termo “eu”, não porque, de fato, existem alguns momentos da minha vida que se infiltram no livro. Estou igualmente disposta a confiar no fato de que é a partir da experiência de luto de Rosaldo (1989) e da repentina emergência da poesia nela que posso encontrar algo de minha própria experiência, uma ressonância com algo que estou tentando dizer. Portanto, penso que é nesse sentido que o livro foi escrito nesses três modos; não que existam três gêneros – autobiografia, etnografia, biografia – de que me valho e entretexo em um só texto. É que o texto ganha naturalmente essa forma, porque é assim que se vive uma vida. E vivemos nossas vidas com os outros, e esses outros são pessoas com quem vivemos ou coabitamos no mundo. Isso significa que existem coisas, pessoas, eventos, sobre os quais julgo ser muito difícil falar a partir do interior de minha própria vida. Ao longo do tempo, eu encontrei coragem para falar, pois descobri o momento certo de falar sobre elas. E há, além disso, também a questão do leitor – você deve escrever de forma tal que o seu leitor não se fira com o que lê.

² DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

Não quero com isso dizer que se deva encobrir a verdade com mentiras ou coisa do gênero; mas é preciso que aprendamos coisas, como o que é tato, o que é ética comum, o que é cuidado, o que é atenção em relação a essas questões. Existe um modelo dominante de se retornar do campo e escrever à comunidade antropológica – e eu nunca me vi realizando isso. Sempre senti que escrevo para um leitor que vai descobrir que o texto dialoga com ele ou com ela, onde quer que esteja. Quanto àqueles a quem o texto nada dirá, penso que fico feliz em descobrir que existem esses outros modos de pensar e existir. Nem todos precisam gostar do que escrevo ou encontrar algo interessante. Há muitas outras coisas no mundo, e isso é ótimo, não? Portanto, não é minha pretensão converter pessoas a pensar que essa é a maneira correta de pensar. Se você tiver interesse, se você encontrar algo interessante no que escrevo, podemos conversar mais. E o texto quer falar mais com você, certo? Então, essa é a ideia que tenho do caminho que percorro, e o sentimento de que meu pensamento está se desdobrando a partir de minha vida, o que inclui a vida de muitos outros. Eu não tenho uma resposta formulada a essa questão difícil que você coloca. Isso é o que quero dizer com passos de caranguejo. Algum pensamento ou ideia caminha em determinada direção por anos e, então, pode acontecer que eu não saiba como seguir adiante. Então, às vezes, anos depois, essa ideia que estava travada retorna e pode incluir pensamentos da minha infância, por exemplo, ou algo que ressurgiu em sala de aula, ou enquanto caminho na rua ou leio um livro.

AV: Muito obrigada, professora Veena. Todas nos apaixonamos por seu artigo sobre sua infância, “Duas tranças e um passo no mundo: uma infância memorada”³. Por isso, gostaríamos de perguntar sobre sua paixão pelo estudo e o prazer da performance. São dois elementos, entre tantos outros que nos chamam a atenção. Você poderia nos contar mais sobre como ambos marcaram sua infância e sua educação, como impactaram no seu jeito de fazer antropologia – o prazer de estudar e a performance?

³ DAS, Veena. Two plaits and a step in the world: a childhood remembered. In: KARLEKAR, Malavika; MOOKERJEE; Rugrashu (eds.). *Remembered childhood: essays in honor of André Béteille*. Delhi: Oxford University Press, pp. 196-209, 2009. Tradução ao português em *Sociologia & Antropologia*, v. 11, n. 3.

VD: Esse é mais um tema de abordagem, para mim, não tão simples. Por um lado, eu penso que a criança é um elemento bastante central para minha maneira de pensar, mas não no sentido de uma figuração consciente da criança – é simplesmente a criança que penetra no meu pensamento, ou a sensação de que partilho da experiência de que o mundo nem sempre parece decifrável para a criança. Encontramos essa imagem em Agostinho e Wittgenstein, de a criança roubar fragmentos da língua para produzir o sentido do mundo, tal como Wittgenstein abre as *Investigações filosóficas*⁴. Também acho que, muitas vezes, as crianças sabem muitas coisas para as quais elas nem sempre têm linguagem. Uma das coisas que digo em *Texturas*, uma frase que vocês captam com muita astúcia, é que as crianças sabem muito sobre a morte. E isso vem da memória de uma amiga que tive, da primeira vez em que fui à casa dela. Percebi que todas as crianças chamavam a mãe de “tia”. Bom, isso não é muito incomum na Índia. Se você viver em uma família extensa e tiver primos mais velhos que chamam sua mãe de “tia”, é possível que você assimile seu modo de dizer. Acontecia, nesse caso, que ela era uma mãe muito amorosa, mas era sua madrasta. A mãe deles tinha morrido, mas os pequenos não sabiam. Havia dois irmãos mais velhos que sabiam disso, e ambos tentavam proteger os irmãos mais novos desse conhecimento. Esta não era uma família em dificuldades, era uma família que tinha uma vida de classe média relativamente segura, mas os termos de parentesco davam a entender que a morte se fazia ali presente de maneira oblíqua. Também havia o fato de que as pessoas ao meu redor morriam o tempo todo quando eu era jovem. Basta olhar para minha genealogia, que nunca problematizei totalmente, mas é uma genealogia muito superficial. A razão para isso é que muitas pessoas morreram durante a minha infância, e não apenas por causa dos eventos traumáticos da Partição. Muitas pessoas morreram, muitas crianças pequenas, porque, naquela época, as taxas de mortalidade infantil eram muito altas, e muitas mulheres morriam no parto. Por exemplo, foi minha mãe e sua irmã que criaram seus irmãos mais novos porque a mãe delas morreu no parto. Na época, seu irmão mais novo, que elas mais ou menos criavam como o “bebê” delas, morreu

⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. London: Macmillian Publishing Company, 1968 [1953].

porque não havia remédio para febre tifoide, que, naquela época, não era uma doença curável. Algumas pessoas morriam de diabetes porque não era diagnosticada. Alguém morreu em um tumulto, por exemplo, enquanto tentava escapar do Paquistão. Então, de repente, você olha para sua genealogia e percebe quão lacunar ela parece. Tenho apenas uma foto de meu avô. Não tenho retrato de meu avô paterno. Não tenho fotos das minhas avós. Por outro lado, eu tenho sonhos, às vezes, ou até bastante, nos quais, de repente, sei quem alguém é. Por exemplo: soube bem tarde que tive uma irmã mais velha, que morreu com talvez menos de um ano. Eu acidentalmente descobri qual era o nome dela, Indumati, e ela se tornou uma personagem de uma história que eu estava tentando escrever. Quando criança, eu sonhava que estava em algum lugar no Egito, perto do rio, vendo que havia uma garotinha que era eu mesma. E ela está observando de longe sua irmã, que está tendo um caso [risos] – eu tinha sete ou oito anos na época do sonho –, que está tendo um caso com um estranho, e o estranho está indo embora. Então, este é o momento em que está parada ali, observando-os, e profere um lamento. Não há nada em minha vida que, conscientemente, pudesse ter produzido esse sonho. Esse tipo de sonho talvez fosse algum sinal de como o conhecimento da perda é registrado na criança, e me pergunto como esse tipo de experiência afetou o trabalho que faço.

Parte de minhas ideias de intimidade vem desse tipo de experiência. Nesse tipo de genealogia e suas lacunas, há contingências através das quais um parente específico pode se tornar próximo de você. No meu caso, foi alguém que perdeu tudo na Partição e que, na verdade, era meu pai. Ele havia se tornado sorveteiro de rua, mas era um bom estudioso de sânscrito. Então, meus pais adotivos criaram um lugar para ele em minha vida, de forma bastante consciente. Eu não sabia que ele era meu pai, apenas o conhecia como um “tio”. Eles prepararam um lugar para ele vir todos os dias e me ensinar um pouco de sânscrito. Era uma forma, em certo sentido, de criar um espaço para que ele pudesse ver a filha. Devo dizer que nunca tive um grande vínculo emocional com ele, exceto por meio do sânscrito. Então, fico pensando que talvez seja por causa dessa conexão que eu ame os textos em sânscrito. Nada mais me ocorre, para além da beleza intrínseca dos textos, que justifique a compulsão que me faz retornar a eles. Essa é, talvez, uma forma de reclamar meu passado.

O outro tipo de trabalho que faço nas favelas se dá, possivelmente, por causa do fato de que me sinto muito mais à vontade nesses lugares, não preciso fazer nenhum esforço para ficar realmente confortável nas favelas em que trabalho. Claro, existem todos aqueles cheiros ruins, e eu me vejo instintivamente levando o lenço ao nariz. Em seguida, eu logo tiro o lenço, não quero demonstrar qualquer desconforto, porque sei que aquela é a casa deles. Mas eu não sei se isso é uma “postura intelectual”. Meu corpo simplesmente sabe como estar ali, entendem? Bom, como estou ficando mais velha, minha imunidade não é tão boa, então, hoje, não posso simplesmente comer tudo que eles oferecem, pois tenho medo de ficar doente. Entretanto, por muito tempo, quando era mais jovem, eu comia de tudo que fosse oferecido, a despeito de estar ou não limpo, frito em óleo que eu pudesse digerir ou carregado por um vendedor de rua ou de uma barraca aberta com moscas voando em cima dos doces. E isso, penso eu, criou uma proximidade que fez com que eles nunca se sentissem desprezados. Ou que nunca sentissem, entre nós, alguma estranheza que fosse difícil de superar. Quero dizer, você apenas era parte daquela rua ou daquela feira, você se tornava parte daquela vida. Isso não significa que eles lhe contariam tudo que soubessem, ou que não houvesse eventos que permanecessem ocultos, ou que não houvesse sinais de coisas obscuras ali. Mas há uma diferença quanto a esse tipo de obscuridade, porque todos têm seus segredos, e existem coisas que não são escancaradas dentro de uma forma de vida; como antropóloga, eu nunca senti estar aqui, nesta rua ou casa, apenas para coligir dados e então voltar à minha sociedade assim que essa fase se encerrar. Estar ali e retornar um sem-número de vezes dá a você um sentimento em relação às tragédias cotidianas, pequenas decepções... Por exemplo, existe um sistema de bolsas de estudo que o ISERDD, o instituto de pesquisa e defesa em que trabalho, em Delhi, facilita com algum dinheiro familiar com que contribuímos. Isso permite a alguns jovens que precisam pagar suas anuidades a possibilidade de ingressar na universidade. Eu sei que pequenos gestos como estes não resolvem nenhum grande problema estrutural. Eu sei que existem pessoas que diriam – “bom, você sabe que, na verdade, isso não é diferente de colocar um band-aid em suas vidas. O verdadeiro problema é que suas escolas não funcionam adequadamente.” E eu entendo essa crítica, mas esse auxílio extra é muito importante para que esses jovens tenham condições

de melhorar um pouquinho suas perspectivas ao conseguir aprovação em seus exames. Às vezes, eles conseguem se valer dessa oportunidade para avançar; às vezes, não. Um jovem muito brilhante que você tenha ajudado – você sente que eles, de fato, deveriam ter se empenhado na conclusão do curso universitário, mas não puderam fazer isso porque existem exigências que pesam sobre eles; em outros casos, existe a tentação do imediatismo: “Eu posso conseguir esse tanto de dinheiro agora, por que eu deveria esperar mais três anos para entrar em um mercado muito incerto?”. Eu acho que aprecio a experiência da improvisação, de fazer alguma coisa em vez de nada, de tentar dar uma resposta ao que quer que se exija de mim, mas sabendo que você não necessariamente terá sucesso, mas ainda pensando: “tudo bem, talvez da última vez eu não tenha conseguido, talvez, desta vez, eu consiga.”.

A despeito de todos os meus fracassos, acho que existe um orgulho feroz nas realizações de muitos desses jovens, assim como em tudo que minha família permitiu que eu fizesse. Eu também fico em maus lençóis com autoridades, mas não suporto que me aconselhem a encontrar um apoio patronal. Muitas vezes, ocorreu que amigos muito bem-intencionados me disseram “por que você não vai lá e conversa com seu reitor sobre tal assunto, ou com seu reitor ou vice-reitor ou seu vice-chanceler?”, e eu respondo – “não tenho como fazer isso”. Não por causa de qualquer grande moralismo ou postura moral, e não sou crítica àqueles que pensam que podem realizar alguma coisa importante por meio desses canais. Mas, pessoalmente, pensar em conseguir qualquer tipo de favor de quem quer que seja é muito difícil. E não sei de onde vem essa resistência, porque tenho certeza de que dependi de muitos favores [*risos*]. Como houve, quando era criança, essa questão real de, por exemplo, eu não ter um casaco e eu conseguir um usado entre meus familiares sem que eu ficasse ofendida com isso. Como adulta trabalhando com pessoas pobres, essas experiências de privação me educaram. Eu consigo descobrir *como* oferecer um presente. Parece uma banalidade, mas é uma questão de fato muito delicada. Você não pode dizer a um pai “Você não percebe que estou disposta a pagar a anuidade do seu filho, por que você não o apoia para que ele vá à escola?”. E, às vezes, você até tem que ensinar uma criança a dizer “não use essa oportunidade para simplesmente se sentir melhor do que de seus pais. É verdade que você

está recebendo educação escolar, eles não são alfabetizados, mas isso não lhe dá absolutamente nenhuma razão para que você pense que é superior a eles.”. E então tudo isso é uma troca pedagógica que se dá entre os jovens e mim. Cavell fala, em sua autobiografia, sobre a ferida que carregava em relação ao pai, porque há um momento em que ele diz “percebo que não era que meu pai me quisesse morto – ele queria, sim, que eu nunca tivesse nascido”. Nunca tive essa experiência. Então, mesmo nas piores circunstâncias, nunca encontrei algo como alguém considerar minha existência insuportável. Eu creio que é o que realmente me permite pensar sobre autobiografia como um recurso, uma fonte da qual, em certo sentido, emergem determinadas formas de pensar, mas não posso dizer que elas surjam por meio de quaisquer estratégias conscientes. Por que me sinto compelida a responder a certas coisas? Acho que a resposta está fortemente ligada a isso, e não posso dar as costas para isso.

CP: Acho que você respondeu a uma de nossas perguntas sobre crianças. Eu lhe perguntaria apenas se você gostaria de dizer algo sobre a importância das crianças no seu trabalho... porque eu acho que as crianças estão presentes em todo o seu trabalho. Quando leio *Textures of the Ordinary*⁵, para mim é muito interessante ver que elas aparecem em todos os capítulos. Você gostaria de acrescentar algo a esse respeito?

VD: O “Capítulo 8” [de *Textures*], que aborda o caso de uma menina que foi estuprada, teve de ser escrito com muito cuidado e delicadeza, porque não é sobre mim que recaem as ameaças que podem acometer aqueles com quem converso. Posso dar apenas um apoio limitado e, nesse caso, procurei ficar bem longe do radar. Esse capítulo teve de ser escrito de maneira tal que eu privilegiasse os eventos do tribunal, porque estes são de conhecimento público. Eu não poderia partir de tudo que sei sobre ela, ou [do que se passou] com ela. Chegará o momento em que ela talvez escreva sobre suas próprias experiências, porque ela agora está começando a escrever contos sobre si mesma. Eles talvez não circulem amplamente, talvez sejam algo que não saia de sua casa ou de sua rua. Por outro lado, notei essas pequenas mudanças muito interessantes na maneira com que os outros passaram a se relacionar com ela. Ela é

⁵ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020b.

uma garota muito corajosa. Simplesmente não havia dúvida sobre sua coragem, a maneira como ela permaneceu no tribunal e não se intimidou ao ver aquele homem, que a havia violentado, daquela forma, sentado ali. Ninguém precisou ensinar nada a ela. Ninguém precisou pedir a ela que “fosse corajosa”. Ela sabia o que havia acontecido com ela e estava apenas contando ao tribunal o que havia acontecido com ela. Comparem isso com aquele garotinho em *Affliction*⁶, agora com 29 anos. Quando eu vou a Delhi, nós nos encontramos em um café ou para tomar um café, coisa do gênero. Normalmente, eu encontro as pessoas apenas ali na região, mas, neste caso, ele gosta da ideia de que ele, como um adulto, está me encontrando fora daquele espaço, em um café, e por aí vai. Mas há algo muito importante, muito interessante, que mudou. Antes, nossa conversa costumava ocorrer da seguinte forma: eu perguntava: “como estão as coisas?”; ele dizia: “bem, comecei isso e aquilo, mas era impossível seguir em frente” ou “era um trabalho muito bom e vai dar tudo certo”; e em outro momento, ele diria “ah, você sabe, era impossível continuar porque me cansei” ou ele se apaixonava pela pessoa errada e levava uma surra – ele sempre me contava uma coisa assim. Mas, da última vez, agora que ele tem uma espécie de ideia formada de si, já com 29 anos, casado e com uma filhinha pequena, ele sente que a comunidade o respeita por ter conseguido um emprego razoavelmente bom. Ele disse: “eu quero te contar uma coisa”. Estávamos saindo do café, e ele quis me mostrar sua moto nova e tirar uma foto comigo. Então ele disse, de repente: “Tia, eu tenho que te contar uma coisa”. Eu disse, “Sim...?”, ele disse: “você sabe quando alguém está caindo – é a respeito disso”. Ele estava com dificuldades para formular, quando disse: “É verdade que eu não consegui realizar o tipo de coisa que você queria que eu realizasse porque” – ele fez uma pausa – “você sabe, na escola, você me deu livros”. Ele estava se referindo ao tempo quando eu costumava passar os meses de verão em Delhi, eu o encontrava, levava-o à minha casa e lhe servia de tutora, quer dizer, fazia-o rachar de estudar, dava aulas a partir de seus textos e o fazia aprender tabelas e praticar somas para que ele passasse em seu exame. Talvez se recordando de tudo isso, ele disse: “Eu sei que você

⁶ DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

fez tudo isso por mim, mas”, ele continuou, “o que você não percebeu é que eu ia para a escola com fome todos os dias”. Lembro-me que o pai dele havia feito muita oposição à sua educação e, então, definia tarefas para que ele fizesse antes do início da aula. Apressando-se para realizar essas tarefas, ele não tinha tempo para comer. Era um momento muito revelador para mim, e então ele disse: “Mas, sabe? O que qualquer pessoa precisa quando está em dificuldades é de uma pessoa que...” – ele fez o gesto – “que lhe estenda a mão.”. Ele disse, em um hindi floreado: “Apenas o apoio de uma pessoa. E então você pode fazer algo da sua vida”. E não estou dizendo que ele encontrou um sucesso espetacular ou que ele é como outros que encontraram caminhos para uma educação melhor, melhores trabalhos. Mas eu tenho exemplos desse tipo. Havia outro rapaz que apoiamos, cuja irmã teve de ser desmatriculada da escola porque sua mãe estava cronicamente doente, e a filha era a única pessoa que cuidava da mãe. A mãe morreu, mas, àquela altura, a irmã dele tinha 21 anos e, acredite ou não, ele foi à escola dela, conversou com a diretora, conversou com a irmã e disse: “Você precisa voltar para a escola”. E a irmã dele dizia: “Mas eu tenho 21 anos! Todos são crianças do quê, de 12 ou 11 anos?”. E ele disse: “Não importa, vou falar com a professora. Não importa. Você precisa terminar a escola”. Estes talvez sejam pequenos sucessos. Há pessoas que dedicam suas vidas a trabalhar nas favelas ou entre os pobres, ajudando-os, e elas são, em certa medida, anjos. Há muitas coisas que realmente admiro nessas pessoas. Mas, para mim, a força de minhas ações apenas decorre do imperativo de dizer *esta* pessoa e eu, nós estamos neste relacionamento um com o outro. E eu penso que, de uma certa maneira, *Textures* tenta trazer essa atenção para o particular como a base da etnografia.

CS: Tudo está muito ligado, e nós gostaríamos que você falasse sobre gênero. Em sua entrevista anterior a pesquisadores brasileiros,⁷ você comentou algo sobre como o gênero está implicado na produção do conhecimento, mas não como um *a priori*. Isso fica muito claro no seu trabalho porque as mulheres, em especial, são suas interlocutoras. Mas

⁷ MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre; BIRMAN, Patricia, PEREIRA, Pedro Paulo; FELTRAN, Gabriel, MALVASI, Paulo. Entre palavras e vidas. Entrevista com Veena Das, *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 5, n. 2, pp. 335-356, 2012.

também fica claro quando você recupera as ideias de [Stanley] Cavell, que afirma que gênero não é algo que os filósofos procuram, mas que chega a eles. Você pode, então, falar mais sobre esse problema de gênero como um elemento implicado na produção de conhecimento? E como as mulheres e os homens aparecem no seu trabalho, na feitura do seu trabalho? Por que você trabalha mais com mulheres do que com homens? O que é falar sobre homens e o que é falar sobre mulheres?

VD: Eu acrescentaria as crianças a essa pergunta. As crianças têm sido muito importantes, não porque eu tenha procurado crianças, mas porque não consigo ir a campo sem que uma porção delas me siga com perguntas, como “o que está acontecendo?”, “por que você não veio mais cedo?”, “você foi à minha escola?”. Inicialmente, elas diziam: “você precisa ir à escola”. Foi uma experiência muito estranha, porque o diretor da escola me confundiu com uma figura política local. Ao que tudo indica, eu me parecia com ela e não me esforcei muito para corrigi-lo. O diretor e os professores estavam cobrando quantias altas em dinheiro para readmitir crianças que haviam deixado a escola, e eu meio que lhe oferecia algo que era, digamos, um incentivo e uma forma de ele preservar o próprio pescoço, pois a política do governo era de oferecer educação gratuita, e ele estava violando a regra ao impor cobranças. Eu disse a ele, então: “Bem, eu sei como sua escola é carente”. E ele já mordeu a isca logo de cara: “veja só, as crianças não têm onde se sentar, nem eu tenho onde conservar meus documentos”. Pois bem: eu imediatamente saí para comprar aquelas esteiras para as crianças e um pequeno armário, porque não conseguia me imaginar dando dinheiro a ele. Eu era capaz de dar coisas para a escola, mas não o subornaria para receber as crianças. Mas as crianças sentiram que aquilo era uma forma de suborno... [risos]. De repente, eu me dei conta de que a demografia na escola de crianças vindas daquela região mudou, pois o número de matrículas subiu, e todos constavam como nascidos em 15 de agosto [risos]. Era muito improvável que todo mundo tivesse nascido no dia 15 de agosto, que é o Dia da Independência da Índia, certo? Mas o diretor não estava muito de acordo com essa ironia. As crianças perceberam o que estava se passando, e o diretor ficou muito agressivo com elas, e elas perguntavam: “você se importaria de entrar e fazer uma visita ao diretor?”.

Pois então, as crianças são muito importantes, mas as mulheres... fiquei muito emocionada – e acho que intelectualmente foi muito

importante para mim – quando li, em Cavell, a respeito de como ele apresenta dois gêneros de filmes para demonstrar seu retrato do ceticismo. Um deles é uma comédia de recasamento em seu livro *Pursuits of Happiness*⁸, em que sua pergunta é: pode um casal se comprometer com a construção de um futuro comum, apesar das decepções inevitáveis que todo relacionamento implica? O outro gênero é o que ele cria em torno do grupo de mulheres que não conseguem se fazer entender. Há um momento inesquecível de *Carta de uma desconhecida*, no qual Cavell menciona que a mulher voltou para um certo homem, para quem ela havia tentado inventar a si mesma. Ele está muito feliz em vê-la e diz “Ótimo, vou preparar um drinque para você”. Enquanto ela fica esperando, ele pergunta, “você está sozinha lá?”, de uma forma muito casual e sedutora, e ela responde “Sim, muito sozinha”. Então, quando ele entra na sala, ela foi embora, pois o que, para ele, era um simples encontro amoroso, era, para ela, uma última oportunidade de oferecer-lhe a própria vida. Acabamos por saber que a carta foi assinada por uma mulher morta, escrita por um fantasma.

Então, para Cavell, o ceticismo é generificado. Para um homem que se pergunta como eu posso saber se esse filho é meu, uma maneira, para além da dúvida de saber, é simplesmente confiar na mulher, aceitar a criança no dar e receber concreto da vida. Para a mulher, o problema do ceticismo é “posso me tornar inteligível para esse outro?”. E Cavell relaciona essa diferença às regiões masculina e feminina do eu. Portanto, mesmo em sua autobiografia, percebe-se que sua luta com a inteligibilidade está no fato de ele não conseguir tornar-se inteligível para sua mãe, ou sua mãe não conseguir se tornar inteligível para ele.

Com o pai, Cavell experimenta uma ferida causada pela inabilidade de o pai de aceitar a história em separado do filho. Mas o filho também conhece a inveja que corre no pai imigrante, que ficará preso naquela posição de penhorista, que tem um filho filósofo, cuja vida ele consegue só compreender vagamente. Portanto, a questão retorna a Cavell a partir da natureza de gênero do ceticismo, que ele diz ter sido uma descoberta traumática para ele. Foi uma descoberta traumática porque sempre esteve

⁸ CAVELL, Stanley. *Pursuits of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

diante dele: ele havia escrito sobre Dora, sobre Freud, ele próprio passou pela terapia psicanalítica. E, mesmo assim, algo deixou de se imprimir nele mais cedo, e ele diz que o gênero foi uma descoberta traumática para ele. Há uma questão muito interessante aqui, quanto a ser possível ou não pensar sobre gênero em relação a essa maneira de questionar: “posso confiar nesse conhecimento?”, “Posso dizer com certeza que esse filho é meu?”. Cavell diz ser essa uma dúvida masculina, em contraste com a pergunta “posso me tornar inteligível?”. E, para isso, ele diz que tudo de que você precisa é que alguém diga a você não um grande e dramático “eu acredito em você”, mas apenas “o que quer que você esteja dizendo, eu posso repetir” em um tom de afirmação. E apenas deixar o outro confortável com as próprias palavras.

Eu tinha uma ótima amiga e interlocutora, Audrey Cantlie, que estava na SOAS [Faculdade de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres], em Londres, e havia feito seu trabalho de campo em Assam [estado indiano]. Ela vinha de uma família de classe alta. Era uma amiga maravilhosa, absolutamente íntima. Lembro-me de que ela havia escrito um livro sobre psicanálise, um livro que, por vários motivos, nenhum editor estava disposto a aceitar. Nesse livro, ela mostrava como suas palavras eram constantemente substituídas pela autoridade maior de seu marido, que era um psicanalista, um homem muito poderoso, mas essa reescritura de suas palavras se dava não só no contexto público. Este era apenas um aspecto do ordinário para ela. Por exemplo, se ela estava tentando dizer alguma coisa, o marido imediatamente a corrigia e dizia “não, não é assim”. E essa forma de poder, em certo sentido, torna-se, em Foucault, o poder de correção e controle. Ele está presente no psiquiatra, mas também na maneira como Cavell pensa a noção de voz quando as palavras de alguém podem ser constantemente sobrescritas; assim, essa pessoa queda incapaz de reconhecer a voz como a sua própria.

Como eu disse, eu amo sânscrito, mas todo texto sânscrito – o drama, por exemplo – terá passagens em sânscrito e passagens do que se conhece como prácrito, que é uma língua recipiente, por assim dizer, colocada em contraponto ao sânscrito, e que é frequentemente a língua falada pelas mulheres. O prácrito compreende quatro ou cinco idiomas, às vezes até mais. E, dentro desse conjunto, há divisões quanto a que tipo de prácrito será falado por mulheres e a que tipo de

prácrito será falado pelas crianças ou pelos monges jainistas, esse tipo de divisão. E eu percebi que, durante todo o meu estudo do drama em língua sânscrita, eu havia lido o prácrito através de sua tradução em sânscrito. Porque era obrigatório todo texto sânscrito ter o que é chamado de texto *chaya* (sombra), que era a versão sânscrita do prácrito visto como sua sombra. Esse texto se destinava ao leitor, não ao ator. Então, de repente, eu percebi que, sendo o teatro performance, o público experimenta a performance em seu próprio prácrito vernacular e no sânscrito falado. Aí você tem uma visão de como habitamos diferentes línguas, mas também de como se habita a questão do gênero. Então começo a pensar “sim, é claro, há prácrito falado por mulheres e o prácrito falado pelas castas mais baixas ou pelos jainistas, ou palavras de sonoridade turca no drama falado em sânscrito por personagens representadas como estrangeiros”. Mergulhado em uma multiplicidade de sons, todo o público deve experimentar as diferenças. Assim, quando eu fui estudante universitária, cheguei a atuar em várias peças de nível universitário em inglês, mas também em sânscrito. E eu adorava a versão em prácrito, que aparece nos textos dramáticos, ou em exemplos de gramática, assim como em formas cotidianas de comunicação, em que uma certa distorção do sânscrito era permitida. É aqui que o gênero encontra você, certo? Não que eu quisesse dizer “bem, deixe-me ver o lugar das mulheres no drama sânscrito”. O gênero encontra você ali. Isso mostra, de certa forma, o poder de como você pode colocar a questão do gênero em relação ao conhecimento.

CS: Gostaríamos de perguntar-lhe algo sobre a chegada da idade. É diferente quando você conta e reconta uma história quando é jovem. Quando você reconta uma história muitos anos depois. O que muda aí?

VD: Minha ideia de recontagem não é aquela segundo a qual algo que foi contado no Tempo A está agora sendo contado no Tempo B. Acho que as pessoas estão, na verdade, remodelando, polindo, mudando e revisitando o tempo todo suas memórias e narrativas. Isso se dá no tempo contínuo, não a diferentes intervalos de tempo. É por isso que não gosto do conceito de vida após a morte: vai parecer, então, algo como “oh, a violência acabou, e agora temos a vida após a morte”. Algumas dessas aparições na narração de eventos acontecem porque, às vezes, quando estou relatando algo que me foi dito por mulheres como Manji ou Asha

[*Vida e palavras*⁹], eu percebo que eu tinha vinte anos quando eu conversava com elas. E assim elas devem ter visto alguém diferente de quem sou hoje. Muitas mulheres tinham a noção de não dizer muito ou não saber como dizer as coisas para você, porque moças não casadas nem sempre podem escutar tudo. É aqui que a questão da etnografia acaba completamente invertida, porque são elas que protegem você quando você é jovem de certos eventos ou de saber sobre um passado doloroso. Mas também é verdade que essas relações se desenvolvem. Vocês então percebem que há uma certa sensação de que o tempo aqui não se limita a dois pontos distintos. Então, o recontar não é algo como uma narrativa que chegou ao fim e, em seguida, é recontada. É uma modelagem contínua que tende a acontecer, e é isso que acho que estava tentando dizer em *Textures*. Que é, às vezes, ter sua habitação sobre partes da vida que se tornaram ruínas ou como acontece em relacionamentos em que algum sentimento se esgotou. Quando Cavell fala a respeito das inevitáveis decepções em um relacionamento: a possibilidade de ter um futuro compartilhado está sob a luz desse tipo de desapontamento. Portanto, nosso compromisso um com o outro pode ser simplesmente o de concordar em ter um futuro juntos. Não estou dizendo que isso seja sempre enobrecedor ou que essa renovação se aprofunde em algo grande, como o perdão. Eu estava tentando dizer que, muitas vezes, digamos, no trabalho sobre o abandono na antropologia, há essa noção de que existe esse momento de abandono que é a soma total do que é a verdade de um relacionamento. O que já vi muitas vezes é que o abandono não é muito fácil para as pessoas. Elas não vão apenas dizer, “Bem, isso não está funcionando, tudo bem, eu posso simplesmente sair andando, certo?”. Pode acontecer que elas não consigam prosseguir com o fardo de cuidar de uma relação ou sustentá-la. Há uma exaustão da resistência ou algo desse tipo. Eu conheço uma história muito comovente... Uma coisa nela me toca bem fundo, por sua mais absoluta e desprezível generosidade. Existe essa mulher, cuja história eu retrabalho em *Textures*¹⁰, cujo filho, depois de muita oposição

⁹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b.

¹⁰ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020b.

da família, casou-se com a garota de quem gostava. A menina estava tendo um caso com um dos seus próprios cunhados, então, depois do casamento, ela pega as joias da mãe [dela] e da mãe dele e foge com o amante. Ambas as famílias (a natal e a conjugal) ficam furiosas. Eles tentam registrar queixa na delegacia; e o policial, é claro, usa a situação como uma oportunidade de obter propina, mas porque eles se passaram por gente influente na vizinhança, a propina que ele extorque não chega a atingir um valor excessivo. O policial diz algo como “vocês têm sorte de ela não ter entrado na justiça contra vocês quando ela teve condições de acusá-los de alguma coisa, como fazer demandas excessivas de dote.”. Não é que as mulheres sejam sempre vítimas. Algumas alimentam desejos clandestinos, desejos impossíveis de riqueza, de romances ao estilo Bollywood. O casal estava em posse de bastante dinheiro e, por causa dessa fantasia dos pobres de poder viver tão bem quanto qualquer pessoa rica, eles torraram todo o dinheiro em um ano. Aí ele a abandonou, ela estava grávida, ele voltou para a própria esposa, os pais dela a receberam de volta sob a condição de que eles lhe dariam abrigo “até que a criança nascesse”. Eles lhe disseram “Não podemos permitir que você fique mais do que isso, porque, uma vez que a criança tenha nascido, todos vão saber que você fugiu com outra pessoa e isso arruinaria nossa reputação”. A sogra, que tinha cortado todos os laços com essa garota, descreve para mim como ela estava sentada em sua casa, um dia, e escutou um soluçinho do lado de fora... as casas nessa rua têm de três a quatro degraus para subir e, em seguida, você abre a porta e entra. E ela podia ouvir esse chorinho de alguém sentado nos degraus. Ela abriu a porta um pouquinho e viu que era sua nora, que estava ali, sentada, com o bebê nos braços. E é claro que ela sabia, o tempo todo, que a nora havia dado à luz uma menina, filha do amante. E ela disse: “Eu fechei a porta”. E então ela a reabriu depois de um tempo e disse que não suportaria o fato de que a bebê pudesse ser uma pessoa que então poderia ficar abandonada às ruas e a nora poderia ser forçada a se tornar uma prostituta. Todos esses possíveis cenários lhe passaram pela cabeça enquanto ela escutava o soluçar e, assim, ela recolheu a nora e a bebê.

Essa é uma história, para mim, de uma generosidade incrível, que ela nem mesmo considera generosidade. Ela está dizendo que simplesmente não conseguia suportar o choro da bebê, que sentia que precisava acolhê-

la. Claro que ela cria todas essas outras justificativas: “Se fosse um menino, eu não o teria feito, é por ser uma menina que senti que ela realmente precisava da minha proteção”. E então, depois de quase um ano, quando nos encontramos de novo, ela disse: “Não, eu não estou muito feliz com a situação”. “Por que você não está feliz com isso?”. “Porque acho que minha nora se sente muito grata a mim. Ela fica o tempo todo indo aqui e indo ali, fazendo coisas para mim. Eu só quero que ela esteja naturalmente ali, entende? Fazendo ou não fazendo coisas, dependendo de como ela se sente a respeito”.

Vocês me perguntaram o que quero dizer com textura: isso é o que quero dizer com textura. Dizer que essa é realmente a maneira pela qual a superfície é definida a partir dessas mesmas qualidades sensoriais, nas quais a mulher não está tomando a decisão de acolher a bebê porque sente que é moralmente correto fazê-lo, mas porque há esse sensorio. Precisamente por isso, não há fundamento para dizer que você pode contar com a similaridade dos comportamentos de todos. Há um número igual de pessoas nesses bairros que diriam: “A garota merece ser morta ou abandonada porque ela realmente manchou a reputação da família”, se ela fosse, digamos, uma mulher de casta superior. Mas, nas favelas, eu sinto que há muita violência, mas também há muitas maneiras pelas quais as pessoas fazem esse tipo de coisa para além das expectativas, e o tempo se torna muito importante aqui. Eu relato essa história em resposta a todo esse tipo de excitação sobre o abandono na teoria, quando o momento do abandono representa: “É assim que é a família patriarcal na Índia”, e assim por diante. E esses acadêmicos não percebem como é difícil, para as pessoas próximas, chegar ao ponto de abandonar a pessoa porque elas não conseguem enfrentar a situação, ou uma mulher que não consegue controlar sua raiva, ou uma criança ou pessoa mais velha que exige cuidado constante, elas não conseguem aguentar realizar o trabalho necessário, elas não suportam mais. Como antropóloga, sinto que a textura de tais eventos imiscuídos à vida cotidiana tem de ser mostrada. Porque, de outra forma, saltamos muito rapidamente em pressupor que há uma forma natural de isso ter um fim, quase uma teleologia que leva ao inevitável abandono de um membro indesejável da família.

CS: Você fala muito sobre o diálogo que tem com a filosofia, a literatura e até o sânscrito, que é a sua área de educação. Há mais alguma

coisa que você gostaria de dizer sobre esse diálogo, especialmente no campo da filosofia, e como isso amplia nossa maneira de ver o mundo e entendê-lo de uma forma antropológica?

VD: Bem, existem duas ambições aqui. Embora eu sempre tenha sido uma ávida leitora de textos filosóficos e tenha empenhado Wittgenstein no meu trabalho, não havia absolutamente nenhuma razão para esperar que algum filósofo desse atenção a qualquer coisa que eu escrevesse. Portanto, foi bastante acidental que certos filósofos tenham ficado muito interessados em antropologia e no que eu estava escrevendo. E, nesse desenvolvimento, Stanley Cavell foi muito importante para mim – ele é uma das pessoas a quem dediquei *Textures of the Ordinary*¹¹ – e ali eu digo, de forma agramatical, que “Em suas palavras eu fui existida”. Eu senti que, no reconhecimento de Cavell, eu me descobri tornada viva. Ele sequer me conhecia quando, através de um benfazejo acidente, ele foi convidado a fazer o parecer de um artigo meu e, novamente, não havia razão para ele concordar em fazê-lo, ele não sabia nada sobre mim. Ele tinha um certo fascínio pelo cinema indiano, mas também tinha muita desconfiança a respeito do que estava em questão na filosofia e na literatura indiana. Ele reconheceu que eu não estava buscando, na filosofia, qualquer tipo de teoria para a antropologia. De fato, não era o caso, não achava que precisássemos de uma fundação ou uma teoria para ficarmos de pé. Eu procurava uma espécie de parceria, de companheirismo, na filosofia, e mais para encontrar um modo de colocar questões do gênero “como eu sei disso?”. Ou, quando digo “este é o objeto”, eu realmente sei como comecei a pensar no objeto como este e não *aquele* em determinado cenário? Penso que a leitura que fazia da filosofia apenas para meu próprio prazer me ajudou. Mas também havia muito equívoco da parte da filosofia europeia em relação à filosofia indiana. Cavell tinha a convicção de que a filosofia carrega consigo um desejo de violência contra o ordinário, transformando-a em uma forma de conhecimento que se torna, de alguma maneira, incompreensível para muitos.¹² Meu interesse se concentrava em

¹¹ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

¹² CAVELL, Stanley. *Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

filósofos específicos, não na filosofia em geral. Isso eu acho importante para mim. Muitas vezes, as pessoas pensam que Wittgenstein é tão exótico, tão difícil e tão estranho, então por que eu sentia essa atração? Mas, quando partimos de uma imersão na tradição filosófica indiana, as questões colocadas por Wittgenstein não são, de forma alguma, estranhas. As questões acerca da dúvida são muito centrais [na filosofia indiana], e eu penso que Cavell, às vezes, entende de forma equivocada esse senso de dúvida como talvez mera sofística. No entanto, quando começamos a conversar sobre essas questões e sobre Emerson, ele percebeu que essa forma de dúvida (não a que ele formula como ceticismo) era inerente às formas de vida. Portanto, não era apenas uma epistemologia, no sentido da enumeração das condições formais do conhecimento. Quero dizer, há momentos em que alguns renomados filósofos indianos ficam reticentes quanto ao lugar aonde seu pensamento os está levando. Para lhe dar um exemplo, os budistas não se assustam com a ideia de que tudo o que pode ser dividido em partes é basicamente apenas uma entidade conceitual, sem qualquer realidade ontológica. Mas então há, é claro, o fato de que uma carroça não pode existir dentro dessa lógica, suas partes, sim, certo? Mas também sabemos que uma carroça pode transportá-la como meio de transporte. Alguns dos filósofos indianos diriam: “não vá até aí.” Porque sabemos que essa questão não vai ser resolvida. O budista tentou corajosamente resolvê-la ao fazer a distinção entre a verdade convencional e a verdade suprema, e, às vezes, as trocas com o budismo foram cruciais para aqueles no âmbito de um tipo de imaginação hindu desenvolverem suas próprias noções de existência. Mas não é nada estranho para eles alimentarem a ideia de que a inexistência é uma parte muito importante da própria existência e que a realidade não pode simplesmente ser equiparada à presença e ao momento. Ou que você não pode produzir proposições sobre coisas inexistentes.

Há filósofos muito bons e fascinantes que tentaram cultivar diálogos de fato entre aqueles que escreveram e leram sânscrito e filósofos contemporâneos escrevendo em inglês. É uma experimentação importante, mas parte do problema, por exemplo, com a indologia, é que aqueles que são grandes estudiosos do sânscrito não leem as línguas indianas vernáculas. Muitos deles pensam que práticas, como a tradução, foram inauguradas na Europa. Agora mesmo, estou escrevendo um artigo

com dois de meus colegas, em que começamos lançando a pergunta: por que tantos renomados acadêmicos europeus pensaram que foram os primeiros a traduzir textos em sânscrito? Temos traduções muito antigas de textos sânscritos para o persa, traduções para o tibetano, todo o *corpus* do filósofo Nagarjuna, que escreveu em sânscrito. Seus textos foram recuperados por causa dos monges chineses e tibetanos. Existem textos em sânscrito que foram recuperados graças a métodos de transmissão oral desenvolvidos por séculos. Por exemplo, segmentos de textos eram memorizados por segmentos de linhagens particulares cuja responsabilidade era a de memorizar esses segmentos e transmiti-los sem a menor alteração. E existem outros casos, como as famosas peças do poeta Bhasa, baseadas em um único episódio do Mahābhārata, mas foram executadas em sânscrito em vilarejos em Querala [extremo sul da Índia]. Esses textos se perderam, mas foram recriados por artistas e acadêmicos do teatro contemporâneo a partir da reencenação desses diálogos por pessoas. Os públicos são claramente eruditos o bastante para sustentar essas encenações.

Seria possível pensar que a antropologia é o lar adequado para esse tipo de diálogo entre diferentes tradições estéticas, filosóficas e performáticas. Isso nos ajudaria a interrogar nossos próprios conceitos, certo? Por exemplo, em *Textures of the Ordinary*,¹³ uma das coisas que tentei fazer em relação à leitura de clássicos foi questionar, nos escritos de Evans-Pritchard, sobre religião, por que era tão óbvio para ele que o deus Nuer era um deus e o deus Azande não era um deus. Argumento que ele traz, no fundo no debate, aspectos da normatividade cristã sob o disfarce de um conceito antropológico. Não estou dizendo isso com qualquer ressentimento. Tenho consciência de quanto o aparato dos textos sânscritos é difícil e percebo que os estudiosos indianos deveriam ter feito muito mais para tornar esse tipo de pensamento mais acessível. Mas a produção do conhecimento é também cerceada por diferentes tipos de exercício de poder: o trabalho sobre conceitos do sânscrito não era facilmente publicável, mesmo hoje, quando se tenta publicar algo assim, vai ter alguém sentado na sua frente dizendo

¹³ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

“Sabe de uma coisa? Isso não é antropologia de verdade”. É muito difícil romper essa barreira, e eu realmente me debato com o fato de que muitos dos meus alunos verdadeiramente criativos não conseguem, de início, empregos em [universidade de renome] porque seu trabalho não é facilmente reconhecível dentro de um padrão. Por fim, eles conseguem estar onde querem estar em empregos acadêmicos porque passam a amar a academia, ou ideias, mas é um tanto difícil porque eles acabam me dizendo: “Você nos preparou de uma forma que as pessoas não reconhecem como antropologia”. E isso é difícil de absorver, porque não sou eu quem paga o preço pelas inovações em que eles estão empenhados. Alguém mais jovem paga o preço por ter de levar adiante certas ideias, certo? Além disso, há tanta manipulação sobre o que conta como conhecimento, no sentido de que minha própria universidade é obcecada por classificações – Quantas citações? Quantos livros você publicou este ano? Quantos estão no prelo? Sabe, você pode fazer todos os gestos corretos para dizer “É claro que não estamos apenas dizendo que quantificar é importante”, mas sabemos que muita manipulação ocorre porque as pessoas não estão dispostas a aceitar o fato de que, sim, fracassos são inevitáveis. Não se pode ter tudo certo logo de cara: se as pessoas estão realmente fazendo pesquisas arriscadas, tenha certeza de que alguns fracassos ocorrerão. E não os puna, porque eles tentaram fazer isso sem ter a certeza do sucesso de seus experimentos. Acho que esse é o tipo de coisa sobre a qual realmente precisamos pensar. Você tem outra pergunta a respeito de como pensamos as diferentes tradições na antropologia contemporânea? Esse é um tema muito importante.

Na Índia, isso é uma obsessão: o que é a antropologia indiana? Como realizamos a antropologia ou a sociologia aqui, na Índia? Como abordamos de verdade uma antropologia indiana etc. etc., o que considero uma maneira muito saudável de pensar, exceto pelo fato de acomodar de forma muito irrefletida uma ideia do que é “indiano”. E é preciso dizer: “Ok, precisamos realmente repensar isso”. Seria um grave equívoco pensar que os textos sânscritos são o repositório exclusivo do que é indiano. Há questionamentos fantásticos que emergiram através do estudo de movimentos sociais que não encontram lugar necessariamente em textos, existe a literatura dalit, assim como textos em persa, prácrito, pali e línguas vernaculares que estão em diálogo com textos sânscritos.

A afinidade que tenho com autores brasileiros, como Mariza Peirano, acontece porque ela foi capaz de colocar essas questões de maneiras novas.¹⁴ Por muito tempo, eu pensei “Ok, mesmo que haja dez pessoas em minha sociedade que estarão interessadas em tais questões, é o bastante”. E ainda acho isso. Não sinto a necessidade de encontrar afirmação atraindo grande número de seguidores. Acho que alguns têm de buscar dizer algo em razão da pressão sobre o pensamento e outros, em outros lugares, terão de levar algumas ideias adiante. Tive muita sorte com o meu professor, professor M. N. Srinivas, que foi aluno de Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown em Oxford, mas também estudou com Ghurye, na Universidade de Bombaim. Ele não era tão tolerante com todos os seus alunos, mas, comigo, ele estava, de alguma forma, muito aberto ao fato de que havia algo muito idiossincrático no que eu estava fazendo. Ele incentivou meus experimentos. Por um lado, ele se preocupava comigo: “Antropologia é trabalho de campo real, e você não está fazendo trabalho de campo, como você vai dizer às pessoas que isso é antropologia?”. Mas, então, ele também dizia que Radcliffe-Brown o havia proibido de ler Bachofen ou McLennan por causa dos problemas com a “história conjectural” e dizia: “Você não deveria ler tudo aquilo” [risos]. É bem interessante ver isso.

Em um livro recente publicado pela Polity Press chamado *Slum Acts*,¹⁵ eu tento ver como os documentos adquirem um *status* legal em julgamentos de terrorismo, e a pessoa cujo livro mais me influenciou é alguém chamado Wahid [Abdul Wahid Shaikh], que foi o único acusado a ser absolvido nesses enormes julgamentos de terrorismo em Bombaim, mas que escreveu, com muita coragem, um livro sobre tortura¹⁶. Escrevi uma postagem em blog para tornar esse modo de pensar vernaculamente disponível na teoria antropológica, para dizer a razão de este ser um livro de

¹⁴ PEIRANO, Mariza. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline, *Annual Review of Anthropology*, v. 27, pp. 105-129, 1998; *Idem*, For a sociology of India: some comments from Brazil, *Contributions to Indian Sociology*, v. 25, n. 2, pp. 321-327, 1991.

¹⁵ DAS, Veena. *Slum act*. Cambridge: Polity Press, 2022.

¹⁶ SHAIKH, Abdul Wahid. *Begunah Qaidi: Atankvad ke Jhutha Mukkadamon mein Phasaye Gaye Muslim Naujavanon ki Dastan [The innocent prisoner: story of Muslim youth trapped in false cases of terrorism]*. New Delhi: Pharos Media, 2017.

extrema e profunda importância.¹⁷ Não porque conte uma história de terror, mas porque é um texto pedagógico. Portanto, acho que há muito trabalho a ser feito para fazer a antropologia dialogar com esse tipo de texto.

Eu também trabalhei com um morador de favela, educado até a 8ª série, aquele que em *Textures* aparece como Sanjeev Gupta, para escrever um artigo que ele havia produzido em hindi e foi publicado em um jornal de alcance nacional na Índia. Havia um grande movimento anticorrupção de escala nacional ocorrendo na Índia, e ele pediu-me que resumisse para ele o que os jornais estavam escrevendo sobre ele, e a reação dele ao meu resumo foi: “Essa é uma forma de apagar a participação ativa dos pobres”. Ele não se deixou levar pela retórica de purificação da política. Então, ele me perguntou: “Me diga, sobre o que as pessoas estão escrevendo sobre esse movimento na mídia britânica? Sobre democracia, sobre favelas, sobre nós?”. Por causa da ascensão do novo partido político em Delhi, muitas pessoas das melhores universidades estavam escrevendo nos jornais. E eu resumi tudo isso, e ele disse: “Eles entenderam tudo errado”. Então eu respondi: “Ok, por que você não escreve algo para nos contar o que você pensa sobre isso?”. Ele respondeu: “Mas ninguém vai publicar”. Eu disse que talvez fosse o caso, mas que deveríamos tentar. Então ele escreveu em hindi, eu traduzi e consegui encontrar uma conexão com um editor em um jornal de alcance nacional, e eles concordaram em publicá-lo. Não é apenas a academia, as universidades que bloqueiam o conhecimento desse tipo de fonte. É muito difícil encontrar espaços para a publicação desse tipo de escrita. Então, depois que [o artigo] saiu, Sanjeev Gupta ficou muito satisfeito por dois dias. Sua fotografia estava ali, em um jornal nacional, suas ideias estavam lá para os grandes professores falantes de inglês, assim por diante. Eu o parabenei e perguntei: “O pessoal do seu partido deve estar muito satisfeito, não?”, porque ele era um militante partidário. E ele respondeu “Bom, sim”. Então eu prossegui: “O que eles disseram? Eles parabenizaram você?”. E ele respondeu: “Bem, eles disseram: ‘você também está tentando agir como um grande herói, hein?’”. Ou seja: “Por que você contornou a autoridade das pessoas importantes do partido?”.

¹⁷ DAS, Veena. Where is democracy in India? Asking anthropological theory to open its doors, *Anthropology Theory Commons*, 2019. Disponível em: <<https://www.at-commons.com/2019/11/24/where-is-democracy-in-india-asking-anthropological-theory-to-open-its-doors/>>. Acesso em 18 de janeiro de 2022.

Você tem que perceber o que significa para eles a possibilidade de falar, saber escrever, negociar essas coisas todos os dias. Então, para mim, não é apenas uma questão de me debruçar nos textos em sânscrito, que são uma fonte muito importante para mim, ou textos prácritos, ou textos vernáculos – há também a maneira com que o aparato de pensamento de muitos desses textos penetra na vida das pessoas. Eu tenho muita curiosidade sobre a produção escrita, as palestras, os *slogans* políticos ou qualquer coisa do gênero, em que as pessoas estão refletindo sobre suas próprias condições de maneiras muito persuasivas.

AV: Bem, poderíamos ir para tantas perguntas diferentes agora, mas retomo a questão dos detalhes e das alegorias. Gostaríamos de saber um pouco mais, se fosse possível, quais são as implicações éticas e estéticas de como você lida com fragmentos, alegorias, detalhes, esse modo de não produzir conclusões tão rápidas, ou não colocar as coisas de uma forma muito...

CS: Em uma estrutura, uma moldura...

AV: Sim, em uma estrutura rígida.

VD: É aí que a questão da textura se torna muito importante, porque, para mim, a forma como eu penso sobre a textura é através das ações de tecer e tricotar, sabe, essas são as coisas que disparam a imagem da textura em minha escrita. E elas vêm da ideia de que a moldura não é a moldura rígida que mantém o espaço pictórico do lado de dentro e o mundo do lado de fora. A noção de moldura é, de todo modo, uma inovação do renascimento. Outras experiências da pintura são diferentes, ou mesmo a experiência da imagem, quando você se movia em torno dela, quando você podia tocá-la, oferecer-lhe algo, rezar diante dela, assim por diante. Em um museu, uma pintura está confinada em uma moldura, e eu fico diante dela e a observo; e meus olhos se movem ao seu redor, mas eu fico parada, posso até mudar um pouco de posição, certo? E há pintores modernos em muitos lugares que pensam em termos de, digamos, instalações, arte feita com lixo, que experimentam com os modos antigos de se locomover em torno da obra. Na Índia, artistas contemporâneos tentam se inspirar em muitas tradições incorporadas de onde quer que se sintam à vontade em fazê-lo. Se isso é tradição popular, se é pintura ocidental clássica, se são inovações indianas com pintura em miniatura, por exemplo. Os experimentos com a moldura vêm de pensar a moldura como um tear reverso. A moldura está

entrelaçada ao que se representa. E, assim, a escrita ou a arte e o mundo não estão separados. Eles são apenas parte um do outro, por assim dizer.

LF: Sim, a escrita e o mundo não estão separados, e acho que a questão do silêncio surge na hora certa. Esse é um aspecto do seu trabalho que nos chama atenção no Brasil, além de ser muito comentado por muitos estudiosos. Você poderia nos falar mais sobre como podemos pensar em silêncios em textos antropológicos e como podemos pensar sobre a experiência daqueles momentos em que é impossível seguir em frente, nos quais você precisa parar?

VD: A postura que eu tenho é: não me incomoda deixar as coisas pelo meio. Acho que há um parágrafo em algum lugar no prefácio de *Textures* que diz: “Lá estão algumas relações que travei com pessoas, lugares e textos que são marcados por uma intensidade muito maior do que outros – mas também houve aqueles que não tive força mental para acompanhar ou que sumiram de minha vida e trabalho por causa de acidentes do destino.”¹⁸ Portanto, há muitas coisas que você realmente faz para deixar algo pela metade. Ao longo do prefácio, eu falo sobre o seguinte fato: “O amor pela antropologia pode ainda se revelar um caso em que, ao alcançar o alicerce, não rompo a resistência do outro. Mas, nesse gesto de espera, permito que o conhecimento do outro me marque.”¹⁹ E então, o Capítulo 4 termina da seguinte forma: “A certa altura, em *Fim de partida* [drama de Samuel Beckett], Clov diz, ‘O fim é ótimo’, ao que Hamm responde: ‘Eu prefiro o meio’. E Cavell tem muito a dizer sobre o embate entre ser um escatologista e estar bem no meio de tal cena quando encontrar uma cura para estar na terra não é o problema, mas talvez suportar tal condição seja. Eu paro neste ponto.”²⁰ E no Capítulo 9, em que faço a leitura dos comentários de Wittgenstein a *O ramo de ouro*, de Frazer, concluo com algo como a ideia de parar no meio: “Por ora, deixo este capítulo com a ideia...”

Eu acho que, muitas vezes, há esse imperativo de mostrar que você domina alguma coisa, e isso nos impede de dizer que isso é o quão longe eu posso ir e não tenho condições de ir em frente. E o que de fato

¹⁸ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020b, p. xi.

¹⁹ *Ibidem*, p. xii.

²⁰ *Ibidem*, p. 147.

empolga é que você não será necessariamente a pessoa a dar sequência ao pensamento incompleto. Talvez seja outra pessoa que permitirá que seu pensamento ganhe novos elementos ao assumir para si esse problema. Eu orientei uma aluna em Lausanne, Joséphine Stebler, que basicamente trabalhou com crianças e introduziu métodos pedagógicos totalmente novos na escola primária com crianças cuja língua materna, em sua maioria, não era o francês. Ou elas falavam a variante ruandesa do francês e estavam aprendendo o francês suíço. A certa altura, ela escreve sobre aquela criança de *Vida e palavras*²¹ – aquela criança muda, e em relação à qual descrevo a cena em que ela começa a representar como seu pai foi pendurado na árvore durante a violência perpetrada contra os sikhs, em 1984. E à medida que a criança representava a cena, seu rosto se tornava a tela na qual a memória de cada emoção que se passou no rosto de seu pai, no momento em que era arrastado à morte, se espelhava; as mãos da criança representavam o movimento frenético das mãos dos assassinos, mostrando como eles o [o pai] levaram até a árvore, colocaram um laço em torno dele e o ergueram para enforcá-lo. Muitos anos depois, muitas pessoas insistiam em me perguntar: “Por que você não volta, por que você não o reencontra e fala com ele?”. E outra pessoa escreveu um texto teatral sobre esse episódio. Mas eu não tenho comigo o que me faça capaz de realizar isso. E eu tenho que descobrir por que aquela memória ainda me paralisa. Mas, neste momento, eu não consigo descobrir, sabe?

Há apenas um ano eu tive uma conversa com meu filho mais novo, que, na época dos tumultos contra os sikhs [1984], tinha provavelmente quatro anos. E eu havia escrito sobre duas meninas que trouxe para minha casa depois que sua mãe cometeu suicídio. Uma delas não falava com ninguém, exceto com ele. Ele só tem uma memória vaga dela, mas, quando essa ocupação [do Capitólio por apoiadores de Donald Trump, em 6 de janeiro de 2021] em Washington aconteceu, ele me disse – e hoje ele tem quarenta anos, é professor, trabalha com inteligência artificial e assuntos do gênero – e ele disse: “Eu estava apavorado com a ideia do tumulto”. Naquele momento, ele tentava se lembrar do tempo dos tumultos de 1984, na Índia. Ele só se recordava de fragmentos desses acontecimentos, mas

²¹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b.

tinha a lembrança de seu sentimento de mau augúrio porque eu estava recebendo ameaças de morte e estava com muito medo de ter colocado a vida dos meus filhos em risco. Esses eventos afetaram meus três filhos de maneiras diferentes, mas ele dizia que tudo de que se lembrava era de minha sensação de pânico – e se as crianças subissem no telhado, por exemplo? Eles estavam absolutamente proibidos de ir ao telhado, porque ali ficariam visíveis a distância. Absolutamente proibidos, mesmo que tivessem que esperar horas por um ônibus, de tomar um autorriquixá – que esperassem o ônibus, pois não pegariam o autorriquixá. Porque, às vezes, o assassino pode ser aquele que dirige o autorriquixá. Isso teve um impacto na maneira de ele pensar as multidões e de pensar a justiça e a lei – não da maneira que penso, pois é uma forma diferente de pensar. Mas essas preocupações se enraizaram em sua vida. Da mesma forma, tenho alunos que tomam para si algo do gênero e o transformam em um projeto próprio. Se vocês tiverem a oportunidade de ler trabalhos dos meus alunos, nunca encontrarão uma única maneira de pensar ou realizar pesquisa. E isso porque sinto que mostro a eles onde está minha ignorância. E então eles são estimulados a tomar para si algo e dizer “Isso é o que *eu* poderia fazer com isso”. Não é como se eu não tivesse coragem de dizer a eles “Essa ideia me parece certa ou errada”, mas sinto de fato um bloqueio: às vezes, não sei como aquilo se desenvolve. Não sei como seguir adiante. Eu posso dar a meus estudantes tudo o que eu puder, mas então eles precisarão levar esse pensamento adiante, à sua maneira.

Penso que é, mais uma vez, uma questão de conhecimento e sempre digo aos meus alunos: realmente não estou interessada no momento “eureca”. Na academia norte-americana, esse é o tipo de coisa que gera pressão sobre você – eles dizem: “Ah, sim, isso é muito bom, mas e o momento ‘eureca’?”, E, para mim, a questão é: em que você está disposta a empenhar a sua vida? Então, quando Joséphine escreveu sobre essas crianças, ela realmente levantou um ponto incrivelmente interessante: o que poderia conectar a vida daquele garoto na favela, e a encenação dramática que ele faz, com o que ela estava fazendo – em sua escrita, ela aborda uma garotinha ruandesa de quatro anos que, pela primeira vez, lê um livro de figuras inteiro e, quando chega ao final, ela fica, tipo, “ooh-lá-lá!” [risos]. E o que poderia conectá-los? Ela diz: o que os conecta é que as crianças estão acostumadas a assumir papéis diferentes, estão

encenando diferentes possibilidades de vida. E, ainda que para uma delas seja um momento de absoluto terror, e para a outra, essa criança de quatro anos, não seja, Josephine diz que o que as conecta é o fato de que a forma de vida é uma forma de vida humana em que se joga com diferentes possibilidades. Ora, vocês reconhecem que eu acho que não havia atentado a isso. Eu sei que estava tentando dizer que essa é a forma humana de vida, mas não atentei às etapas intermediárias que minha aluna foi capaz de compreender.

Eu diria o mesmo para muitos daqueles que encontraram seus próprios meios de levar o pensamento adiante. Um de meus orientandos, Andrew Brandel, por exemplo, cujo trabalho vocês talvez conheçam, ou Bhrigu [Bhrigupati Singh], que chegou a Cavell através de um caminho sinuoso, é exemplo de tais movimentos. Andrew e Marco Motta publicaram um livro sobre conceitos.²² Acho que eles lançam luzes àquilo a respeito do que eu tinha alguma ideia, coisas sobre as quais Sandra [Laugier] também tinha algumas ideias. Eles trabalharam com essas ideias, mas também encontraram novas direções nas quais desenvolver aquilo que, com Wittgenstein, podemos chamar de despontar de um aspecto. E, para mim, isso é muito, muito importante. Na academia norte-americana, a conversa é metade do tempo a seguinte: qual é o seu legado? Que escola você fundou? Que conceito é esse que você ofereceu? Mas tudo o que penso ter feito foi disponibilizar algumas ideias em relação às quais eu tinha modos limitados de levar adiante. Quer dizer, vocês precisam ter em vista que eu recebi uma educação fundamental precária. Frequentei uma escola razoavelmente boa, mas eu me lembro de quando meu filho mais velho estava cursando neurociências e, como estudante de graduação, matriculou-se em um curso de filosofia, e eu perguntei: o que você está lendo? E ele respondeu, de maneira completamente casual, que estavam lendo Kierkegaard. E, de repente, houve um momento em que experimentei uma absoluta inveja. Eu disse a ele: “Meu Deus, você sabe o quanto eu tive que lutar para descobrir alguém assim, e isso aparece para você desse jeito?”. O que é importante não é um legado ou o que fica no seu nome. Meu maior desejo, como boa hindu, é me extinguir quando morrer. Porque

²² BRANDEL, Andrew; MOTTA, Marco (eds.). *Living with Concepts: Anthropology in the Grip of Reality*. New York: Fordham University Press, 2021.

há outros que estarão presentes para lidar com os novos problemas que surgirão. É a vida deles que é importante. E isso me dá gosto pela vida, por assim dizer. Então essa eu acho que é a questão do conhecimento, que é onde as sensibilidades podem ser muito, muito diferentes. Mas eu vejo uma conexão com os acadêmicos brasileiros.

CS: Muito bom ouvir isso.

VD: Acho que não existe essa ambição, quando se trabalha em ambientes onde não importa se você não é o autor mais citado ou algo assim. O que importa é: neste mundo, uma tal ideia fez minimamente a diferença. Então, realmente fico muito grata por vocês me oferecerem a oportunidade de falar sobre essas coisas [risos]... e este não é um ato de modéstia. Honestamente, é apenas algo que é verdade.

AV: E é um alívio ouvir isso. Acho que há uma conexão entre isso e o que você comentou sobre a ideia de devoção em nosso último encontro. Gostaríamos de lhe pedir para falar um pouco mais, porque você nos apresentou uma associação muito bonita, uma bela conexão entre devoção e desejo.

VD: Essa conexão deriva dessa ideia presente em muitos textos sânscritos, rituais ou poéticos, em que a questão é: você pode ser colocado em contato com seu próprio desejo? Existe uma maneira de não distorcer a própria vida com a falsidade do que você define como suas necessidades? Acho muito interessante que Mauss, quando escreveu sobre o sacrifício,²³ não tenha se dado conta dessa dimensão do sacrifício. Ele estava abordando os textos sânscritos em busca de uma teoria do sacrifício, certo? E, no entanto, ele acaba chegando à conclusão de que ali existe uma transação entre deuses e humanos, uma negociação que se faz para alcançar um objeto desejado. Mas não são os deuses que realizam os nossos desejos, embora invoquemos os deuses. Somos nós. Então, sim: há desejos por objetos pelos quais você poderia fazer um sacrifício. Mas não porque os deuses realmente concedam a você esse desejo. Embora você os invoque no ritual, é a totalidade do que está acontecendo naquela arena de sacrifício, os mantras, as invocações, as oferendas, os gestos, que farão esse desejo se materializar.

²³ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1898].

Para a realização do sacrifício, a injunção exata que se usa é *svarga kamah yajet*, deixe que aquele que deseja o céu realize o sacrifício, e *Yajet* ["deve/pode realizar o sacrifício"] é um optativo. Não é uma questão de ser executado, mas de poder ser executado, por "aquele que deseja o céu" [*svarga kamah*]. E então eles prosseguem e dizem: mas o paraíso não é algo que exista. Devido ao fato de que a criação de algo [*bhavana*] dá ensejo à criação de algo novo. Então os oponentes dessa noção de sacrifício colocam uma objeção: mas uma coisa não existe ainda, como você pode realmente desejá-la? A resposta, grosso modo, é: "você está conferindo existência ao céu por seu ato de desejá-lo". E então é novamente muito interessante como eu acho que esse tipo de pensamento partilha de um importante movimento na teoria ritual feita, por exemplo, por Michael Puett e seus colegas que caracterizam a ação ritual como uma ação perpetrada no modo subjuntivo. É uma realidade conjectural a que se cria através do ritual. Eu adoro essa formulação, embora também a considere ainda tímida. E a razão de eu pensar desse modo é que a formulação recai na ideia de que uma encenação conjectural é pedagógica nas consequências que tem para seus participantes. É uma jogada fantástica dizer que o ritual está ensinando você a jogar com a possibilidade. Isso traz possibilidade e modalidade para a teoria ritual de maneira central, mas talvez pedagogia não seja a melhor descrição do que está em questão. Mas eu preciso pensar mais sobre esse assunto.

Mas tudo isso não pertence apenas às áreas específicas do ritual: é realmente como vivemos com nossos desejos. Será que entendemos o desejo como algo através do qual, de fato, trazemos à existência alguma coisa, talvez bonita, talvez perigosa? É por isso que eu acho que a questão nunca é essa de uma garantia de que você se torna uma pessoa moral porque você está realizando os rituais corretos. Mas, se não há garantias de que o ritual produzirá o bem, então os oponentes do ritual dirão: "Você está dando a todos as técnicas para a realização de coisas que eles podem usar para ferir". E a resposta do teórico do ritual é: "Não somos os responsáveis por seus desejos. Apenas estamos dizendo o que você poderia fazer se quisesse". Você é quem quer. É uma visão muito diferente do que é responsabilidade moral, o que é espiritualidade, não, como muitos pensam, que eu não dou atenção à religião ou à espiritualidade. Aqueles que me repreendem por não dar atenção à religião têm uma ideia muito fixa de religião. E isso meio que remonta àquela demanda moderna da

espiritualidade e da transcendência que pretende resolver a questão do que é bom. A satisfação dessa demanda pela bondade é simplificadora demais, seja na cultura popular, seja na escrita antropológica, ao menos do meu ponto de vista.

Para dar um exemplo dessas dificuldades em sustentar as ideias dessas pessoas sobre como a vida deve ser vivida, os proponentes de uma hermenêutica do ritual – isto é, a escola *mimamsa* – tinham de conviver com a dificuldade de que esse raciocínio os leva a dizer que os deuses são apenas uma criação de palavras proferidas no ritual sem que possam dizer qualquer coisa sobre sua existência para além do espaço ritual. É uma ideia tão difícil de se aceitar... Por outro lado, também há modéstia em um nível que considero muito comovente. Por exemplo, pergunta-se a um dos teóricos *mimamsa*, figura totalmente comprometida com a hierarquia segundo a qual o sânscrito é uma língua sagrada acima das outras línguas: “Mas existem todos os tipos de palavras no mundo que não são sânscritas, palavras que, por exemplo, castas inferiores usam e que estrangeiros ‘desprezados’ usam?”. E ele responde: “Bem, sim, existem essas palavras”. “E você está dizendo que elas são incorretas ou inferiores?”. O acadêmico *mimamsa* diz: “Não, elas não são incorretas no sentido da necessidade a que se aplicam”. Os oponentes então dizem: “Você empenharia um aparato brâmane para corrigir essas palavras e torná-las parte do sânscrito?”. Ele responde que não – “Porque as injunções em sânscrito estão corretas para mim, permitem que se realizem os sacrifícios. As mesmas palavras sânscritas não serão boas o bastante se minha profissão é apanhar e criar pássaros. Essa é a razão de esses grupos tribais usarem essas palavras.”. Há algo muito interessante aqui a respeito de erro, falibilidade e correção, que é muito diferente da mensuração a partir de um padrão que se aplica em toda a parte. Não estou dizendo que esse modo de pensar seja certo ou errado. Estou dizendo que é uma visão muito diferente da ideia de falibilidade como uma queda da moralidade ou o grande aparato moralista que pode vir na esteira disso. O que significaria dedicar-se à ideia de que uma ação tem de ser levada a cabo por parecer correta, mas não se conhecem as consequências dessa ação. Gandhi foi um bom exemplo de defensor dessa forma de ação moral. Ele extrai do [Bhagavad] Gita essa noção de que você só tem direitos sobre suas ações e nunca sobre os frutos das ações. É preciso aprender a viver de maneira distanciada em relação às próprias ações. Há uma situação intrincada aqui. Como você

pode ter essa relação distanciada com o desejo, que também é uma certa maneira de ser devotado ao mundo?

LF: Obrigada, Veena. Uma emoção muito forte entre nós, causada por nossa conversa na semana passada, foi a alegria. Queríamos perguntar-lhe a respeito disso. Incerteza, imprevisibilidade, improvisação: todas são qualidades do cotidiano que ganham grande destaque em seu trabalho e são também qualidades da própria etnografia. Como podemos pensar nessa perspectiva sobre o lugar da alegria na etnografia, principalmente quando pensamos em etnografias em torno de temas como violência, sofrimento social, pobreza – temas que são abordados principalmente através da chave da “sobrevivência”?

VD: Acho que, da última vez, Cynthia falou sobre isso lindamente, ao dizer que não há limites aqui entre “isso é alegria” e “isso é tristeza”. Quer dizer, sabemos que, digamos, algo como a emoção de estar apaixonado, ou apenas de amar alguém, não tem que ser o dramático estar apaixonado, pode ser apenas amar alguém. Esse amor – ele é alegria, é tristeza, é espera, é raiva, é ciúme, são momentos de êxtase, e nenhuma emoção pode ser apagada do sentimento do amor. Há algum tempo, eu ministrei a Allen Dundes Lecture em Berkeley [“Tempo, subjetividade e a voz poética”, 2012], quando, pela primeira vez, eu falei sobre como eu reconheço essa volatilidade de emoções na teoria estética. Essa questão surge no *Mahābhārata*: alguns dos momentos mais eróticos e mais cheios de *pathos* do texto são os momentos em que as mulheres lamentam a morte de seus maridos. A guerra acabou. Elas estão no campo de batalha, com os corpos dos mortos espalhados por toda a parte. E, enquanto elas olham para os mortos, seus lamentos são vazados em palavras como “oh, essa mão que acariciava meus seios”. Há críticos que acusam os proponentes das teorias da emoção poética (*rasa*) a perguntar: “Como vocês podem deixar esse momento de morte ser tão impregnado desse desejo erótico? Mesmo que seja em forma de lamentação.”. E eu acho que o turbilhão de emoções na voz poética significa para ele “é por isso que trabalhar com essas emoções é coisa para a vida toda. É o modo como a paixão é construída no tempo, mesmo que sua revelação se condense em um momento. Ser capaz de dizer ‘eu te amo’ é um grande momento – mas o que é o antes e o depois desse momento?”. Isso é o que Wittgenstein nomeia como a comoção do organismo – essas emoções diferentes e contraditórias estão totalmente

ligadas entre si. E essa novamente tem sido minha diferença com alguns antropólogos que querem traçar fronteiras entre alegria e tristeza...

Acho interessante que sejam os antropólogos homens que ficam mais incomodados com o meu trabalho. Acho isso muito fascinante. Sabe, sempre há alguém no público que sempre vai dizer: “Se você acabar com os padrões objetivos, como saberemos como julgar?”. Eu respondo: “Vocês vão saber quando precisarão fazer um juízo”. Lembro-me de dizer ao Joel Robbins²⁴, que é um dos mais generosos críticos desse tema, e de ele perguntar: “Por que você não fala sobre alegria? Não há alegria também? Ou também não existe bondade?”. Pressupõe-se que se deva descobrir onde está a alegria, onde está a bondade. Minha resposta foi algo como: “Mas, Joel, eu não sou uma contadora. Não tenho livros-caixa ou colunas em que eu digo que tal coisa é tristeza, tal coisa é alegria” e, por fim, chegamos a um balanço entre os dois. É precisamente o fato da imprevisibilidade de como e onde encontraremos a alegria. Em *Vida e palavras*, eu exponho o exemplo das vítimas dos tumultos que tentam reconstituir aquelas cenas de matança de maneira quase carnavalesca. E elas estão rindo. E claramente não é alegria, mesmo que seja uma risada. E não é um riso cínico tampouco, é apenas um riso que lhes escapa de forma espontânea. Esses eventos levantam para mim questionamentos sobre como esses turbilhões de emoções se movem da alegria à tristeza. E sobre como encontrar expressão para essas experiências, sem ter de fixá-las em uma posição ou outra. “Agora estou empenhada em encontrar a alegria, agora o sofrimento”.

E a sobrevivência é uma questão muito interessante aqui. Richard Rechtman tem um livro incrível, *La Vie Ordinaire des Génocidaires* [*O dia a dia dos genocidas*]²⁵, que passa também por seu trabalho como psiquiatra atendendo os sobreviventes (vítimas e perpetradores) do genocídio. Um dos pontos que ele destaca é que, quando pensamos no genocídio a partir das vidas desses pequenos executores, não dos grandes líderes, eles não têm tempo ou a inclinação de separar as pessoas entre amigos e inimigos. Todos os dias eles têm de cumprir metas. Eles precisam escolher

²⁴ ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: towards an anthropology of the good, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, pp. 447-462, 2013.

²⁵ RECHTMAN, Richard. *La vie ordinaire des génocidaires*. Paris: CNRS Editions, 2020.

peessoas suficientes. Eles precisam de fato fazer a matança acontecer. Eles precisam se acostumar com o cheiro. Eles precisam remover os corpos. Eles precisam lidar com a total exaustão de matar, remover os corpos, fazer a limpeza. E é um livro absolutamente notável. Compare-o, digamos, com o livro de minha colega Clara Han, *Seeing Like a Child [Vendo como uma criança]*²⁶, que está escrito em um ritmo bem lento, com movimentos lentos, com momentos etnográficos muito ricos. Rechtman não tem grandes momentos etnográficos. Levei um tempo para perceber que a grandeza do livro é dizer que esse sentimento do que era estar tão imerso na morte não pode ser transmitido. Enquanto, no livro de Han, a descrição do lento desvelar dos eventos de uma guerra brutal nos interstícios da vida familiar permite que os venenos sejam esvaziados.

Às vezes, muitos trabalhos muito bons são sufocados pelas exigências da padronização. Para muitos artigos científicos, esse controle sobre o gênero textual pode talvez funcionar, mas, para a antropologia, sinto que ele acaba com a individualidade da escrita. Em muitos periódicos da área de antropologia, um artigo começará com um momento etnográfico para despertar o interesse do leitor; em seguida, ele chega ao problema teórico e ao contexto, assim por diante. Esse controle sobre a forma da escrita pressupõe que o estilo de escrita nada tem a ver com o pensamento, mas a delícia de ler Wittgenstein ou Cavell está, para mim, na idiosincrasia de seu estilo, o que inclui a pontuação, o sentimento de uma emoção ascendente em Cavell com suas frases longas, ou com a noção de que a escrita de Wittgenstein tende a fazê-lo percorrer caminhos sinuosos até o trazer de volta. Um editor de um periódico importante fez um de meus estudantes realizar 125 pequenas mudanças nas palavras que ele usou, ou determinar os pontos em que ele deveria colocar vírgulas. Às vezes, eu acho que há alguma máquina, em algum lugar, e ela pega o artigo, coloca-o no molde certo, o produz e então ele se torna publicável. Isso é uma questão de grande tristeza para mim, que o estilo individual, tal como a geometria da escrita ou o modo como os ornamentos são usados, seja varrido nesse processo de padronização. Sou muito grata a Fordham [University Press] e a Bhriugu [Bhrigupati Singh] e a Clara [Han],

²⁶ HAN, Clara. *Seeing like a child: inheriting the Korean War*. New York: Fordham University Press, 2021.

que realmente permitiram que meu livro [*Textures of the Ordinary*] fosse o que ele é, sem muita preocupação com um público que não entenderia uma parte ou outra. Os primeiros comentários publicados sobre o livro estão saindo na *Wittgenstein-Studien* e na *Sociological Bulletin*. Está claro, para mim, que não consigo saber de antemão quem será tocado por minha escrita. Então pergunto a vocês, que estão no Brasil e leram meu trabalho tão de perto: como eu poderia saber que isso poderia acontecer?

CS: E do outro lado do mundo!

CP: Uma coisa que é muito interessante para mim, um prazer ao começar a trabalhar mais próxima de você, é ver sua generosidade com outros pesquisadores – e não só os antropólogos. Quando olho para o seu trabalho, e todo o tempo você está trabalhando com uma equipe imensa, você tem essa capacidade. No Brasil, as pessoas não sabem muito sobre como você trabalha coletivamente, então gostaria de ouvir mais de você a respeito dessa experiência, e o que a antropologia pode fazer com outros grupos, outros pesquisadores e outras áreas também.

VD: Basicamente, eu diria que essas colaborações são formadas porque há um problema que exige a colaboração com acadêmicos com especialidade de diferentes tipos. É por isso que a gama de pessoas com quem eu trabalho é tão variada.

Em primeiro lugar, existe o pequeno número de pesquisadores de campo do ISERDD [Instituto para Pesquisa Socioeconômica em Desenvolvimento e Democracia], uma organização de pesquisa e defesa do qual sou cofundadora. As pessoas que trabalham para o ISERDD têm se formado juntas para se tornar colaboradores-chave nos projetos que temos desenvolvido relacionados à saúde e à doença, à qualidade de assistência, educação e cidadania nas favelas. Mas quase todas elas vêm de regiões de baixa renda e são a primeira geração de pessoas com educação superior em suas famílias. Apenas uma delas fala inglês, embora outras tenham adquirido competências rudimentares na leitura e na escrita em inglês. Mas o que é notável em relação a elas é que elas são pensadores muito independentes e amam o trabalho no ISERDD porque não há um chefe gerenciando a implementação do trabalho no dia a dia. Esse é um tipo de colaboração que já existe desde 1999. E eu ainda me lembro como foi quando eu tentei, pela primeira vez, ensiná-los a fazer uma entrevista etnográfica. Um dos rapazes estava mais ou menos berrando

ordens, perguntando: “Quantas vezes na semana você sai para trabalhar?”. E eu disse, “Pujukam, por favor, você pode gravar sua interação? Vá para casa, mostre-a para sua mãe e pergunte o que ela acha disso”. Tudo isso em hindi. A mãe dele respondeu algo como: “Você parece um guardinha pedindo propina”. Hoje todos eles dizem o quanto tiveram de aprender mesmo sobre essas pequenas coisas, como a textura da própria voz, de que maneira você pensaria nesse problema em relação à sua técnica de entrevista. Essa é uma colaboração que dura para sempre e pela qual me sinto grata, emocionada e encantada.

O segundo tipo de colaboração é obviamente com os alunos, na qual eu nunca – ou muito raramente – escrevo em parceria, a menos que tenham concluído o doutorado. E a razão para isso é que as pessoas frequentemente presumem que eu devo ser a autora principal. Qualquer que seja a ordem [dos nomes dos autores] que você use no artigo, essa é a suposição aplicada, quando, muitas vezes, os outros são os autores principais. Geralmente não publico conjuntamente enquanto são estudantes, mas no nível da colaboração contínua, de pensar com eles e levá-los ao comentário sobre meu trabalho e de ajudar a fazer com que desenvolvam suas ideias adiante de um modo que eles possam assumir a responsabilidade por sua própria voz; isso é muito importante para mim.

O terceiro tipo de colaboração surge em razão de algumas circunstâncias fortuitas. Eu colaborei muito com Arthur Kleinman nessa trilogia [*Social suffering*]²⁷ e eu aprendi muito com Arthur e Margaret [Lock] no desenvolvimento de uma perspectiva mais ampla da antropologia médica. Embora todos adorássemos essa oportunidade de colaborar, sabíamos que tínhamos diferenças. Arthur tinha esse incômodo sobre eu hesitar bastante em intervir imediatamente, e ele perguntava: “O que nós estamos fazendo pelas pessoas para trazer alívio a seu sofrimento?”. Minha postura era que tínhamos de evitar a intervenção se nós estávamos buscando, mediante essa afirmação, nos sentirmos melhores com nós mesmos. Precisamos pensar que impacto terá essa intervenção em prazo ligeiramente mais longo e como ela será preservada quando formos embora. Por exemplo, um dos pontos permanentes de diferença nisso

²⁷ KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1998.

tudo foi toda essa questão de como levar a saúde mental à população pobre. Arthur é muito comprometido com as questões de saúde mental, assim como eu também sou, mas, para mim, essa não é a única questão com que as pessoas estão lidando em suas vidas difíceis. Arthur sentia que profissionais de enfermagem e técnicos nos PHCs (Primary Health Centres [equivalente das Unidades Básicas de Saúde no Brasil]) “poderiam ser treinados para identificar problemas mentais comuns e a tratar pessoas”, mas eu discordei, pois, em meu próprio trabalho, nós estávamos encontrando uma escalada do mau uso de antibióticos nos setores tanto público quanto privado. Eu sentia que os PHCs tinham o potencial de se tornarem canais de circulação de produtos farmacêuticos de todo tipo. Então eu estava relutante em recomendar que se colocassem drogas psicotrópicas nas mãos dos profissionais dos PHCs. Eu não estou dizendo que existe uma solução fácil para essas questões. Estou dizendo que trabalhamos juntos até o ponto que foi possível, e então ficou difícil lidar com essas diferenças. É claro, eu tenho o maior respeito por Arthur e acho que o que ele escreveu sobre cuidado [*The soul of care*]²⁸ foi muito importante para mim, porque eu também conhecia muito bem sua esposa e senti um vazio enorme depois de sua morte. Enfim, existem emoções, e não simplesmente ideias, que se tornam cruciais para que a colaboração se mantenha.

Eu mantenho uma forte colaboração com meus colegas. Trabalho muito com a Clara [Han] e Naveeda Khan de diferentes maneiras. Não consigo trabalhar com todos os meus colegas igualmente bem, nem espero que seja assim. Existem não apenas problemas de gerenciamento de tempo, mas também porque existem desejos genuinamente diferentes sobre o que queremos fazer com o tipo de especialidade que temos.

Uma das mais longas colaborações em que tenho me empenhado está nos sistemas de saúde no nível das áreas urbanas de baixa renda. Essa colaboração surgiu a partir de algumas circunstâncias familiares. Meu filho do meio era muito comprometido com questões de saúde e equidade, e isso levou a uma longa colaboração com economistas e profissionais de saúde pública e cientistas da área de biomedicina, assim como alguns

²⁸ KLEINMAN, Arthur. *The soul of care: the moral education of a husband and a doctor*. London: Penguin Press, 2020.

elaboradores de políticas públicas. Entendo que os elaboradores de políticas públicas são importantes consumidores de nossa pesquisa, mas não acredito que lhes dizer apenas que o que pensamos é o passo correto resultará nas ações corretas. Meu sentimento, nesse sentido, é que devemos disponibilizar nosso conhecimento a uma variedade de atores e partes interessadas e observar quem toma para si uma ideia e como ela é implementada, mas há questões muito práticas que devemos enfrentar. Por exemplo, nossa equipe acabou de publicar um artigo sobre o uso de pacientes simulados padronizados, tentando mostrar que eles são equivocadamente chamados de pacientes falsos.²⁹ Nós perguntamos: “o que significa a simulação aqui? O que significa padronização aqui?”. Argumentamos que um paciente real é tanto uma construção quanto um paciente simulado. Todo esse trabalho com pacientes simulados tem exigido, primeiro, que resolvamos problemas práticos: como você treina um grande número de PSs [pacientes simulados], que são, por sua vez, recrutados em áreas de baixa renda em diferentes cidades. Para mim, foi realmente maravilhoso treiná-los, e trato um pouco disso em meu livro *Affliction*³⁰. Por isso, direi a vocês onde estão minhas falhas. Os homens e mulheres que treinamos aprendem a se apresentar como pacientes padronizados. É preciso treiná-los não apenas para dar as respostas corretas em um encontro clínico, mas também para reconhecer que investigações ou exames evitar. Por exemplo, um termômetro no consultório de um médico é um instrumento bastante inofensivo para medir a febre. Mas precisamos inculcar na cabeça deles: “Vocês não colocarão um termômetro na boca porque sabemos que os termômetros não são desinfetados”. E eles vão dizer: “Mas, quando eu vou ao médico para qualquer consulta, eu deixo que ele coloque o termômetro na minha boca, é a rotina, qual é a grande diferença?”. E eu diria: “Não, você não vai colocá-lo na boca porque nós não podemos expor você a um risco”. E eles aprenderam a responder perguntas, mas também a como evitar certas investigações oferecidas na clínica. “Vocês devem recusar injeções, se

²⁹ DAS, Veena et al. Simulated patients and their reality: an inquiry into theory and method, *Social Science and Medicine*, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.socsci-med.2021.114571>>. Acesso em 18 de janeiro de 2022.

³⁰ DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

oferecidas”. Assim, eles aprenderam a dar justificativas ao médico para se recusar a permitir certos procedimentos. Mas, então, o uso excessivo de injeções é tão rotineiro nessas regiões de baixa renda, que o médico começa a se perguntar por que o paciente está se recusando a tomar uma injeção. Para diminuir as suspeitas de que o paciente não é um paciente real e assim evitar o risco da descoberta, temos de criar histórias idiossincráticas apropriadas a cada meio.

Todos esses aspectos do treinamento de pacientes simulados (PSs) correram muito bem. Minha única aspiração era tentar fazer com que nossos PSs vissem que podem existir variações no grau de confiança com que você expressa uma opinião (em oposição a reportar um fato). E foi muito difícil comunicar isso. Por exemplo, era-lhes pedido que fizessem uma avaliação de quão bem eles achavam que o médico havia compreendido a enfermidade ou, eles achavam que eles haviam prescrito o tratamento correto? Eles podiam expressar uma opinião, mas podiam não conseguir dizer qual era o nível de confiança que eles tinham em seu próprio julgamento. Eu desenvolvi muitos jogos e exercícios para comunicar diferentes níveis de confiança no modo como uma pessoa avalia ações futuras ou produz conjecturas, mas não chega a uma ideia completa. O que isso nos diz sobre as preferências do paciente?

Como tínhamos amalhado uma enorme quantidade de dados sobre a qualidade do cuidado e sobre o atraso em diagnósticos a partir do uso de pacientes simulados, ficou muito claro no nosso trabalho presente que, em algum momento da relação médico-paciente, o cuidado recai nas mãos do paciente. Por exemplo, se nós perguntamos, uma vez que o médico sabe que o paciente precisaria de um raio-x pulmonar para tuberculose, por que ele não o prescreve? Porque, em primeiro lugar, alguém pode pensar: “Se, no primeiro dia, eu disser a eles ‘ah, você precisa fazer uma radiografia de tórax’, eles vão pensar ‘ah, esse cara está me dando uma receita para um exame caro porque leva algum dinheiro do laboratório’”. E então o médico vai esperar para avaliar quanto o paciente está disposto a pagar. Mesmo com médicos que diagnosticam a necessidade de um raio-x pulmonar, há outros dez testes que eles prescrevem que nada têm a ver com tuberculose. Por quê? Em parte, porque eles estão seguindo um modelo de negócios, eles estão ganhando dinheiro com isso; em parte, porque estão testando quanto o mercado suportará e se esse paciente está disposto a pagar mais

ou menos. Eles estão vendo como o paciente comunica essa informação; e, mais uma vez, isso é muito difícil de apreender dentro de um certo tipo de modelo de paciente simulado, mas é igualmente difícil de apreender no caso de um paciente real. Metodologicamente, é possível conduzir entrevistas de saída, que é o que muitos pesquisadores fazem. Mas não é fácil determinar o modo de avaliar a informação, porque não se sabe, no caso dos pacientes reais, de que doença o paciente padece e se os testes foram requeridos ou não.

Espero que vocês possam ver que algumas questões surgem da trajetória da doença como entidade biológica, e o treinamento dos PSs consiste em seu domínio das respostas corretas para questões acerca de sintomas ou acerca do tipo de tratamento recebido. Mas outro aspecto do treinamento era o de criar uma história socialmente nuançada sobre quem o paciente era que não despertasse qualquer suspeita nos pensamentos do médico quanto ao caráter simulado do paciente. E treinar significava, nesse aspecto, sentar-se com as pessoas que estávamos recrutando como pacientes simulados e debater sobre como criar uma história socialmente aceitável em torno da personagem que estávamos criando. E então começávamos com “Qual é o nome dessa pessoa que estamos criando?”. E eles sugeriam um nome. Mas, se o nome era derivado, por exemplo, de um programa de TV que sugeria uma família de classe mais elevada, nós dizíamos: “Esse nome soa muito sofisticado – ele vai funcionar para o tipo de formação social que estamos imaginando para esse paciente?”. Eles jogavam com outras possibilidades. Isso não significava que os PSs tinham de ter nomes reconhecidamente “tradicionais”. Ao criar essas personagens, os PSs aprendiam a importância do detalhe – que mesmo coisas tão pequenas quanto o que é um nome apropriado ou como uma mulher deveria estar vestida tinham de ser cuidadosamente calibrados. Para dar forma à personagem criada, recorriamos a supostos cenários: “Ok, então essa pessoa que tem uma lojinha encerrou seu dia de trabalho e está sentada em sua casa, mas a TV do vizinho está em um volume altíssimo, com música, enquanto ele está tentando tirar um cochilo – o que ele fará?”. E um PS poderia especular que ela baterá na porta da casa do vizinho e pedirá que ele abaixe o volume. Mas outro PS dirá: “Não, não, lembre-se que dissemos que ele é dono de uma lojinha. Um comerciante nunca vai entrar em atrito com um vizinho!”. Todos esses exercícios foram

muito importantes, não porque eles tiveram um efeito em como se deveria representar a progressão natural da doença, mas porque os PSs também eram tipos sociais. Então essa é uma forma [de trabalho colaborativo].

A última colaboração que descreverei se dá com dois colegas em um projeto de tradução. Eu sempre pensei que seria muito interessante se não começássemos com a Europa como ponto de comparação, mas que, digamos, tentássemos capturar eventos dentro da Ásia, pegássemos dois pontos diferentes na Ásia e pensássemos neles em termos de suas implicações teóricas para os modos globais de pensar. Então, a problemática da tradução nos leva a questões mais amplas de qual é a imagem que eles têm da linguagem. Por sua vez, uma questão ampla como essa nos leva a vários tipos de textos: temos de ler comentários em diferentes línguas nas quais temos competência, explicar termos técnicos uns aos outros, inquirir o que é a intersecção de nossos conceitos. Por exemplo, nosso colega Michael Puett poderia traduzir um termo do chinês como cosmogonia. Nós podemos perguntar: o termo chinês captura os vários sentidos que acompanham cosmogonia? Ele poderia então dizer que é um “padrão”, e então olhar mais uma vez e dizer: “Não, é ‘imagem’”. Não é um ou outro termo que é correto, mas nuances de sentido dentro de uma palavra. Ou eu poderia dizer: “Ok, então existem três tipos de palavras em prácrito – *tatsam*, *tadbhav* e *deshiya*. O segundo tipo, *tadbhav*, vem a significar ‘derivado do sânscrito’, enquanto o primeiro – *tatsam* – refere-se a palavras que se movem do sânscrito ao prácrito e permanecem ali em uma forma não modificada.”. Mas, para entender completamente o segundo tipo (*tadbhav*), é muito importante ver que procedimento gramatical para modificação é utilizado. Essa palavra vem do sânscrito? Nesse caso, deveria haver uma separação, e o caso ablativo deveria ter sido utilizado. Ou o caso é que o sânscrito é visto como a locação normal para essa palavra? Nesse caso, a terminação da palavra será a do locativo.”. Michael diria, então: “Por que você é tão obcecada pela gramática?”. Ou Andrew [Brandel] dirá: “Bem, a gramática parece realizar algo diferente aqui. Não é apenas falar segundo a norma”. Então comparações com a Europa podem surgir. Andrew é curioso sobre por que certos textos do sânscrito foram escolhidos para tradução. Por que traduzir o *Bhagavad Gita* para o latim? Que outros textos foram levados em consideração ou ignorados? Que tipo de dificuldades eles superaram? A comparação do

sânscrito e do prácrito com o chinês nos dirá mais do que a tipologia das línguas inflexionais e morfológicas? Então, de muitas formas, cada uma dessas colaborações que descrevi é determinada pela força das questões particulares que colocamos.

E então esse é o meu outro problema. Estamos todos a par dessas políticas dos administradores da universidade aconselhando fortemente que desenvolvamos pesquisa interdisciplinar. Tudo bem, mas isso não pode ser feito por decreto. E também não pode resolver todos os problemas que surgem quando diferentes disciplinas trazem visões muito diferentes de um problema. Existem várias resoluções parciais. Por exemplo, quando pode alguém traduzir os resultados de alguém aos elaboradores de políticas públicas? Os burocratas mais conscientes perguntarão, com razão: “Você realmente acha que nós temos evidências bastantes para apoiar essa política de intervenção?”. E o que nós diremos é: “Bem, estamos disponibilizando a você as evidências que temos juntamente com áreas de incerteza, mas não podemos dizer a você que essa é a evidência definitiva.”. Então nós precisamos realmente repensar a possibilidade [de colaboração] muito seriamente”. [pausa] Lamento que minha resposta esteja um pouco longa e sinuosa, mas eu encontro tanta vida nessa capacidade de colaborar dessas maneiras, que eu gostei dessa oportunidade de falar a respeito.

CS: Bem, falando sobre colaboração, estamos perto do fim da entrevista, mas vamos perguntar se você tem mais alguma coisa a dizer, pensando nesse encontro de antropólogas brasileiras com você, que é indiana. Podemos dizer que existe uma postura que, digamos, temos em comum, brasileiros e indianos. Dialogamos com a antropologia tradicionalmente instituída e não nos subordinamos a ela. Você conversou sobre isso com Mariza Peirano quando a conheceu, há muitos anos, e queremos continuar esse diálogo com você. Você comentou hoje e existe nos seus textos uma perspectiva crítica sobre a ideia de identidade, sobre o que é ser indiano. Há mais alguma coisa que você queira nos contar a respeito disso? Só para comemorar esse encontro?

VD: Bom, para mim, não tem nada de óbvio sobre como ser uma indiana. Sou indiana de nascimento, mas posso pressupor que permanecerei indiana para sempre, a despeito do que ocorrer à Índia como projeto moral? Eu tenho de aprender constantemente a ser aquela pessoa que é indiana. Parece-me que não há uma maneira direta de reclamar uma identidade,

como uma mulher, ou uma indiana. E, no entanto, sei profundamente que, para mim, ter estudado na Delhi School of Economics foi o momento mais importante da minha vida, ou no Indraprastha College, ou na Lady Irwin School. Essas instituições foram absolutamente essenciais para a minha vida. Tenho que dizer que muitos acadêmicos indianos exercem o poder de todas as maneiras em razão da aliança entre as universidades e o governo. Às vezes, eles são pressionados a fazer o que lhes pede o governo; às vezes, eles querem agradar a seus superiores. Mas existem igualmente muitos acadêmicos que nunca se intimidaram por tal exercício do poder, embora, recentemente, as pressões para que as universidades confirmem os projetos do estado tenham subido enormemente.

Minha impressão é que esse quadro vale para o Brasil também. De alguma forma, vocês não se intimidam pelo fato de que falar contra a injustiça e agir contra ela terá consequências adversas para o andamento de suas carreiras. Quando penso nas universidades norte-americanas, existe todo esse discurso sobre proteger os professores que ainda não passaram com sucesso pelo período probatório. “Ele está no probatório, você não pode pedir a um acadêmico no probatório que assuma riscos, porque eles querem a efetivação, e alguém pode usar isso contra eles.”. E me surpreende que a pessoa que diz isso não pensa que isso é dizer algo muito deletério sobre si e sobre o ambiente tóxico das universidades. Sério que você ou seus colegas superiores que se sentarão e determinarão a habilidade dessa pessoa de ensinar e produzir pesquisa assumirão uma perspectiva adversa a partir do fato de que ela expressa suas opiniões com liberdade? Vai contar contra essa pessoa que ele ou ela tenha dito algo que não estava de acordo com o ponto de vista desse superior? E se, como professor em período probatório por sete ou oito anos de sua vida, você evitou assumir qualquer posição específica sobre assuntos, como você chegará a ocupar um lugar no qual você terá condições de assumir uma posição e confiar que pessoas possam viver com diferentes modos de pensar ou ter diferenças de opinião? Às vezes, a atmosfera de medo que é criada através desse discurso a respeito da vulnerabilidade é assustadora para mim. Eu sempre tive como certo para mim que, se não conseguisse um emprego em uma universidade, eu lecionaria em uma escola, mas o faria de uma forma que fosse significativa para mim, e que continuaria a escrever ou ler ou, sabe, fazer o que fosse. Mas aqui, nos Estados Unidos, a posição padrão parece ser que os mais jovens

sempre precisam ser cuidadosos a respeito do que expressam porque, de outro modo, suas carreiras sofrerão as consequências. Essa atmosfera intimida os mais jovens. Seus medos não são totalmente infundados, mas minha questão aqui é: que tipo de relacionamento consigo mesmo você é então capaz de construir?

Também acho que as instituições simplesmente não estão pensando o suficiente nessas coisas. Tomando o sistema indiano como exemplo, o que era bom em determinado momento era que você entrava como professor assistente, subia lentamente de grau, ninguém ia mais rápido ou mais devagar, e você tinha um bom salário para viver. O que se queria do sistema eram escolas em que seus filhos pudessem ter educação, você poderia conseguir a ajuda de colegas e amigos e realizar o trabalho que quisesse realizar. A pressão de ter de se afirmar um gênio, uma liderança, não existia, pelo menos quando eu era uma jovem professora. Sim, você precisa avaliar a pessoa para um trabalho específico, ver onde estão seus pontos fortes, mas por que não ter de forma mais generalizada uma relação mais colaborativa entre universidades e instituições de ensino em vez de apenas essa relação competitiva determinada por hierarquias e a mentalidade de que o vencedor leva tudo? Acho que essas são perguntas que tocam fundo. Tenho a sorte de ter amigos para quem não importa que lugar eles ocupam em uma hierarquia, desde que tenhamos um ganho que lhes permita viver, um lugar onde possamos conversar com os estudantes, escrever o que quisermos e viver... sim, haverá obstáculos, você não pode ignorar o poder das disciplinas ou adversidades que não podem ser previstas. Mas eu não acredito que você seja apenas uma vítima do sistema, sem recurso para encontrar caminhos para dar formas à sua vida. É isto o que eu realmente admiro a respeito de meus amigos: a habilidade de fazer o que é importante para você.

Estou aprendendo novas questões relacionadas à censura por causa de um projeto com Clara Han sobre o gerenciamento da crise da COVID-19 em cinco países. Minha própria experiência de como lidar com o poder coercitivo foi bastante desenvolvida durante a Emergência Nacional na Índia (1975-1977), quando eu era uma professora eventual [*lecturer*], ou talvez já plena [*reader*] naquela época. Havia a proibição de reuniões de mais de cinco pessoas, então não se podia, por exemplo, organizar seminários. Lidamos com essa proibição realizando nossos seminários departamentais em casa.

Um dos meus colegas foi preso. Ele era uma pessoa um tanto desagradável porque, como muitos outros acadêmicos marxistas, ele simplesmente colocava de lado tudo o que, segundo sua perspectiva, não fosse marxista o bastante. Mas todos nós, docentes da Delhi School of Economics, fizemos questão de estabelecer que, sempre que ele comparecesse ao tribunal para uma audiência, estaríamos todos lá. E lembro-me do vice-reitor nos mandando uma mensagem dizendo algo como: “Isso não é bom para vocês. Não é bom para a universidade”. Durante a Emergência, mesmo o direito à vida havia sido tirado através da decisão de um tribunal. Mas nós não arredamos pé de que ele tinha que ver que seus colegas estavam com ele. Tenho o sentimento, às vezes, de que, em muitas universidades, os acadêmicos escrevem no abstrato sobre o poder e a liberdade, mas suas experiências de poder em níveis nacionais são muito limitadas. A discussão se torna muito ideológica – as palavras se tornam vazias. É como “contanto que eu tenha dito as palavras certas, estou do lado certo da história”. E, às vezes, a posição que se toma é também determinada pela microfísica do poder, que é importante, mas aí você precisa dar o passo em direção à análise e não parar na expressão da indignação. Penso em Foucault e suas formulações acerca do poder psiquiátrico como um modo de poder disciplinador no qual símbolos de poder foram convocados e organizados para encobrir a ignorância e a natureza nômade do poder disciplinador. Mas, para cada tipo de reiteração de conhecimento que parece morto, como eu digo em *Textures*, existem essas joias de escrita na antropologia, filosofia, estudos sânscritos, que renovam nosso gosto pela vida. Como não conheço todas as circunstâncias, não posso sempre decifrar o que está diante de mim, e não quero fazer um julgamento sobre todos os assuntos que me confrontam por eu não saber o bastante sobre eles, mas não quero fugir deles. Então me disponho a ser paciente e a aprender. Acho que é aí que a questão do desejo se torna muito importante. Em que você investe seu desejo?

Referências

BRANDEL, Andrew; MOTTA, Marco (eds.). *Living with Concepts: Anthropology in the Grip of Reality*. New York: Fordham University Press, 2021.

CAVELL, Stanley. *Pursuits of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

CAVELL, Stanley. *Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

DAS, Veena et al. Simulated patients and their reality: an inquiry into theory and method. *Social Science and Medicine*, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114571>>. Acesso em 18 de janeiro de 2022.

DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

DAS, Veena. *Slum act*. Cambridge: Polity Press, 2022.

DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

DAS, Veena. Two plaits and a step in the world: a childhood remembered. In: KARLEKAR, Malavika; MOOKERJEE; Rugrashu (eds.). *Remembered childhood: essays in honor of André Béteille*. Delhi: Oxford University Press, 2009, pp. 196-209. Tradução ao português nesta edição especial.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b.

DAS, Veena. Where is democracy in India? Asking anthropological theory to open its doors, *Anthropology Theory Commons*, 2019. Disponível em: <<https://www.at-commons.com/2019/11/24/where-is-democracy-in-india-asking-anthropological-theory-to-open-its-doors/>>. Acesso em 18 de janeiro de 2022.

HAN, Clara. *Seeing like a child: inheriting the Korean War*. New York: Fordham University Press, 2021.

KLEINMAN, Arthur. *The soul of care: the moral education of a husband and a doctor*. London: Penguin Press, 2020.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1998.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1898].

MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre; BIRMAN, Patricia, PEREIRA, Pedro Paulo; FELTRAN, Gabriel, MALVASI, Paulo. Entre palavras e vidas. Entrevista com Veena Das, *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 5, n. 2, pp. 335-356, 2012.

PEIRANO, Mariza. For a sociology of India: some comments from Brazil, *Contributions to Indian Sociology*, v. 25, n. 2, pp. 321-327, 1991.

PEIRANO, Mariza. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline, *Annual Review of Anthropology*, v. 27, pp. 105-129, 1998.

RECHTMAN, Richard. *La vie ordinaire des génocidaires*. Paris: CNRS Editions, 2020.

ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: towards an anthropology of the good, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, pp. 447-462, 2013.

SHAIKH, Abdul Wahid. *Begunah Qaidi: Atankvad ke Jhutte Mukkadamon mein Phasaye Gaye Muslim Naujavanon ki Dastan [The innocent prisoner: story of Muslim youth trapped in false cases of terrorism]*. New Delhi: Pharos Media, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. London: Macmillian Publishing Company, 1968 [1953].