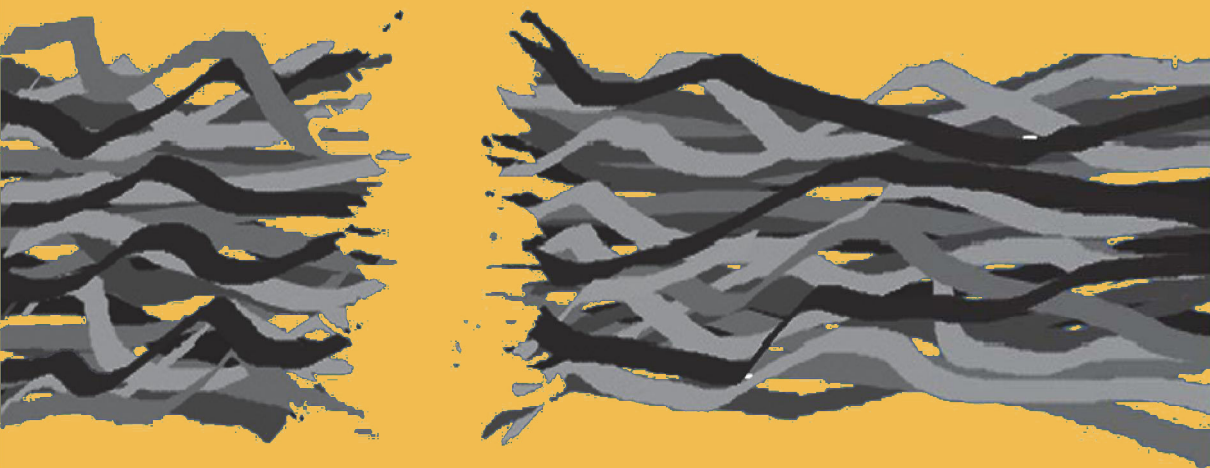


EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÁTEDRA •
EDWARD
SAÏD

Exilium 5 (2022)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Prof. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção – Reitora Pro Tempore

Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt – Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof. Dr. Fernando Atique – Pró-Reitor Adjunto de Pós-Graduação e Pesquisa

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenadora: Olgária Chain Féres Matos

Vice-Coordenadora: Cynthia Andersen Sarti

Inserção Institucional e composição

A Cátedra Edward Said está vinculada à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Unifesp.

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade

Editora chefe: Olgária Chain Féres Matos

Editora executiva: Maria das Graças de Souza

Editores associados: Cynthia Andersen Sarti, Javier Amadeo, Jens Baumgarten, Leandra Yunis

Organizadoras do dossiê: Letícia Ferreira e Adriana Vianna

Conselho científico: Anselm Jappe (Accademia di Belle Arti di Sassari/Itália), Claudine Haroche (CNRS/França), Edward Alam (Universidade de Notre Dame/Líbano), Francisco Miraglia (USP), Giacomo Marramao (Universidade de Roma III/Itália), Gustavo Lins Ribeiro (UAM-Iztapalapa/México e UnB), Heloisa M. Starling (UFMG), Horacio González (Universidade de Buenos Aires/Argentina), Mamede Mustafa Jarouche (USP), Maria Teresa Ricci (Université de Tours/França), Massimo Canevacci (Universidade de Roma/Itália), Miguel Chaia (PUC-SP), Patrícia Birman (UFRJ), Regina Novaes (UFRJ), Soledad Bianchi (Universidade do Chile/Chile), Youssef Rahme (Universidade de Notre Dame/Líbano)

Ilustração da capa: Félix Beaujour

Projeto gráfico e Capa: Selma Consoli

Diagramação: Zap Design

Preparação e revisão de textos: Marina Magalhães

Endereço para correspondência:

Cátedra Edward Said

Universidade Federal de São Paulo – Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Rua Sena Madureira, 1500 São Paulo – SP

CEP: 04021-001

E-mail: exilium@unifesp.br

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Exilium 5 (2022)

Sobre a revista

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade está vinculada à Cátedra Edward Said, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo, e se dedica a reflexões sobre a contemporaneidade em sua constituição histórica, geopolítica e cultural, em tudo o que ela comporta tanto de *thauma* e admiração como de traumas e sofrimentos. Tendo por eixo a questão do exílio, do êxodo, das partidas voluntárias ou forçadas por guerras; do racismo, das perseguições ou

das perdas de pertencimentos simbólicos e afetivos, o *exilium* latino tem o sentido de desestabilizar a crença segundo a qual a língua materna ou um lugar de morada nos são próprios por natureza, revelando o exílio como abertura ao Outro, como um primeiro *pharmakon* ofertado pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward Said em suas Reflexões sobre o exílio, a respeito do êxodo palestino de suas terras com a fundação do Estado de Israel, um povo foi expatriado e sua condição, desde então, em campos de refugiados, em errância permanente, é a condição que se estende hoje a populações inteiras:

é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, (...) [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal.¹

¹ SAID, Edward W. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 55-56.

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no “Todo”, sendo um “combate sem fronteiras”. Não se sentir em sua própria casa é agora um “fenômeno originário”. Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história, suas tradições, seus valores e modos de vida, trata-se de compreender esse novo Sujeito do desenraizamento em sentido amplo, uma vez que os reordenamentos do capitalismo moderno e a nova ordem do mundo – desinstitucionalização das instituições estruturantes, como o Estado-Nação, a família, a religião, a escola, o trabalho – se transformam aceleradamente, produzindo disfunções sociais necessárias ao manutenção das contínuas inovações tecnológicas e de seu prestígio, bem como ao do mercado e de seu funcionamento. Razão pela qual a *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade* procura ampliar o âmbito de análise dessas questões do presente, uma vez que o exilado, que se encontra em estado de total abandono – dos laços de origem, valores, memórias comuns, paisagens –, faz, assim, um apelo a nossa solicitude e a designa antes de nossa própria decisão: é um pedido de não abandono. Uma política da experiência estrangeira amplia nosso próprio mundo, contribuindo com o cosmopolitismo do espírito e da hospitalidade.

Equipe editorial

About the journal

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade/Journal of Contemporary Studies is produced by the Edward Said Chair of the Dean of Postgraduate Studies and Research at Unifesp and is dedicated to contemporaneity in its historical, geopolitical and cultural constitution, in all its *thauma* and wonder, as well as trauma and suffering. Focusing on issues of exile, exodus, voluntary or forced departure from war, racism, persecution or loss of symbolic and affective belonging, the Latin word *exilium* destabilises the belief that a mother tongue or place of residence define us, and reveal the exile as an opening to the Other, as a first foreign *pharmakon*, and simultaneously as a remedy to another life and the difficulties of living in strange and foreign countries. As Edward Said noted in his *Reflections on Exile*, on the Palestinian exodus from their lands with the founding of the State of Israel, a nation has been displaced and since then has been cast out in permanent refugee camps, and now extends to entire populations:

is as close as we come in the modern era to tragedy. There is the sheer fact of isolation and displacement, which produces the kind of narcissistic masochism that resists all efforts at amelioration, acculturation, and community. At this extreme, the exiled can make a fetish of exile, a practice that distances him or her from all connections and commitments. To live as if everything around you were temporary and perhaps trivial as to fall prey to petulant cynicism as well as to querulous lovelessness. More common is the pressure on the exiled to join – parties, national movements, the state. The exiled is offered a new set of affiliations and develops new loyalties. But there is also a loss – of critical perspective, of intellectual reserve, of moral courage.¹

¹ SAID, Edward W. *Reflections on exile*. In: SAID, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the “Whole” and is a “battle without borders” means that not feeling at home is now “something to be expected”. On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls us to come to our own decisions: it is a call to non-abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world, and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Sumário

Dossiê Veena Das

Antropologia como gosto pela vida: apresentação do dossiê	15
<i>Letícia Ferreira</i>	
<i>Adriana Vianna</i>	
Antropologia, desejo e texturas da vida: uma entrevista com Veena Das.....	21
<i>Camila Pierobon</i>	
<i>Letícia Ferreira</i>	
<i>Adriana Vianna</i>	
<i>Cynthia Sarti</i>	
Desassossego: palavras, tempos e relações em um percurso etnográfico	69
<i>Adriana Vianna</i>	
Figurações da dor: a memória no curso da vida.....	97
<i>Cynthia Sarti</i>	
“Não mudou quase nada”: ética ordinária e formas de vida em tempos pandêmicos	129
<i>Ceres Vítora</i>	
<i>Patrice Schuch</i>	
<i>Monalisa Dias de Siqueira</i>	
Traições em família: as texturas do parentesco.....	163
<i>Camila Pierobon</i>	
“Na sua escrita eu sou existida”: Lendo a História da Antropologia via <i>Textures of the ordinary</i>	193
<i>Bhrigupati Singh</i>	

Varia

História e memória dos ressentimentos 209

Pierre Ansart

Ensaio de anatomia do incesto..... 233

Claude Tapia, Claudine Haroche

Dossiê Veena Das

Antropologia como gosto pela vida: apresentação do dossiê

Letícia Ferreira¹
Adriana Vianna²

“A questão de ser uma antropóloga é que você consegue ver o que significa ter um gosto pela vida”. [*The thing about being an anthropologist is that you get to see what it means to have a taste for life*]. Esta foi uma das belas reflexões sobre antropologia, desejo, vida e devoção com que Veena Das nos brindou em um primeiro encontro, realizado virtualmente no dia 21 de janeiro de 2021. Professora de Antropologia da cátedra Krieger-Eisenhower da Johns Hopkins University desde 2000, vinculada também ao Institute for Socio-Economic Research in Development and Democracy (ISERDD), sediado em Delhi,³ e autora de uma vasta obra que transita por temas como violência, sofrimento social, pobreza urbana, saúde, cotidiano, ética ordinária e Estado, a antropóloga indiana, naquela ocasião, havia recém-lançado seu livro *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*.⁴ Em função da pandemia do coronavírus, que, naquele momento, já se estendia havia quase um ano e consolidava a modalidade *on-line* para realização

¹ Professora adjunta do Departamento de Antropologia Cultural (DAC) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFRJ. Jovem Cientista do Nosso Estado (FAPERJ) e bolsista de Produtividade em Pesquisa - Nível 2 (CNPq).

² Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional/UFRJ. Bolsista de Produtividade em Pesquisa - Nível 2 (CNPq).

³ Das trabalha com o ISERDD desde 1999 e o descreve assim: “uma pequena organização que alguns de meus colegas da Universidade de Delhi fundaram para documentar e analisar as transformações que têm lugar nas vidas dos pobres urbanos daquela cidade.” DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

⁴ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary. Doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

de seminários, congressos e toda sorte de eventos acadêmicos, alguns lançamentos do novo livro da autora estavam sendo realizados como webinários, o que permitia que acompanhássemos de perto a recepção da obra entre antropólogos, filósofos e sociólogos de diferentes países.⁵

O trabalho de Veena Das tem tido impacto significativo na antropologia brasileira desde a década de 1990, quando começou a ser lido, especialmente nos cursos de pós-graduação, e a inspirar diálogos criativos sobre temas de forte tradição etnográfica no Brasil, como a violência, a pobreza urbana e as práticas de Estado. Sua conferência realizada na Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), em 1998, apresentada pela antropóloga brasileira Mariza Peirano e publicada em português,⁶ contribuiu para torná-la amplamente conhecida entre estudiosos brasileiros. Além disso, desde a década anterior, seu diálogo com Peirano⁷ resultou em frutíferas reflexões recíprocas sobre as antropologias brasileira e indiana. Embora outros artigos de Das⁸ tenham sido traduzidos e publicados no Brasil, somente em 2020 um de seus livros

⁵ Dois dos webinários de lançamento do livro foram os seguintes: o que aconteceu em 22 de janeiro de 2021, promovido pela série “Thinking from Elsewhere”, editada por Clara Han e Bhri Gupta Singh na Fordham University Press e à qual pertence o livro; e o que aconteceu em 28 de setembro de 2021, promovido pela Sapienza Università di Roma. O primeiro lançamento contou com Clara Han e Bhri Gupta Singh como moderadores e, como debatedores, com Piergiorgio Donatelli (Sapienza Università di Roma), Edward Guett (CUNY), Dev Pathak (South Asian University) e Michael Puett (Harvard University), e foi realizado via Plataforma Zoom. O segundo, também via Zoom, contou com a apresentação de Piergiorgio Donatelli (Sapienza Università di Roma) e Sandra Laugier (Université Paris 1 Panthéon Sorbonne) e com a participação de Prathama Banerjee (Centre for the Study of Developing Societies, Delhi), Roberto Brigati (Università di Bologna), Fabio Dei (Università de Pisa), Anne M. Lovell (Centre de recherche médecine, sciences, santé, santé mentale, société, Paris), Lotte Segal (University of Edinburgh) e Bhri Gupta Singh (Ashoka University/Brown University).

⁶ DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, pp. 31-42, 1999.

⁷ PEIRANO, Mariza. For a sociology of India: some comments from Brazil, *Contributions to Indian Sociology*, v. 25, n. 2, pp. 321-327, 1991. *Idem*, When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline, *Annual Review of Anthropology*, n. 27, pp. 105-129, 1998.

⁸ DAS, Veena. Violência e tradução. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 18, pp. 623-636, 2007. *Idem*, O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade,

foi publicado integralmente em português. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*,⁹ publicado pela Editora Unifesp, obteve rápida divulgação no país. O livro foi imediatamente incorporado a diversos currículos de cursos de pós-graduação, e sua publicação foi também tema de ensaio bibliográfico publicado por Adriana Vianna.¹⁰

Os eventos *on-line* de lançamento de *Textures of the Ordinary* e a chegada de *Vida e Palavras* ao Brasil foram elementos centrais de nossa motivação para realizar uma entrevista com Veena Das em janeiro de 2021, quando se completavam quase dez anos da última (e, até então, única) entrevista¹¹ realizada com ela por pesquisadores brasileiros. Não obstante, somou-se ainda o fato de Das ter coordenado, ao longo do ano de 2020, um grande projeto de pesquisa desenvolvido simultaneamente em cinco países, entre eles o Brasil. Intitulado “Implementation of COVID-19 related policies: implications for household inequalities across five countries” e também coordenado por Clara Han, colega de Das em Johns Hopkins e sua parceira em diferentes empreitadas, o projeto contou com Camila Pierobon na coordenação da equipe brasileira, em conjunto com nossas colegas Paula Lacerda (UERJ) e Taniele Rui (Unicamp). Encorajadas pelo diálogo aberto por Cynthia Sarti para publicação de *Vida e Palavras* no Brasil, pela participação de Camila Pierobon na pesquisa coordenada por Das e Han e pelo momento do lançamento de *Textures of the Ordinary*, procuramos Veena Das para propor a entrevista e, por toda sua generosidade, recebemos não só o aceite para a realização da conversa, mas também o convite para um encontro preparatório e sua disponibilidade para ler textos nossos antes do encontro. Para nosso completo embevecimento, a conversa preparatória, que durou cerca de uma hora e meia, passou por diversos assuntos, entre eles o que Das chama de “devoção ao mundo” ao

Cadernos Pagu, n. 37, pp. 9-41, 2011. DAS, Veena. Corrupção e possibilidade da vida, *Repocs*, v. 14, n. 27, pp. 131-148, 2017.

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

¹⁰ VIANNA, Adriana. Vidas, palavras e alguns traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp.1-20, 2020.

¹¹ 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.

falar de sua antropologia em *Vida e Palavras*; o tema da tortura, sobre o qual ela estava escrevendo naquele período; o lugar das crianças em sua escrita; e, entre tantos outros temas, a relação entre o fazer antropológico e o que ela chamou de “gosto pela vida”.

A entrevista que realizamos depois dessa primeira conversa aconteceu em 30 de janeiro de 2021. As perguntas foram enviadas com antecedência por e-mail, para conhecimento da entrevistada. Com pouco mais de duas horas e meia de duração, a conversa foi gravada e, posteriormente, transcrita por David Rodgers. Houve criança interrompendo a entrevista, com a aparição rápida do filho de uma das entrevistadoras na tela; houve uma breve conversa sobre os brincos da entrevistada – o que, inclusive, permitiu que ela nos contasse sobre o significado da flor do faveiro na literatura sânscrita; houve abertura para escrever para nós algo sobre a ideia de textura e todo um espaço de diálogo generosamente aberto por Veena Das, que acolheu todas as nossas questões e dialogou conosco. Não obstante toda sua generosidade antes e durante a conversa, depois que a entrevista foi transcrita, a entrevistada trabalhou intensa, cuidadosa e minuciosamente no texto das respostas. O que agora chega a público, portanto, é o produto, não só de nosso encontro, mas também do intenso trabalho investido por Veena Das na entrevista.

Publicamos o texto original da entrevista no volume 12 (número 3) do periódico *Sociologia & Antropologia*, que contou com um dossiê em torno da obra de Das organizado por nós.¹² Com o intuito de ampliar seu alcance e difusão no Brasil, temos agora a grata oportunidade de publicar a versão em português da entrevista no presente número de *Exilium*, em cuidadosa tradução realizada por Bruno Gambarotto.¹³ Além da entrevista, trazemos também as versões em português dos cinco artigos originalmente

¹² Agradecemos o periódico *Sociologia & Antropologia* pela autorização para publicação das versões em português de textos originalmente publicados em inglês no referido dossiê.

¹³ A transcrição e as traduções mencionadas foram possíveis com o apoio da FAPERJ, por meio da bolsa Jovem Cientista do Nosso Estado de Letícia Ferreira (Projeto de pesquisa “Dramas de família nos balcões da burocracia: a administração institucional de casos de desaparecimento de crianças e adolescentes no estado do RJ”, processo E-26/203.244/2017).

publicados em inglês no dossiê de *Sociologia & Antropologia*.¹⁴ Como se verá, trata-se de textos que se engajam de modo profundo com a obra de Veena Das, seja na análise de temas e materiais diversos, seja na reflexão sobre trajetórias de pesquisa e escrita, dentro da disciplina antropológica, das próprias autoras ou de nossa homenageada.

Ceres VÍctora, pesquisadora visitante no Departamento de Antropologia da Johns Hopkins entre 2010 e 2011, fortemente influenciada pelas reflexões de Veena Das acerca do sofrimento social, apresenta-nos o artigo “Não mudou quase nada: ética ordinária e formas de vida em tempos pandêmicos”, escrito em coautoria com Patrice Schuch e Monalisa Siqueira, em que as autoras refletem sobre ética ordinária e formas de vida. Cynthia Sarti, em “Figurações da dor: a memória através da vida”, trata dos temas da dor e violência e do impacto da obra de Das em seu percurso. Camila Pierobon, por sua vez, presenteia-nos com reflexões sobre família, traição e ceticismo em seu artigo “Traições em família: as texturas do parentesco”. E Adriana Vianna, em “Desassossego: palavras, tempos e relações em um percurso etnográfico”, explora a intrincada relação entre palavras e temporalidades. Finalmente, no artigo “Na sua escrita eu sou existida: lendo a história da antropologia via *Textures of the Ordinary*”, Bhri Gupta Singh trata da trajetória de Veena Das a partir de uma leitura provocadora do fio que conecta suas obras através do tempo. Singh foi orientando de Das e é hoje seu parceiro, coautor e editor em artigos, livros, coletâneas e projetos de pesquisa.

Esperamos que a leitura do dossiê seja uma experiência de (re) encontro com a inspiradora antropologia com que Veena Das vem nos brindando nas últimas décadas. Uma antropologia inquieta, atordoante e generosa, como a vida.

¹⁴ O dossiê publicado em *Sociologia & Antropologia* trouxe também a versão em português do texto de memórias “Duas tranças e um passo no mundo: uma infância rememorada”, publicado originalmente em 2009 (Das, 2009) e mencionado na entrevista publicada no presente número de *Exilium*. O texto pode ser lido em: <http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2022/02/1_v11n3_memoria_MisseJether.pdf>. Consta ainda do dossiê uma resenha da obra *Textures of the Ordinary* (Das, 2020) escrita por Carolina Parreiras, disponível em: <http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2022/02/16_v11n3_R1_CarolinaParreiras.pdf>.

Referências bibliográficas:

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, pp. 31-42, 1999.

DAS, Veena. Violência e tradução, *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 18, pp. 623-636, 2007.

DAS, Veena. Two plaits and a step in the world: a childhood remembered. In: KARLEKAR, Malavika; MOOKERJEE, Rughshu (eds.). *Remembered childhood: essays in honour of André Béteille*. Delhi: Oxford University Press, pp. 196-209, 2009.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, n. 37, pp. 9-41, 2011.

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

DAS, Veena. Corrupção e possibilidade da vida, *Repocs*, v. 14, n. 27, pp. 131-148, 2017.

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

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

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*, n.27, pp. 105-129, 1998.

VIANNA, Adriana. Vidas, palavras e alguns traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp.1-20, 2020.

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 memorizada”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; Rugrashi (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 todas 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 despretensiosa 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 “você 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 menininha, 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 Jhuthe Mukkadamon mein Phasaye Gaye Muslim Naujawanon 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 [Bhri Gupta 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 idiossincrasia 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 [Bhriugupati 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.socscimed.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, recorríamos 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 Bêteille*. 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 Jhuthe 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].

Desassossego: palavras, tempos e relações em um percurso etnográfico¹

Adriana Vianna²

Resumo: Em diálogo com reflexões de Veena Das, este artigo explora algumas dimensões presentes em um percurso etnográfico centrado na relação com familiares de vítimas de violência do Estado. Palavras, tempos e relações configuram o eixo em torno do qual duas diferentes situações de pesquisa são elaboradas. A primeira delas é pensada a partir da imagem do estilhaço, fragmento que surpreende e produz a sensação de falta de compreensão sobre o que se desenrola. A segunda situação se constrói sob o regime da conversa, permitindo refletir sobre diferentes dimensões de intimidade e desconhecimento que atravessam uma relação de pesquisa e confiança.

Palavras-chave: Veena Das; Palavras; Tempos; Violência.

¹ Publicado originalmente em inglês com tradução de David Rodgers, 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 793-815, 2021.

² Professora do PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, email: adrianaVianna@mn.ufrj.br, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0002-5158-729X>>. Sou extremamente grata a Letícia Ferreira por seu trabalho em parceria durante a preparação deste número especial e, particularmente, deste texto. O trabalho com Letícia, Camila Pierobon e Cynthia Sarti transformou todo este processo em uma mistura única de compromisso e alegria. Gostaria também de agradecer a Juliana Farias, Roberto Efrem Filho e Angela Facundo por suas generosas e iluminadoras leituras. Finalmente, gostaria de expressar meu afeto e minha admiração pelas famílias de vítimas da violência estatal e agradecer em especial à interlocutora, aqui chamada Luísa, por sua infinita generosidade comigo.

DISQUIET: WORDS, TIMES AND RELATIONS ALONG AN ETHNOGRAPHIC TRAJECTORY

Abstract: In dialogue with reflections by Veena Das, this article explores some dimensions present in an ethnographic journey centered on the relationship with family members of state violence victims. Words, times, and relations set up the axis around which two different research situations are elaborated. The first of them is thought of from the image of the shrapnel, a fragment that surprises and generates feelings of bewilderment towards what is unfolding. The second situation is built under the regime of conversation, allowing for reflection on different dimensions of intimacy and not knowing that permeate a relationship of research and trust.

Keywords: Veena Das; Words; Times; Violence.

Tateando palavras

O impacto do trabalho de Veena Das para muitas de nós ultrapassa o que poderíamos enquadrar como inspiração estritamente intelectual. O modo como certas palavras, imagens e conceitos nos perturbam por muito tempo depois de termos tido contato com eles nos indica que a relação que estabelecemos com seus textos não é apenas a do conforto vindo com a sensação de ter compreendido algo. Em lugar disso, parece que resta algo que fica ressoando, inquieta e sem sossego. Cenas já descritas são repensadas, palavras conhecidas parecem sem vida, automáticas, exangues. Se, por um lado, o contato com seu trabalho nos oferece caminhos analíticos, linguagens e alternativas metodológicas, por outro, ele nos joga em uma espécie de inquietação constante com a precariedade de nossas palavras para dar conta, do modo que for possível, daquilo que nunca se exprime completamente por elas.

Ao escrever o parecer sobre um artigo de Das, muitos anos atrás, Cavell ofereceu à própria autora a possibilidade de enxergar de outro modo “o mundo e seu lugar nele”³. Como ela nos conta, ele se deteve em

³ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 307.

uma passagem na qual ela discorria sobre o quanto a linguagem da dor frequentemente a eludia. O problema não estaria na enormidade da dor, mas na ausência de uma linguagem que permita que as ciências sociais possam se tornar “corpos textuais nos quais a dor seja escrita”⁴. Cavell sugere, então, que, para romper esse silêncio e tornar-se inteligível entre os pares, ela precisaria “mendigar, tomar emprestado, roubar e inventar palavras”.

Tolerar abertamente a obscuridade, expor algo desse tateamento em torno das palavras ou interromper a narrativa com a constatação de que, no momento, não é possível seguir adiante nos falam de um modo de compreender a etnografia. Menos que uma empreitada de investigação sobre algo que nos é totalmente alheio, a etnografia se constrói no trabalho de estar-com.⁵ Por isso, ela demanda o esforço de confeccionar territórios de intimidade que, no entanto, nunca deixam de apresentar surpresas e momentos de profunda incompreensão. O tempo é, seguramente, um fator crucial nesse processo, na medida em que simultaneamente demanda e permite o exercício do que ela chama de paciência crítica.⁶ Nada está, porém, previamente dado na própria ideia de tempo, uma vez que seus sentidos, ritmos, tramas e presenças se fazem nas vidas de modos sutis e variados.

A proposta que apresento aqui reúne, talvez de maneira por demais fugidia em certos momentos, três vetores de interrogação e inspiração que o trabalho de Veena Das me trouxe. Muitos outros seriam possíveis, mas escolhi tomar as palavras, o tempo e as relações como guias para explorar essa espécie de inquietação permanente que acompanha o trabalho etnográfico. Essa escolha lida, em parte, com a aparente obviedade de que todas as etnografias necessariamente se defrontam com a necessidade de refletir sobre esses três grandes temas ou campos de questões. O modo

⁴ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 308.

⁵ *Ibidem*.

⁶ 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; ZENGİN, ASLI. On life and Words: an interview with Veena Das, *Feminist Approaches in Culture and Politics*, v. 10, pp. 1-15, 2010.

como o trabalho de Das nos inspira e provoca a olhar para cada um deles, porém, nada tem de óbvio.

No parágrafo que encerra *Life and Words*, ela discorre sobre o quanto manter as palavras de Cavell e Manjit, sua interlocutora de muitos anos, juntas, sentindo a conexão dessas vidas, configurava seu modo antropológico de devoção ao mundo.⁷ Já em *Textures of Ordinary*, ela nos apresenta diferentes dimensões do que pode ser a tarefa de recontar uma história.⁸ A busca pelas palavras nos traz notícias, assim, de escolhas éticas e espirituais que norteiam, convocam e marcam nossa posição no mundo. A compreensão de que a vida se dá na linguagem,⁹ implica, claro, que nossa empreitada vai muito além das palavras. Mas, para nós, que nelas assentamos a possibilidade de contar algo sobre o mundo – e de fazer mundos nesse processo de contar –, as palavras são o terreno onde nos apoiamos e nos arriscamos e no qual, muitas vezes, fracassamos das mais variadas formas.

Mendigar palavras, para usar a formulação de Cavell, parece apontar, assim, tanto para a insuficiência das palavras que temos em mão para tratar da dor quanto para seu potencial traiçoeiro e enganador. Não se trata de encontrar o termo preciso para alguma situação, mas de abrir caminhos para acessar aquilo que dá vida às palavras.¹⁰ Se as mendigamos, é porque não são nossas a priori, mas delas vamos nos apropriando através de e em meio às relações que estabelecemos. É na partilha de histórias, tempos, gestos, sobressaltos, decepções e cansaços que, enfim, podemos nos apossar muito frouxamente da vida que circula nelas.

A precariedade que marca nossa relação com aquilo que nos é dito, mostrado ou levemente indicado por nossas interlocutoras não é, nesse sentido, uma falha a ser superada. Nossa tarefa é a da abertura a um campo de sentidos possíveis, em lugar da aposta no escrutínio minucioso. Como

⁷ DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Los Angeles: University of California Press, 2007, p. 221.

⁸ *Idem*, *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. xi.

⁹ *Ibidem*, p. xiii.

¹⁰ DAS, Veena. *Op. cit.*, 2007, p. 6; *Op. cit.*, 2020, p. 4.

nos tornamos sensíveis aos detalhes que podem importar?¹¹ De que modo uma frase inesperada pode capturar nossa atenção e permanecer por anos nos perturbando, como se todas as tentativas de a decodificar produzissem apenas mais e mais narrativas congeladas? Como acompanhamos a linguagem em sua capacidade de envenenar as relações e as formas de vida? Ou, em contrapartida, como experimentamos a capacidade que as relações têm, em seu desenrolar concreto e cotidiano, de absorver esse mesmo veneno?¹²

Essas e muitas outras questões que nos são apresentadas pelo trabalho de Das têm por efeito nos fazer desconfiar de qualquer assertividade totalizante. A hesitação pode ser, de fato, um recurso valioso quando lidamos com contextos profundamente marcados por situações vividas como sendo de grande violência e sofrimento.¹³ Hesitar é, de certa forma, um tributo que pagamos à necessária incompreensão tanto das experiências que nos são compartilhadas quanto do modo como estas vão sendo, ao longo do tempo, transformadas, absorvidas e expressas na vida vivida.

No diálogo com suas formulações inquietantes, construí este texto sob a forma de deslizamento temporal, recorrendo a uma situação ocorrida anos atrás e a uma conversa atual, assentada sobre uma relação já relativamente longa de interlocução. As formas de contar ou recontar o que teria ocorrido e as implicações sobre o que achamos que compreendemos ou não em diferentes momentos de um percurso etnográfico são pontos que busco explorar ao longo do texto. As duas situações desenhadas nas partes que se seguem participam de um mesmo universo de pesquisa e convivência no qual me localizo na última década, formado pelas atuações

¹¹ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020 p. 2.

¹² DAS, Veena. Thinking and Thanking: Responding to the critical comments on *Textures of the Ordinary*. *Critical Inquire*, 2021.

¹³ Como aponta Lotte Butte Segal, “Essa justaposição convincente de hesitação e argumento é um dos dons de Das para a antropologia, particularmente no que diz respeito a engajamentos etnográficos com contextos repletos de violência em suas diferentes formas”. SEGAL, Lotte Butte. *Disembodied Conjugality*. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the World. Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press, 2015, p. 55

de movimentos de familiares de pessoas mortas pelas polícias no Rio de Janeiro. Em cada um deles, procuro estar atenta às várias dimensões temporais que compõem o fazer etnográfico, mas também ao papel desenhado por detalhes e momentos fugazes que redefiniram os rumos de minha atenção. Na última parte do artigo, arrisco algumas conexões a mais envolvendo essas duas situações, mas sem pretensão de encerrá-las em um argumento fundamental ou em um mesmo fio lógico.

Estilhaço. A palavra que irrompe.

Era já tarde da noite quando, chamadas a retornar à sala do tribunal onde o júri deliberava sobre o assassinato de Marcel¹⁴, ouvimos a sentença condenatória. Éramos um grupo de quinze a vinte pessoas acompanhando o julgamento, que durara muitas horas, ao lado de Claudia, mãe de Marcel. O rapaz fora assassinado por dois policiais, havia dez anos, na favela onde vivia. Um primeiro julgamento ocorrera alguns anos antes, resultando em condenações e em expulsão de ambos da Polícia Militar. Após recursos, novo julgamento, centrado em apenas um deles, tinha lugar naquele dia.

Do que foi apurado a partir do depoimento de uma testemunha, Marcel havia sido morto por não ter pago o “arrego” para os policiais, que pouco antes haviam conseguido extorquir um rapaz que integrava o grupo local responsável pelo comércio de drogas. Ao contrário dele, Marcel não fazia parte desse grupo, não estava “no tráfico”, sendo executado com um tiro de fuzil no coração. Claudia, após um período de profunda depressão, havia tomado para si a tarefa de recolher todo tipo possível de provas sobre o crime. Sua postura aguerrida, a veemência e pungência de sua fala e a determinação ao longo dos anos compunham o retrato perfeito da *guerreira*, a mulher-mãe que *luta* tenazmente por justiça. Esse retrato tinha ainda a singularidade de contar com uma vitória raríssima, a da condenação dos acusados, tributada por muitos de modo especialmente enfático a ela, pela forma como havia se dedicado a reunir as evidências necessárias para a solidez da denúncia.

¹⁴ Este e todos os demais nomes próprios no texto foram alterados.

Ao escutarmos o tão esperado veredito de culpado, imediatamente nos agrupamos ao seu redor para celebrar. Claudia, então, explode em raiva: “Oito anos? É isso que ele pega por tirar a vida do meu filho? Oito anos? Presa estou eu, que vou ficar a vida toda sem meu filho, presa estou eu!”.

Essa cena aconteceu há quase uma década. Ficou anotada em um caderno de campo, compôs parte de uma fala que fiz em um seminário no ano seguinte, mas de fato não a integrei em nenhum texto ou argumento. Eu poderia dizer que ela ficou de algum modo repousando em seu próprio desajuste. Gostaria de partir, assim, de diferentes dimensões desse desajuste para refletir sobre ela – e sobre minha inabilidade em acomodá-la – em diálogo com algumas proposições de Veena Das.

O primeiro plano do desconforto que ela causa diz respeito, claro, às nossas expectativas frente à tão rara vitória judicial em processos de assassinato cometidos por policiais. De modo geral, os processos são marcados por imensa assimetria de valor entre as verdades apresentadas por policiais e por não policiais, sobretudo se moradores de favelas. Essa assimetria tem peso legal, uma vez que o testemunho de policiais goza legalmente do estatuto de “presunção de verdade”. Além disso, os júris populares tendem a concordar com pelo menos boa parte das justificativas para os assassinatos, comungando da pressuposição que enquadra áreas de favela como territórios de violência, desregramento e criminalidade. Isso acaba por oferecer um gradiente de possibilidades para justificar a ação policial armada e a letalidade dela resultante.

Em um extremo do gradiente, a vítima poderia ser integrante de algum grupo armado, tendo trocado tiros com a polícia, conformando a versão que se faz presente no início da maioria dos processos, através do registro de “auto de resistência”¹⁵. Em ponto intermediário, não se chega a afirmar o pertencimento da vítima ao “tráfico”, mas se opera estrategicamente com a nebulosidade da suspeita, ancorada em vetor racista sobre a similitude de corpos e modos de vida. Por fim, quando não

¹⁵ Ver, entre outros, MISSE, M.; GRILLO, C.; TEIXEIRA, C.; NERI, N. Quando a polícia mata: homicídios por ‘autos de resistência’ no Rio de Janeiro (2001-2011). Rio de Janeiro: NECVU/UFRJ, 2013; VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A Guerra das Mães. Dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, v. 37, 2011; FARIAS, Juliana. *Governo de Mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 2020.

é possível sustentar integralmente mais sequer essa zona de suspeita, é sobre o território que recai a explicação acerca da impossibilidade de distinguir culpados de inocentes. Acionando outro vetor racista, não são aqui os corpos e vidas que se apresentam a priori como indistintos, mas é o território que assim os torna. Ganha força, então, o campo semântico do confronto, da guerra em terreno adverso e – por que não? – luxurioso e selvagem.¹⁶

Além disso, os processos atravessam muitos anos, em meio aos quais as formas e os ritmos espessos da espera se colocam. Ora a espera assume a feição de manobra traiçoeira dos que são mais poderosos, revelando afinidades entre o maquinário judicial e o policial; ora ganha contornos de provação, de desafio à tenacidade, aos desgastes físicos e morais que a *luta* impõe.¹⁷ Por tudo isso, chegar a um julgamento e, ainda mais, a um julgamento que se encerra com um veredicto de condenação, é algo vivido como triunfo político e moral excepcional. Triunfo que se materializa na figura da *mãe*, aquela em direção à qual fomos todas naquele momento emblemático.

Sua reação nos fez estancar, porém. Ocorreu ali certo curto-circuito ético e estético: em lugar do triunfo sobre o cansaço e a injustiça que parecia ser esperado, vimos emergir uma espécie de exaustão moral profunda. A raiva, tonalidade tão importante em diversas falas públicas das *mães*, não operava como combustível para uma ação de enfrentamento ou como parte de uma estética de denúncia e acusação. Raiva e exaustão pareciam se cruzar justo na revelação deste veneno inesperado, o de não haver saída de fato. “Presa estou eu”.

A densidade desse enunciado me faz tomá-lo como um estilhaço, artefato de interpelação que, menos que solicitar uma resposta argumentativamente sólida ou moralmente fortalecedora, tem como

¹⁶ LEITE, Márcia. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, n. 2, pp. 374-389, 2012. FERNANDES, Camila. *Figuras da causação. As novinhas, as mães nervosas e as mães que abandonam os filhos*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2021.

¹⁷ VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos: considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. In: BIRMAN, Patricia et al (orgs). *Dispositivos Urbanos e Trama dos Videntes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, pp. 374-387, 2015.

propriedade primordial ferir os que participam de uma cena e a própria etiqueta da cena. A inversão da condição de aprisionamento, que passa do policial condenado à mãe, é acompanhada da ruptura com o *script* de celebração. O estilhaço interrompe o movimento coletivo, instaura certa perplexidade e suspende temporariamente as regras de linguagem. Após alguns minutos de desconcerto geral, essa condição começa a ser revertida a partir de balbucios de consolo e da tentativa de contrapor argumentos sobre a vitória obtida e sua importância como “marco” no enfrentamento tão penoso da violência cometida por policiais. O desconforto trazido pelas palavras que irromperam continuou, porém, pairando no ar. Ou, pelo menos, esta é a memória que mantenho tantos anos depois.

De modo levemente diferente dos fragmentos a que recorremos em nossas escritas, que remetem tanto à incompletude do que vemos quanto do que podemos transmitir, os estilhaços nos convocam a grifar sobretudo nossa incapacidade temporária de resposta ou de compreensão. Aquilo que os constitui – uma frase, um gesto – está marcado pelo espanto que, sentido agudamente no momento da interação, não se dissipa de todo com o tempo, como uma farpa que demanda atenção.¹⁸ Uma primeira forma de entendê-los está relacionada às demandas que se abrem em um jogo de linguagem, nos termos de Wittgenstein tão inspiradoramente trabalhados por Das. Menos que uma afirmação, o enunciado-estilhaço que trago aqui é um convite ao engajamento ou, mais ainda, um desafio ético e estético. Além da inversão entre quem estaria preso e quem estaria livre, ele obrigava a que nos movêssemos em direção a este terreno até então desconhecido, o da impossibilidade de encontrar na solução judicial tão arduamente perseguida alguma satisfação efetiva. Nesse sentido, seu potencial corrosivo se expandia para bem além daquela situação específica, assombrando a figura coletiva da mãe que busca obstinadamente a justiça como forma de honrar o filho morto e de

¹⁸ Algumas elaborações iniciais sobre a relação entre fragmentos e estilhaços foram feitas em diálogo com o trabalho de Fabio Mallart, figurando no posfácio de seu livro. VIANNA, Adriana. Posfácio. Escrever (contra) o horror. In: MALLART, Fabio. *Findas Linhas: Circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Lisboa: Etnográfica Press (no prelo).

proteger os outros jovens negros e favelados que são alvo das mesmas políticas de massacre.

O que conteve, então, esta corrosão? Se as palavras de Claudia compunham uma poética da impossibilidade de justiça, ela não tinha lugar em qualquer contexto ou para quaisquer interlocutores. A surpresa com a ruptura de certas expectativas pôde, de algum modo, ser reacomodada a partir das condições presentes na situação como um todo e nas relações que a sustentavam. Ao recuperar as formulações de Austin sobre as condições de felicidade ou infelicidade dos enunciados, Das nos lembra o quanto tais condições envolvem procedimentos convencionais sobre as palavras ditas, assim como sobre quem as pronuncia e quem as recebe.¹⁹ Nada, porém, está seguro a priori, uma vez que a qualidade anticonvencional do enunciado interroga a confiança que se pode ter nas relações. A trama que liga as palavras, o momento em que foram ditas, quem as disse e quem as recebeu formam um mesmo tecido ético. A possibilidade que ele não se rompa está na confiança de que as palavras serão de fato recebidas por aqueles a quem foram ofertadas, em razão das “sensibilidades forjadas na participação em formas de vida”²⁰.

Estávamos ali, então, na condição não de uma audiência pública genérica, mas como aquelas que poderiam receber o que era dito de modo profundamente pessoal. Como coloca Das:

O mundo conta - tem algo a dizer. No entanto, a forma como o mundo conta é um pouco diferente quando pensamos na primeira pessoa assumindo uma postura de terceira e de segunda pessoa. No primeiro caso, os fatos a serem levados em conta são fatos “impessoais”: sou uma pessoa entre outras pessoas ou dependo do caráter público das palavras que são as únicas de que disponho. No segundo caso, procuro alguém que possa receber as palavras que dão testemunho de mim.²¹

O caráter peculiar de intimidade que se projeta na posição de segunda pessoa relaciona-se, desse modo, diretamente à natureza que

¹⁹ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 61. AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

²⁰ DAS, Veena. *Op. cit.*, p. 65.

²¹ *Ibidem*, p. 136.

as palavras assumem enquanto testemunho de si. A reconfiguração do *self* na cena é efeito da relação peculiar de confiança estabelecida entre quem fala e quem escuta, diferenciando-se da impessoalidade das palavras que circulam para um público genérico e indistinto. É a partir da busca por essa pessoa gramatical que possa receber as palavras de um lugar íntimo, como nos indica Das, que algo da opacidade do *self* tem a chance de se revelar.²²

Seguindo essa inspiração, proponho que o que se revelou ali pode ser mais bem compreendido como uma refração da figura da *guerreira*, forma que, ao mesmo tempo em que abriga e delimita um repertório de ação coletiva, também configura parte de um roteiro profundamente pessoal de luto. Por isso, em lugar da resposta mais previsível à figura pública da *guerreira*, de comemoração frente ao resultado do julgamento, vimos emergir seu avesso íntimo, atravessado por um sofrimento capaz de colocar em dúvida o próprio sentido da sentença.

Antes de avançar nestas considerações, é importante notar que a *guerreira* não se apresenta apenas como figura de identificação externa ao movimento, mas também tem papel relevante internamente. Ela fornece uma referência moral que identifica o coletivo de *mães* como compartilhando um mesmo substrato, em que pese suas diferenças de estilo de apresentação, suas histórias familiares, as condições dos “casos” de seus filhos. O duplo enfrentamento – da luta por justiça no plano público e das dores do luto pessoal – ganha vida em gramáticas que combinam sofrimento, tenacidade, coragem e solidariedade.

Naquilo que poderíamos entender como sua faceta mais interna ao movimento, ou seja, no modo como essa gramática é vivida nas cenas que não são abertas a um público mais amplo, há maior espaço para falas e queixas que dizem do cansaço, dos corpos que se enfraquecem, das adversidades de toda ordem que parecem pesadas demais. De certo modo, é como se absorver o desânimo, ora de uma mulher, ora de outra, fosse também parte do processo coletivo de *luta*. A polissemia

²² DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 21.

da luta, no sentido que Comerford trabalha,²³ também é importante, porque permite costurar os significados mais diretamente atrelados à ação política com aqueles que seriam mais pervasivos à “vida como um todo”²⁴, frequentemente retratada como uma batalha constante.

A intensidade e, sobretudo, o contexto em que Claudia expressou a insuficiência da sentença para dar conta não só da punição esperada pelo crime cometido, mas de seu próprio luto, agora transfigurado em uma prisão sem fim, ultrapassavam em muito esse limite do desânimo regularmente expresso e absorvido nas conversas internas. Voltando à imagem da refração que usei acima, o que surgiu assemelha-se a um amálgama de certas sombras precariamente domesticadas pela *guerreira*, indicando que os contornos dessa figura moral podem eventualmente ser oscilantes e imprecisos. Se a *guerreira* parece estar sempre se movimentando, seja cruzando a cidade ou mirando no horizonte futuro da justiça, o que emerge do enunciado de Claudia é, em contraste, pura imobilidade. A brevidade da prisão do policial se contrapunha à eternidade da sua própria, marcando-a como prisioneira no espaço e no tempo. A condição de ficar sem o filho por toda a vida, por sua vez, anunciava o que talvez possamos considerar um temor especialmente sombrio, o de que o final do processo de julgamento sinalizasse não a abertura de uma nova oportunidade de habitar o mundo, mas a confirmação, naquele limiar impreciso, de sua impossibilidade.

Trazer à tona a suspeita de que, ao final da caminhada de muitos anos em busca de justiça, o que se pode encontrar é outra forma de prisão carrega a força das amarguras bem escondidas sob várias camadas de intimidade.²⁵ Cabe lembrar, uma vez mais, que, se isso podia ali ser exposto e comungado, era porque as palavras estavam circulando entre aquelas que compartilhavam um entendimento mais profundo de seu potencial venenoso e das condições para absorvê-lo,

²³ COMERFORD, John. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

²⁴ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537–549, 2018.

²⁵ DAS, Veena. *Op. cit.*; *Idem. Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 138.

“sem mutilar as palavras como se fossem quaisquer outros objetos no mundo”. Gostaria de me mover agora em direção a outra camada e experiência de intimidade, confeccionada em condições etnográficas muito distintas, para depois retomar, com outros olhos, a algumas das questões trazidas até aqui.

Conversa. Palavras que costuram tempos.

“A gente se conhece há tanto tempo e eu nunca te perguntei isso...”. Essa frase ou variações dela acompanharam uma longa conversa, de mais de três horas, que eu e Luísa tivemos através do WhatsApp. Câmeras ligadas, cachorro demandando atenção do lado de lá, gato do lado de cá. Seus netos também apareciam de quando em quando, assim como seu marido. A mediação do vídeo foi condição para que essa conversa acontecesse em um dos momentos mais intensos da pandemia de covid-19 no Brasil, que havia atingido, inclusive, vários membros de sua rede familiar, felizmente sem perdas fatais. Muitos vizinhos não tiveram a mesma sorte, ela me contou. “Quando começou a morrer, foi um atrás do outro”.

Luísa mora em uma favela da zona norte do Rio de Janeiro, com seu marido e a presença constante dos netos. Conheço-a desde que comecei a acompanhar o movimento de familiares, sendo ela uma de suas figuras mais respeitadas. Há mais de uma década, então, mantenho contato com ela, em alguns momentos mais regularmente; em outros, menos. Estivemos juntas em inúmeros atos, acompanhei dois dos três julgamentos envolvendo o assassinato de seu filho, André, participamos de mesas em congressos acadêmicos e outros eventos. Também dividimos refeições, rezas, momentos de tensão interna no movimento, risadas. E ali estava a frase... “nunca te perguntei sobre isso”. Quando marcamos nossa conversa, inclusive, falei que essa era a intenção principal: indagar sobre fatos que, embora sempre estivessem presentes de algum modo, eu tinha a sensação de não saber muito bem como tinham acontecido. Pensava, sobretudo, no seu lugar de avó, tão marcado pela morte do filho e que já vinha de tantos anos. Lembro a ela que, quando conheci Taís, sua neta, agora uma jovem prestes a tentar ingresso na universidade, ela era uma criança que a acompanhava em

atos de protesto. Olhando uma foto antiga de um desses atos, eu me dei conta, inclusive, do dado óbvio, mas não menos intrigante: o tempo da pesquisa nunca é apenas ou exatamente o tempo da pesquisa. É também o tempo de uma criança que cresce, de pessoas que envelhecem, de meu próprio envelhecimento.

Se toda etnografia é, de certo modo, uma autobiografia,²⁶ nossa conversa reconhecia esse entrelaçamento a partir tanto da explicitação da minha “vontade de saber” quanto da presença constante do tempo compartilhado que se imiscuía nos relatos sobre o que não havia sido compartilhado. “Você sabe de que foto eu estou falando, né?”; “Acho que nunca te mostrei essa carta... Vou pegar pra te mostrar um dia desses...” e frases semelhantes desenhavam a sinuosidade entre o que foi vivido junto e o que não foi. Ou entre intimidade e desconhecimento, entre o estar-com e a indeterminação que tanto marcam a experiência de trabalho de campo.²⁷

As perguntas feitas por mim ou simplesmente o modo como os relatos iam se encadeando em sua fala movimentavam camadas temporais distintas. Algumas diziam respeito à nossa convivência, mas muitas outras a fios biográficos que ela ia tecendo ao fazer conexões relacionadas ao que teria ocorrido depois do evento crítico do assassinato do filho. De modo distinto, portanto, da estrutura predominante nos atos públicos, nessa conversa não era o assassinato o epicentro da narrativa. Isso se deve, claro, ao fato de eu ter dito, ainda nas mensagens trocadas antes da conversa, que gostaria de saber sobre como tinha sido ser uma das responsáveis pela criação da neta. Foco, tempo e marcas narrativas alteraram-se, portanto, como efeito desse deslocamento básico de pessoa: a avó em lugar da mãe; a neta em lugar do filho. Se rememorar deve ser entendido como uma prática moral,²⁸ cabe começar refletindo que, nesse caso, o “tempo que passou” já carregava uma inscrição bastante nítida de transformação e vitalidade, dada pela neta agora jovem ao seu lado.

²⁶ DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Los Angeles: University of California Press, 2007, p. 17..

²⁷ *Idem*. *Adjacent Thinking: A Postscript*. In: R. Chatterji (ed.). *Wording the World. Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 372-399, 2015.

²⁸ ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge, 1996.

A temporalidade oferecia duas paisagens morais sobre as quais quero me deter um pouco. A primeira delas se aproxima de uma topografia acidentada, não plana, crivada de marcas mais fundas, na qual as dúvidas sobre o que realmente importa se impuseram em algum momento.²⁹ Aqui, os desafios se apresentavam sobretudo sob a forma de profunda falência física, emocional e ética, quando doenças decorrentes da perda brutal do filho e de seus desdobramentos sinalizavam a impossibilidade de seguir adiante. Na narrativa, a saída desse estado se dá de maneira também extraordinária, a partir de mediações espirituais. A segunda paisagem, por sua vez, era marcada mais pelo trabalho discreto e tenaz de contornar obstáculos e sustentar uma vida cotidiana habitável. É possível perceber, porém, que o traçado entre essas duas paisagens morais não é uma linha divisória reta. De maneira seguramente menos dramática, mas não menos importante, o afínco com que a vida cotidiana precisou ir sendo refeita, bem como os imensos desafios que ela apresentou, igualmente tiveram seu papel de cura das condições de crise corporal e ética.

“Você sabe que eu fiquei muito doente, né?”, ela me pergunta. Digo que sim, que sei que ela ficou muito mal de saúde depois do assassinato de seu filho, história que já havia escutado mais de uma vez em relatos públicos e em conversas no coletivo de familiares. “Não, depois. Depois do primeiro julgamento. Quando absolveram ele [o acusado]”. Digo que não sabia. Eu ainda não acompanhava o movimento naquela época e, em contraste, nos julgamentos posteriores em que estive presente, sua firmeza e tranquilidade me causaram assombro. Este é o mote para uma das histórias com as quais tenho contato há tempos, mas sobre a qual nunca conversamos em detalhe, a das mensagens que ela recebeu de seu filho através de um médium espírita. Ela conta que uma advogada que trabalhava na favela a procurou, dizendo que a mãe de um menino que havia morrido durante um assalto malsucedido, em caso de grande repercussão, queria levá-la a um centro espírita. Essa mãe, uma mulher de classe média, definia-se como espírita, enquanto Luísa diz que sempre foi católica. Nesse centro, as mensagens psicografadas viriam de um médium muito respeitado e conhecido, Chico Xavier, falecido alguns anos

²⁹ KLEINMAN, Arthur. *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006.

antes. Ela decide ir. Na primeira vez, não recebe qualquer mensagem. Na segunda, acompanhada de mais três mães e de Taís, sua neta, recebe uma mensagem e, de cabeça, segue recitando algumas de suas frases, embora me diga que vai recuperar a carta em algum momento porque “você vai ter que ver a psicografia para entender”.

A carta era uma mensagem para ela, agradecendo seu amor e a presença ali junto de Taís e enfatizando a importância de ela não se entristecer: “eu, que tive o corpo crivado de balas, estou na sua frente sem marca alguma”. A presença de gírias na mensagem, o recado ao pai para que não desse “força ao azar”, em uma menção à bebida, e a notificação de que agora, “do outro lado”, ele compreendia o que o pai havia passado na infância, ao mesmo tempo que davam legitimidade à mensagem psicografada, colocavam seu filho no lugar de cuidador de todos eles. Além disso, ela relata que sentia sua presença, como também voltou a sentir nos julgamentos posteriores, o que permitiu atravessar de modo sereno aquelas situações excruciantes. Além das mensagens recebidas, Luísa conta de um sonho especialmente marcante em que ela via uma pessoa de costas, vestindo um jaleco branco. Ela sabia que era André e lhe pergunta se ele não vai trabalhar. Mas ele responde que não, que fez enfermagem e agora trabalha com crianças.

Paro neste ponto para arriscar alguns cruzamentos com o que chamei da segunda paisagem moral, profundamente ligada ao trabalho minucioso de refazer as relações em meio e através do cotidiano. Os recortes e alinhavos que faço aqui não seguem a sequência dos temas na conversa que, por sua vez, tampouco se sucederam de modo claramente demarcado. Extraordinário e ordinário entreteciam as histórias, do mesmo modo que recheiam o cotidiano.³⁰ O jaleco que indica o trabalho de cuidado com crianças desempenhado pelo filho no sonho é igualmente o signo da profissão que, logo no começo da conversa, Luísa me contou que sua neta pensava seguir, enfermagem. Ao indagar a ela sobre isso, ela me fala que também reagiu com espanto a essa coincidência. A presença do detalhe significativo convida a olhar com atenção para as conexões e transmissões que ali podem se expressar e viabilizar, seguindo as indicações preciosas

³⁰ DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

de Das sobre a importância dos detalhes nos processos etnográficos para dar conta da textura do ordinário.³¹ Gerações, cuidados, trabalho e crianças atravessavam fronteiras entre sonho e realidade, entre vivos e mortos, entre um passado que não teve chance de se completar e um futuro que, quem sabe?, assim pode vir a ser.

A dimensão onírica do cuidado desempenhado por André, seja em mensagens ou no trabalho como enfermeiro de crianças, ressoa seu papel cuidador também na vida material. O fato de ter emprego regular quando foi morto é frequentemente lembrado por Luísa na conversa de diversas formas. Ora há um leve deslizamento para o passado, falando de sua seriedade desde muito jovem e de como “ele não aproveitou a adolescência”, ora isso se projeta para o futuro, materializado sobretudo na possibilidade de uma pensão para a filha – “a preocupação dele era com a filha dele e pelo menos ele deixou ela amparada”, ela me diz. Ela e o marido, por sua vez, também tinham empregos regulares, o que vai compondo um cenário não muito comum em termos de estabilidade de recursos no núcleo familiar como um todo, bem como aponta para a transmissão geracional de valores morais fortemente ancorados no trabalho.

Essa mesma imagem de maior estabilidade atravessa o modo de contar sobre a presença constante da neta em sua casa antes e depois da morte de André. Na história da relação entre o jovem casal, o amparo dado por Luísa e o marido se fez presente desde o início, através da moradia conjunta por algum tempo e por meio da rotina de cuidados com a criança. De maneira bastante sutil, é possível perceber que o núcleo materno é apresentado como menos estável, seja em termos de trabalhos, seja das próprias relações. Isso terá desdobramentos nos anos que sucedem à morte de André de diversas formas, sendo talvez a tensão mais forte a que envolve a formação de uma nova família conjugal pela mãe de Taís. Neste momento, porém, gostaria de me deter em algumas passagens rápidas que evocam essa tensão entre os núcleos e aquilo que chamarei aqui do trabalho ético de fazer parentesco empreendido por Luísa.

Ao longo de nossa conversa, três aniversários de Taís vieram à tona. Do primeiro deles, o único que contou com seu filho vivo, eu já conhecia

³¹ *Idem. Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, pgs. 2 e 124-5.

algumas fotos, por serem usadas em *banners* ou cartazes em atos dos familiares. Luísa me conta que, como os pais de Taís estavam separados na época, foram feitas duas festas, uma na família materna e outra em sua casa. “No aniversário de dois anos, que ele já tinha falecido, estava todo mundo, porque ela fez [a festa] na associação”. Por fim, quando veio o aniversário de quinze anos, tradicionalmente muito festejado no caso de moças, dos 100 convites feitos, apenas cinco foram destinados à família de Luísa. Ela decidiu então não comparecer, mesmo tendo dado de presente os vestidos da aniversariante, porque não iria sequer poder chamar boa parte de seus parentes frente ao número escasso de convites. “Eu sinto, mas eu não vou”.

Cada aniversário revela como a empreitada de tecer o parentesco, confeccionando a relacionalidade a partir de Taís, é sinuosa e nunca está totalmente assegurada. Em um primeiro momento, a separação do casal engendra duas festas diferentes. A ligação crucial da paternidade, porém, faz com que a divisão dos dois núcleos não ameace a relação fundamental com Taís, aparecendo mais como uma replicação de festas, de modo que o parentesco pode ser vivido sem maiores danos ou sombras. Especialmente pungente é pensar que a festa seguinte, unificada, já se dá depois da morte de André, acontecendo em um ponto de organização comunitária local, que não pertence a nenhum dos núcleos familiares. E que as fotos do ano anterior agora não compunham mais apenas a memória familiar, mas integravam os artefatos de mobilização coletiva.

As memórias do parentesco e o modo como se entremeiam a outras políticas da memória, como as que envolvem eventos e temporalidades diversos,³² falam-nos também de modos de gerir presenças e ausências. Nesse caso, a ausência de André demanda movimentos de inscrição de sua morte em uma biografia que é simultaneamente política e afetiva. Se usualmente tem sido dada mais atenção a como os relatos e artefatos familiares migram para a cena pública,³³ neste caso, eu procurava prestar

³² CARSTEN, Janet. Introduction: Ghosts of memory. In: CARSTEN, Janet. *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 5.

³³ LEITE, Márcia. As mães em movimento. In: BIRMAN, Patrícia; Leite, Márcia Pereira. (orgs.) *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS. pp.141-190, 2004. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A Guerra das Mães. Dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, v. 37, 2011.

mais atenção à densa vida familiar daquelas imagens. De modo bastante semelhante ao que aponta Han em relação à sua interlocutora, o trabalho de documentar a morte do filho e inscrevê-la na *luta por justiça* é feito em estreita conexão com a imaginação de um futuro para a neta.³⁴ Não apenas o transitar das fotos, mas também o empenho com os papéis que podem, após muitas peregrinações burocráticas, garantir a pensão da neta, falam do parentesco como trabalho ético de muitas frentes. O cuidado que Luísa reputa a André, ao afirmar que ele queria deixar a filha amparada, é feito com sua mediação, provando sua condição de *trabalhador* e, portanto, o caráter injustificado e criminoso de sua morte.

Há uma trama cruzada de cuidados que reúne as ações de Luísa e André e que passa pelas mensagens espirituais, pelos trâmites pecuniários, pelos processos judiciais e políticos envolvendo sua morte e por uma miríade de ações cotidianas que envolvem o crescimento de Taís. Ao longo de nossa conversa, delicados elementos de continuidade entre as gerações são evocados, como o gosto pelas mesmas comidas e bolos. A presença de André é instalada constantemente no fluxo da vida cotidiana, sendo cuidada por Luísa na materialidade com que as semelhanças são identificadas, produzindo uma reiteração do parentesco. É a mesma profissão que surge no sonho; são as mesmas comidas que definem os gostos.

É no terceiro aniversário mencionado, por sua vez, que aparece com mais clareza o esforço necessário para lidar com as ambiguidades constituintes da intimidade e do parentesco. Aqui, a insuficiência da troca é demonstrada no número escasso de convites, que praticamente apaga toda a rede familiar paterna. Em contrapartida, uma vez mais, o suporte de Luísa é facilmente comprovável pelo empenho em dar os dois vestidos que fariam parte do ritual de aniversário de 15 anos. Sobre essa data, Luísa me conta também que foi um momento em que Taís sentiu muita falta do pai, com quem tradicionalmente dançaria a valsa. Ela não fala, porém, da falta que ela própria pode ter sentido do filho nessa ocasião ritual, mas podemos inferir algo da profundidade dessa ausência também

³⁴ HAN, Clara. Echoes of a death: violence, endurance, and the experiences of loss. In: DAS, Veena; HAN, Clara (orgs.). *Living and dying in the contemporary world: a compendium*, Oakland: University of California Press, pp. 493-509, 2015.

para ela no modo como reage à desconsideração dos convites: “eu sinto, mas eu não vou”.

O duplo sentido de “sinto”, que remete tanto ao lamentar, como ao sentimento, este que parece demasiado para caber em palavras, encapsula o jogo de presença e ausência de Luísa e André na festa. A valsa sem o pai marca, de modo pungente, o quanto o assassinato o roubou da vida da filha, como também da de Luísa e de todos da família. Os cinco convites ameaçam, assim, o esforço contínuo e cotidiano de Luísa em manter todo o parentesco paterno de Taís e, por isso, jogam sombra sobre a memória de André. Ao se retirar da festa, Luísa não se retira, porém, do trabalho de parentesco, já que este se materializa nos próprios vestidos, matéria e signo do cuidado com a neta e com o filho.

O modo como essa história me foi contada se intercalou a muitas outras narrativas que indicam como, nesses anos, foi preciso gerir o parentesco instável e fragilizado que conecta as duas famílias. Eu arriscaria dizer que a forma como foi possível negar a presença física, mantendo o apoio à festa, fala da confiança de que as relações agora podiam, de fato, sobreviver a esse momento tenso. O meticuloso trabalho de gestão das palavras perigosas é, inclusive, mantido por Luísa ao procurar contrabalançar o potencial danoso dessa situação com a imagem de que se trata apenas de ciúme, por parte da mãe e da avó materna de Taís, da relação que elas mantêm. A ética ordinária se revela aqui na habilidade em conter o potencial venenoso da situação, tomando-a, inclusive, como demonstrativa da força da relação tão empenhadamente cultivada ao longo dos anos com a neta.

Para terminar, gostaria de mencionar outro movimento que se inscreveu no final de nossa conversa. Ao falarmos sobre prisões recentes que ocorreram na sua vizinhança, um mosaico de violências e torturas foi emergindo em pequenos fragmentos. “Levaram uns meninos como traficantes sem ser. Eles só usavam maconha, mas a polícia queria que dissessem onde compravam. Bateram neles e esperaram a avó sair – a avó também que cria eles – e colocaram a mochila cheia de drogas na casa”. “Entraram na casa da minha vizinha e pegaram o filho. Ele ficou preso dois anos”. “Tem também o caso de outro vizinho, que ficou cego por causa da diabetes na prisão. Não deixavam entrar o remédio”. Esses fragmentos participam, de certo modo, de um tipo de conversa não de

todo rara entre integrantes do movimento de familiares, que acabam lidando, para além dos assassinatos, com as práticas de encarceramento em massa. Os relatos dão conta de algo que, embora inscrito no cotidiano das favelas, não deixa de reverberar um incômodo espectro da crueldade que não pode ser de toda absorvida.³⁵

Surpreendente foi como essas cenas puxaram outras, mais distantes no tempo e no espaço. Perto da cidade onde Luísa cresceu, havia um grande manicômio. Ela me conta, então, uma história de sua infância.

Um dia, a vizinha voltou de lá e não falou mais com ninguém. Eu tinha dez anos, e ela voltou, e eu nunca esqueci. Ela não falava com ninguém da família e se enforcou. Ela contava as coisas que aconteciam nesse sanatório. As torturas eram horríveis. As pessoas eram mandadas para lá. De onde eu morava, não dava uma hora de ônibus até lá. Minha mãe ia lá comprar tecidos. Ela falava horrores, horrores. Já tem muito tempo e eu não esqueci³⁶.

A tortura aqui, de modo diferente da que foi narrada nos casos recentes na vizinhança, marca a impossibilidade do retorno. Mesmo voltando do sanatório, a vizinha se enforca. Com ela, não voltam as palavras que podem confeccionar a vida, mas somente as que contam das torturas. Tampouco existe família para a qual voltar, porque esta foi responsável por mandá-la para lá, provando, uma vez mais, como parentesco e traição se entrelaçam.³⁷ A cidade ficava a pouco tempo de ônibus, e sua mãe ia até lá para comprar tecidos. A mãe conhecia os horrores do lugar, mas era capaz de retomar a vida ordinária, talvez pela magia de transformar tecidos em roupas. A cidade fica longe no tempo, mas, mesmo assim, está sempre perto, porque não dá para esquecê-la.

³⁵ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 216.

³⁶ Entrevista sem registro para consulta pública.

³⁷ DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Los Angeles: University of California Press, 2007 e PIEROBON, Camila. Traições em Família: as texturas do parentesco (artigo neste dossiê).

Traçando um caminho em meio a palavras

Em cada uma das partes anteriores, o *estilhaço* e a *conversa*, busquei acercar-me de sentidos que podem ser entrevistados em meio às palavras. Digo “em meio” porque não tomo aqui as palavras como um veículo em si para o sentido, mas como uma trama que ora nos convida a explorar algumas de suas possibilidades, ora atua jogando sombra sobre o que seriam as deduções aparentemente mais lógicas ou imediatas. Em lugar de desvendar significados, como se estes se dessem fora da multiplicidade de condições cognitivas, afetivas e políticas que as relações produzem, procuro, nas próprias marcas da interlocução, algo que se ofereça à compreensão. Por isso, *estilhaço* e *conversa*, mais do que gêneros narrativos, são constructos dialógicos. Suas propriedades poéticas, como o tom de voz que os atravessa, as imagens que movimentam ou o ritmo que os caracteriza servem às reações que produzem em suas interlocutoras, ao mesmo tempo em que essas reações os alimentam e modelam. De formas diferentes, percebo ambos como um convite a engajar-me em uma posição de audiência ativa, de modo que as propriedades que reconheço em cada um dependem fundamentalmente do trabalho de produzir um lugar para mim mesma nessa relação.

Assim, o que procurei identificar ou perseguir diz respeito ao rastro das relações nas quais, pela escuta e pela presença, eu me integrava. No caso do *estilhaço*, como indiquei, a inversão da expectativa de celebração coletiva e a atribuição da condição de prisioneira à *mãe*, em lugar do condenado, ofereciam o componente dialógico crucial. A suspensão do *script* previsível convocava a outro engajamento, parecendo demandar daquela rede de interlocução a capacidade de reagir ao desconcerto profundo que o enunciado trazia. Não foram as respostas de conforto ali emitidas que absorveram de fato o potencial danoso daquelas palavras, mas, sim, o fato de estarmos em posição de recebê-las em confiança. Não era, como bem alerta Das, uma questão de saber, mas de reconhecer, dar-se conta do outro, algo que nunca está pronto de uma vez por todas.

Naquilo que denominei *conversa*, por sua vez, a abertura para o dar-se a conhecer residia na reiteração das perguntas e comentários corriqueiros sobre o que já teria sido compartilhado presencialmente ou através de relatos e fotografias. O movimento aqui se fazia menos

na brusquidão do que não era previsto e irrompia, como no *estilhaço*, e mais em um jogo alternado de distância e proximidade; conhecimento e desconhecimento. As perguntas traziam, assim, certo caráter espelhado: eu era, afinal, também inquirida se já conhecia tais histórias, cenas ou objetos. Em seu fluxo sinuoso, a conversa levava assuntos de um ponto a outro, produzia associações e se deixava interromper ora pelas ideias, ora pelas pessoas e bichos ou ainda pela conexão da internet que oscilava. Se o primeiro registro foi produzido a partir do impacto concentrado de uma frase e do modo específico de não compreensão que ela me gerou, esse segundo tem sua marca no tempo que vagueia, confeccionando uma prosa que desliza mais alongada entre passado, presente e futuro.

Ambas as situações permitem refletir sobre um tema que costuma ser expresso com relativa constância, mas de diferentes modos, por mulheres que integram esses movimentos a partir do assassinato de seus filhos. Trata-se da própria possibilidade de viver e nomear essa forma de vida que tem lugar com a morte dos filhos. Os relatos sobre os períodos de depressão profunda após os assassinatos, a cronificação de certas doenças ou mesmo os casos em que não foi possível superar a tristeza e a mortificação fazem-se presentes tanto em falas mais públicas quanto nas mais íntimas. Quando acionados publicamente, porém, em geral são conectados sobretudo ao período imediatamente seguido às mortes. Levantar-se da cama, reunir forças e engajar-se na *luta* constituem certa sequência narrativa que permite contar de uma maneira específica de transmutar a devastação, dando-lhe direção moral.

Mas as doenças, enquanto linguagem da dúvida profunda sobre a possibilidade de viver em meio à brutal dissolução da experiência cotidiana da vida, podem surgir em outros momentos, como após um julgamento. “Eu tinha a ilusão de que eles iam assumir o que fizeram”, Luísa me disse sobre esse momento. A confiança depositada na resposta moral a ser recebida através do judiciário – não à toa, conhecido mais corriqueiramente por “justiça” – não se comprova merecida ou suficiente. Sem desconhecer a importância social e política dos processos judiciais nesses casos, o que me parece possível refletir é sobre sua precariedade para dar conta de algo que o ultrapassa em muito. “Presa estou eu”, o enunciado-estilhaço nos fala disso. Como fala também da força de um tempo que não se domestica

pela linearidade. “The Day of Shelly’s Death” está sempre no presente, como nos chama atenção Das, ao tratar da antropoloesia de Rosaldo.³⁸ Esse presente que não vai embora joga sua sombra de maneira cruel sobre a promessa de recomposição da vida cotidiana, enchendo de incerteza o trabalho de sua reabilitação.³⁹

A relação entre o tempo presente sombrio e definitivo que se anuncia no *estilhaço* e a ondulação temporal da *conversa*, que fala de gerações, de lembranças do passado e imaginações de futuro, não deve ser pensada como da ordem da oposição. Essas possibilidades se entrecruzam a todo instante, e uma não é capaz de expulsar a outra em definitivo. Tomando emprestadas as palavras de Han, podemos ver em ambas o quanto encontrar novamente um lugar no mundo envolve o trabalho de cultivar a vida em meio à falta de alguém. A presença desse outro-em-ausência se dá de muitos modos: sob a forma de premonições, que falam do impacto desse retorno deformado do cotidiano⁴⁰; em gestos e conversas imaginárias que recheiam os dias;⁴¹ em atos de cuidado com outros filhos, netas, vizinhos. É nessa trama, que mistura a banalidade e o miraculoso; o horror e as possibilidades de cura através da habilidade em evitar que algo de seu veneno passe para as próximas gerações, que as palavras têm chance de encontrar um lar.

A frase de Claudia, que rompe os contornos da *mãe guerreira*, vem sendo aos poucos incorporada, de outro modo, às suas falas públicas, re combinada, porém, à narrativa sobre a importância da vitória judicial. O

³⁸ “Quando li esses poemas pela primeira vez, tive uma sensação curiosa: o título que sempre vinha à minha mente, sem ser solicitado, era “O dia em que Shelly morreu”, mas, é claro, “O dia da morte de Shelly” é que capta o evento. Não “o dia em que Shelly morreu” que pode apontar para o passado, para uma memória. É “O dia da morte de Shelly” que atinge você com a força de uma presença, pois o dia está em toda parte, além e acima das divisões de passado, presente e futuro.” DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 310.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 309.

⁴¹ HAN, Clara. Echoes of a death: violence, endurance, and the experiences of loss. In: DAS, Veena; HAN, Clara (orgs.). *Living and dying in the contemporary world: a compendium*, Oakland: University of California Press, pp. 493-509, 2015.

trabalho de parentesco realizado por Luísa se estende a outras crianças, meios-irmãos de Taís, que, não sendo seus netos biológicos, tratam-na enquanto avó. “Eu não paro de ganhar netos”, ela me diz, sorrindo. Tatear palavras, do modo como procurei fazer aqui, talvez possa ser então entendido como essa empreitada de buscar situações em que elas parecem se aquietar momentaneamente. Mas também pode se pautar justo pelos indícios de seu desajuste, dos instantes e cenas que revelam os limites deste aquietamento. Em certo ponto de nossa conversa, depois das histórias sobre o manicômio de sua cidade natal, Luísa me trouxe outro caso ocorrido na vizinhança:

O garoto aqui perto, que ficou meio louco pelas drogas, a irmã internou e ele voltou e não fala com a irmã. Diz que para lá não volta. Eu faço café com pão para ele. Ele conta as torturas que passou.

Loucura, parentesco e tortura uma vez mais se entrelaçam no relato, bem como a decisão de se negar a falar com quem traiu a confiança depositada ou presumida. A possibilidade de contar das torturas se dá apenas frente a alguém que confecciona um espaço de confiança, inseparável do café com pão ofertados. Sossego e desassossego seguem juntos, indicando que as palavras só descansam em meio ao encontro, à escuta e ao gesto que restabelece, por um momento que seja, o cotidiano enquanto território de cuidado.

Se encerro o texto com essa cena, é porque ela me parece um outro modo de falar do estar-com que marca o trabalho de campo. O café compartilhado, a conversa, a lembrança que surge de repente e a incomensurabilidade do horror se misturam nessa cena e em tantas outras das quais, de um modo ou outro, tomamos parte. Não se trata de lhes dar um sentido, mas de entender, como nos aponta Das, que nossos conceitos não se produzem no “espaço sem fricção do pensamento puro” e que é isto que nos ajuda a “reabitar um mundo quebrado”⁴². A escrita não é, então, um esforço para transcender lógica, política ou existencialmente esse mundo quebrado, mas um modo de se colocar em meio a ele, com toda fragilidade, insegurança e esperança que o atravessam.

⁴² DAS, Veena. DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 202.

Referências bibliográficas:

ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge, 1996.

AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

CARSTEN, Janet. Introduction: Ghosts of memory. In: CARSTEN, Janet. *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell, 2007.

COMERFORD, John. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

DAS, Veena. Adjacent Thinking: A Postscript. In: CHATTERJI, Roma (ed.). *Wording the World. Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 372-399, 2015.

DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018.

DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

DAS, Veena. Thinking and Thanking: Responding to the critical comments on Textures of the Ordinary, *Critical Inquire*, 2021.

DAS, Veena; HAN, Clara (orgs.). *Living and dying in the contemporary world: a compendium*. Oakland: University of California Press, pp. 493-509, 2015

FARIAS, Juliana. *Governo de Mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 2020.

FERNANDES, Camila. *Figuras da causação. As novinhas, as mães nervosas e as mães que abandonam os filhos*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2021.

HAN, Clara. Echoes of a death: violence, endurance, and the experiences of loss. In: DAS, Veena; HAN, Clara (orgs.). *Living and dying in the contemporary world: a compendium*. Oakland: University of California Press, pp. 493-509, 2015.

KLEINMAN, Arthur. *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006.

LEITE, Márcia. As mães em movimento. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. (orgs.) *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp.141-190, 2004.

LEITE, Márcia. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, n. 2, pp. 374-389, 2012.

MISSE, M.; GRILLO, C.; TEIXEIRA, C.; NERI, N. *Quando a polícia mata: homicídios por ‘autos de resistência’ no Rio de Janeiro (2001-2011)*. Rio de Janeiro: NECVU/ UFRJ, 2013.

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.

PIEROBON, Camila. Traições em Família: as texturas do parentesco (artigo neste dossiê).

SEGAL, Lotte Butte. Disembodied Conjuality. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the World. Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press, 2015.

VIANNA, Adriana. Posfácio. Escrever (contra) o horror. In: MALLART, Fabio. *Findas Linhas: Circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Lisboa: Etnográfica Press (no prelo).

VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos: considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. In: BIRMAN, Patrícia et al (Orgs.). *Dispositivos Urbanos e Trama dos Videntes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 374-387, 2015.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A Guerra das Mães. Dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, v. 37, 2011.

ZENGİN, Asli. On life and Words: an interview with Veena Das, *Feminist Approaches in Culture and Politics*, v. 10, pp. 1-15, 2010.

Figurações da dor: a memória no curso da vida¹

Cynthia Sarti²

Resumo: Este texto trata de encontros com as ideias de Veena Das que aconteceram em meu trabalho de pesquisa sobre o sofrimento e a violência. Para isso, percorre a trajetória que levou à investigação sobre o tema com base na memória da ditadura militar brasileira (1964-1985) nos pontos em que o trabalho da autora ecoou e se fez presente. Em uma reflexão que interroga não os acontecimentos da ditadura, mas a singularidade das experiências de sofrimento, apreendidas nas formas de dizer, expressas pelo testemunho de quem as viveu ou foi por elas afetado, a leitura da violência não apenas em termos de sua destruição, mas pelas possibilidades de reconstrução da vida depois da devastação, proposta por Das, abriu um caminho fecundo.

Palavras-chave: Sofrimento, Violência, Memória, Vida, Ditadura brasileira.

FIGURATIONS OF PAIN: MEMORY THROUGH LIFE

Abstract: In this text I discuss my encounters with Veena Das's ideas over the course of my own research on suffering and violence. I trace the paths that led to my investigation of the theme

¹ Publicado originalmente em inglês, com tradução de David Rodgers, 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, pp. 817-842, setembro-dezembro, 2021.

² Professora de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade., São Paulo/Brasil, e-mail: csarti@uol.com.br, OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-6962-3527>.

through the memories of Brazil's military dictatorship (1964-1985), highlighting the points where the author's work resonated and made itself present. The reading of violence proposed by Das, which sees it not as merely destructive but also as a source of possibilities for reconstructing life after devastation, provided a way forward for my own inquiry that focuses not on the events of the dictatorship per se, but on the singularity of the experiences of suffering, apprehended in the forms of speaking expressed in the testimony of those who lived through these experiences or were affected by them.

Key words: Suffering, Violence, Memory, Life, Brazilian dictatorship.

Este texto trata de encontros com as ideias de Veena Das que aconteceram em meu trabalho de pesquisa sobre o sofrimento e a violência. Percorre, para isso, a trajetória que levou à investigação sobre o tema com base na memória da ditadura militar brasileira (1964-1985) nos pontos em que seu trabalho se fez presente. Essa reflexão foi motivada pelo convite para participar deste dossiê sobre a autora, que abriu um caminho fecundo na antropologia contemporânea para pensar a violência, tornando-se uma referência incontornável para o tema, particularmente quando o foco é a dor.³

Dado esse sentido do texto, não há, aqui, uma reflexão sobre o trabalho de Veena Das que dele faça uma exegese ou uma análise de seus fundamentos e linhas de continuidade.⁴ Busco trazer os pontos de encontro de modo a mostrar as possibilidades abertas pela leitura de seu trabalho para a pesquisa sobre a ditadura, nos termos em que a formulei. Recupero, para isso, as questões que me levaram à investigação sobre o sofrimento associado à violência, tal como eu as

³ Agradeço imensamente o convite de Adriana Vianna e Letícia Ferreira para participar deste dossiê e o prazer da convivência durante sua elaboração.

⁴ Sobre seu trabalho, ver a coletânea organizada por CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, 2015; e o texto de VIANNA, Adriana. Vida, palavras e alguns outros traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp. 1-20, 2020, que comenta sua repercussão na antropologia brasileira..

tinha em mente quando iniciei a pesquisa, e como foi se desenvolvendo a reflexão sobre os testemunhos dessas experiências, colocados em palavras (livros, depoimentos, textos, relatos, entrevistas), destacando os momentos em que a leitura de Veena Das, em especial de *Vida e palavras*, foi particularmente inspiradora, por sua forma singular de propor um caminho para pensar o tipo de trabalho que a antropologia faz “ao dar contornos ao objeto que temos chamado de violência”.⁵ A repercussão de seu trabalho a que me refiro diz respeito, assim, não a um enquadramento conceitual, mas a uma inspiração, pela perspectiva em que a autora se situa para refletir sobre a dor da violência.

De certo modo, está presente nesse intento, *mutatis mutandis*, o sentido que Das atribui à sua interlocução com a filosofia. Na entrevista neste dossiê, ela afirma que não é uma teoria para a antropologia o que ela busca na filosofia, mas sim uma espécie de parceria, uma companhia, em suas palavras, sendo seu interesse não a filosofia em geral, mas alguns filósofos em particular. Trata-se de indagar sobre como se chega a pensar sobre um objeto de estudo desta e não de outra maneira, considerando o lugar do outro, interlocutores, nessa configuração.

Percebo que, a partir de um certo momento em minha trajetória, o trabalho de Veena Das estava lá, ecoando e acompanhando-me. Este texto é um exercício de entender essa entrada, que não foi um acaso. Para além do impacto abrangente de suas ideias na antropologia brasileira, busco, neste texto, localizar como e quando suas *ideias* me ajudaram a pensar, permitindo *levar adiante* problemas da pesquisa. Destaco as palavras em itálico, porque é a própria autora quem expressa em termos de “levar adiante suas ideias” a forma como deseja a continuidade de seu trabalho: “tudo o que penso ter feito foi disponibilizar algumas ideias em relação às quais eu tinha modos limitados de levar adiante”.⁶

⁵ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007].

⁶ Entrevista com a autora neste dossiê.

A escrita e o argumento⁷

Uma das marcas a destacar no modo como Veena Das faz antropologia é a desestabilização de qualquer enquadramento conceitual *a priori*, seja para pensar a dor associada à violência, seja para aceder a essa experiência como experiência do outro, em sua recusa de buscar uma definição para a violência.⁸ O conhecimento sobre a dor da violência tem em seu trabalho a característica de uma obra aberta, inconclusa, a ser sempre interrogada, não apenas pela não evidência, não transparência e contornos imprecisos da violência, mas pela instabilidade da linguagem da dor, uma vez que a enunciação da dor envolve a imprevisibilidade da relação com o outro, no sentido do necessário apelo à sua presença que a dor suscita.

Há expressões peculiares que envolvem suas formulações e são indissociáveis da forma como a autora pensa a violência: o sujeito que *habita o mundo*, a violência que *destrói o mundo como era habitado antes* e a vida que *reconstrói o mundo*, por meio de *negociações subjetivas entre o sujeito e as possibilidades do mundo* que o circunscreve. Habitar, mundo, sujeito, experiência são termos que acompanham sua obra, entrelaçados para tratar, ao mesmo tempo, de dor e violência, de palavras e vida, de tal forma que, mesmo quando usadas como conceitos, as palavras não se reduzem a instrumentos cognitivos, mas se misturam ao conservarem algo da sensorialidade que as constitui.⁹ Palavras são o mundo, constitutivas da experiência ordinária da vida. Vida e palavras conectam-se. A etnografia sobre esse objeto que chamamos de violência transita em meio às instabilidades, incertezas e imprevisibilidades que o

⁷ Alusão à referência de DAS, Veena. A life in books, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, pp. 246-250, 2015a, p. 246, sobre o fascínio que Investigações Filosóficas, de Ludwig Wittgenstein, exerceu sobre si: “a tonalidade de sua escrita teve tanto a me dizer quanto sua forma de argumentação” (tradução minha).

⁸ Como ressalta VIANNA, Adriana. Vida, palavras e alguns outros traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp. 1-20, 2020, p. 10: “Contrapondo-se à ansiedade de definir o que seja violência, Das defende que o engajamento na própria instabilidade do que seja nomeado como violência deveria nos guiar”

⁹ Esse parece ser o sentido explorado no uso da palavra “textures” em seu mais recente livro, como a autora comenta na entrevista neste dossiê. Parece-me que a sensorialidade no uso das palavras já perpassava Vida e Palavras, o que destaco aqui por sua importância para uma abordagem da dor.

cercam e seu conhecimento, assim como as palavras que o exprimem, não apenas conservam, mas são “guiadas” por essas formas.¹⁰ Ressalto, nesse sentido, sua relação com os conceitos, não como algo que se escolhe previamente entre um conjunto de possibilidades, mas que se insinua no trabalho de pesquisa, por diversas vias, não necessariamente previstas. Aqui, os “imponderáveis” não se limitam a um problema da “vida real” a ser enfrentado no trabalho de campo, como nos alertou Malinowski.¹¹ Não são um “problema empírico”, um incômodo que desordena o trabalho de campo, mas constituem o problema epistemológico por excelência, que atravessa todo o processo de conhecimento, nas relações nas quais nos envolvemos nas variadas interlocuções que fazem a pesquisa, no trabalho de campo, na reflexão, na escrita. Veena Das abriu um campo epistemológico no qual transitar, nos meandros da instabilidade e indeterminação de que é feito o próprio objeto sobre o qual se produz o conhecimento, abordagem particularmente fecunda quando se estuda a violência. Daí as coordenadas se estabelecerem em termos de campos de conversação localizados.¹² *Vida e palavras* pode ser lido como um conjunto variado desses campos dentro dos quais a autora conversa.

A literatura acompanha igualmente um modo de refletir em que o argumento não se separa da escrita. Nesse caso, ao contrário da filosofia que não fez parte de sua instrução formal, sua formação incluiu os estudos do sânscrito, a cujos textos a autora faz frequentes referências. Isso ajuda a entender como seu modo de fazer antropologia manifesta-se na escritura, não apenas pelas palavras que distinguem seu texto, mas por sua forma. Ao longo de *Vida e palavras*, a escrita conecta os planos variados em que a autora mobiliza as distintas vozes daqueles com quem conversa, seus “interlocutores”, como convencionamos chamá-los na antropologia contemporânea, e a partir das quais reflete e escreve, seja a

¹⁰ VIANNA. *Op. cit.*, 2020, p. 5, chama a atenção para a importância da noção de “limite” no trabalho da autora. Remeto ao seu comentário sobre as noções de experiência e limite como indissociáveis da própria concepção de sujeito.

¹¹ MALINOVSKI, Bronislaw. Introdução. In: MALINOVSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, XLIII), 1976 [1921].

¹² DAS, Veena. Adjacent thinking: a postscript. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 372-399, 2015.

de Asha, Shanti, Manjit, Cavell ou Wittgenstein. O texto antropológico, ali, transfigura-se discretamente em interlocução, envolvendo todas as vozes, como se conversassem entre si.

Dissipa-se, assim, sem alarde, o problema de uma “autoridade etnográfica” ou uma “antropologia simétrica”, que tão ruidosamente atormentou a antropologia dos *Western scholars* (acadêmicos ocidentais), especialmente no final do século passado. As conexões das vozes de seus interlocutores vão se construindo e sendo percebidas pelo leitor, ao longo do texto, pelo cuidadoso trabalho de reflexão da autora, até a explicitação final do reconhecimento daquilo que tanto Manjit quanto Cavell lhe fizeram entender. Se ela aprendeu com ambos, desfazendo assimetrias convencionais do saber, isso se relaciona à perspectiva em que ela se situa para o acolhimento do outro em seu modo de fazer antropologia, que, expressamente, ela define como uma forma de “devoção ao mundo”. Essa perspectiva, por sua vez, parece relacionar-se àquilo que atravessa sua abordagem do outro, que é sua apreensão pela dor. Parece-me que, nessa chave, ela abre seu diálogo, seja com outros campos do conhecimento, sobretudo a filosofia e a literatura, seja com as pessoas com quem convive e se conecta na pesquisa situadas fora dos campos do saber socialmente instituídos. São, em todos esses níveis, “formas de vida” que estão em jogo, independentemente do lugar social que ocupam seus interlocutores. Para ela, se fazemos pesquisa com pessoas na antropologia, o texto antropológico reflete as formas que assumem as relações que nos envolvem com essas pessoas. Como afirma a autora, na entrevista neste dossiê, a escrita antropológica, assim como o trabalho etnográfico, é produzida dentro de uma forma de vida.¹³

Sua abordagem da experiência humana a partir da dor da violência está entre as entradas pelas quais o trabalho de Veena Das teve impacto na antropologia brasileira. Por esse caminho, menciono, a seguir, o que me levou ao encontro da autora em meu próprio trabalho de pesquisa sobre o sofrimento, buscando situar em uma linha de continuidade o surgimento de indagações para as quais a leitura de seus escritos foi decisivamente inspiradora. Começo pelo início dos meus estudos sobre a violência, para

¹³ Entrevista neste dossiê

tratar da questão que me levou ao sofrimento a ela associado, até chegar às experiências de dor vinculadas à ditadura militar brasileira.

A vítima circunscrita

Minha entrada no campo dos estudos sobre violência deu-se por intermédio da inserção na área da saúde, fazendo corpo, dor e linguagem estarem articulados na experiência da violência desde essa imersão inicial.¹⁴ Pesquisávamos o atendimento à violência em um hospital de emergências no qual foi criado um serviço especializado em “casos de violência”, buscando analisar, por meio de uma etnografia em seus moldes clássicos, com observação e entrevistas, a compreensão dos profissionais da saúde do que constituía a especificidade da assistência a um corpo ferido por atos violentos.¹⁵

A violência que chegava aos serviços de emergência, como fenômeno que incide sobre o corpo, era traduzida e tratada nos mesmos termos da doença. Como problema de saúde, a violência era construída de forma a tornar-se inteligível na lógica da biomedicina e da assistência à saúde que dela decorre. Para os médicos da emergência, sua atribuição era curar o ferimento e recuperar as funções vitais, em seus aspectos fisiológicos, independentemente da razão que levou o paciente ao hospital: um ato violento, um acidente ou uma doença. No entanto, a explicação que justificava um atendimento específico à violência, como o que havia no hospital, dizia respeito à sua concepção da “vítima”, assim definida por atributos que lhe eram associados previamente ao ato violento. Nessa concepção, a violência se delimitava pela identificação de uma fragilidade na vítima, que a tornava “passível de sofrer o ato violento, por corresponder a um lugar definido de antemão como lugar de

¹⁴ À época, eu era professora no Departamento de Medicina Preventiva da Unifesp.

¹⁵ A pesquisa foi desenvolvida em colaboração com Rosana Machin Barbosa, também professora no DMP da Unifesp, junto aos alunos de graduação em Medicina e Enfermagem sob nossa orientação. SARTI, C. A.; BARBOSA, R. M.; BARBOSA, M. G.; RAIZER, M. V.; PUCCINI, P. F.; BENZE, C.V.; SUAREZ, M. M.; PAIVA, P.M. *O atendimento à violência na perspectiva dos profissionais da emergência: um estudo qualitativo*. Relatório de Pesquisa apresentado ao CNPq. São Paulo, Unifesp, 2007.

vulnerabilidade”.¹⁶ Eram, portanto, as mulheres, as crianças e os idosos, nos quais se identificava essa característica, que ocupavam o lugar de *vítimas de violência* a serem atendidas.

Não era, portanto, o ato em si que configurava a violência, nem os ferimentos no corpo que evidenciavam a agressão, mas a definição prévia de quem era a vítima. Nesse registro, homens jovens e adultos estavam excluídos dessa categoria, fundada em uma noção ontológica, e não situacional, de vulnerabilidade, recortada por gênero e idade. Foi nesse serviço que presenciamos o caso de um homem que buscou atendimento por ter sido sexualmente agredido, segundo seu relato. Ele recorreu a esse hospital cujo serviço de assistência à violência sexual era referência na cidade de São Paulo, mas foi dispensado do atendimento sob a alegação de que o serviço era dirigido exclusivamente a mulheres e, assim, contava apenas com ginecologistas e obstetras!¹⁷

Lembro-me da figura marcante da assistente social do hospital, indignada, quando soube da dispensa do jovem violentado e de seu firme empenho em localizá-lo, fazendo uma “busca ativa” por meio de seu registro de entrada no hospital, para que se prestasse a devida assistência à saúde preconizada universalmente pelo Sistema Nacional de Saúde (SUS), como ela dizia. A reação destoante da assistente social convivia com a perplexidade dos outros profissionais em face do atendimento que finalmente foi prestado a esse jovem fora de lugar. Dessa pesquisa, resultou o início da reflexão sobre a produção da vítima, a partir da forma como o problema da violência entrou no campo da Saúde. Essa entrada deu-se por uma articulação entre a lógica epidemiológica que opera no campo da saúde, privilegiando a incidência do fenômeno, e o protagonismo dos movimentos sociais identitários desde os anos pós-ditadura, que nomearam e deram visibilidade a formas de violência antes invisíveis, como foi o caso dos movimentos feminista, homossexual e pelos direitos

¹⁶ SARTI, Cynthia. O atendimento de emergência a corpos feridos por atos violentos, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 15, n. 1, pp. 107-126, 2005, p. 114.

¹⁷ Relatamos e analisamos o episódio em artigo escrito a seis mãos. SARTI, Cynthia A.; BARBOSA, Rosana Machin; SUAREZ, Marcelo M. Violência e gênero: vítimas demarcadas, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v.16, n.2, pp. 167-183, 2006.

da criança, dando contorno a políticas de saúde fundadas na reivindicação de direitos específicos.¹⁸

Retomo aqui o caso do homem violentado porque considero que ele representou um ponto de inflexão em minha trajetória de pesquisa no sentido de abrir um campo de investigação a partir da análise da produção da figura da vítima. Essa mudança fez-me aproximar de uma abordagem mais fenomenológica para o estudo da dor e do sofrimento, pela atenção à experiência, em sua singularidade, como estratégia fundamental de análise da violência.¹⁹

Ecoava, para isso, a voz dissonante da assistente social, alheia ao discurso biomédico que impregnava os sons dos corredores percorridos ao longo da pesquisa, mas também distanciada, em alguma medida, da iniciativa, da qual foi uma das principais agentes e defensoras, de criação de um atendimento específico à violência sexual dirigido exclusivamente às mulheres no hospital. Ela fora confrontada, na prática de seu trabalho, com as ambiguidades de uma assistência à violência circunscrita a uma noção previamente definida da vítima, que, ao mesmo tempo em que nomeava a violência contra a mulher, invisibilizava, por sua essencialização, outras formas de violência. Eu imaginava, ao mesmo tempo, o sofrimento do jovem rapaz violentado, a quem nunca tive acesso, exceto pelo discurso dos profissionais, nas formas sucessivas de humilhação a que fora submetido, no ato da violação, na dispensa do cuidado e no posterior tratamento prestado que tanta estranheza causou entre os profissionais. Pensava, para além do tratamento de sua saúde, em como o fato havia repercutido em sua vida, na falta de um lugar de expressão e reconhecimento para o que lhe havia ocorrido. Vidas e formas da linguagem se faziam ver ali como problema. Foi por esse caminho, em face das questões que foram abertas nessa pesquisa, em particular pela análise da produção da vítima,

¹⁸ SARTI, Cynthia. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, v. 1, n. 1, pp. 89-103, 2009.

¹⁹ Considero dor e sofrimento como noções que se equivalem no sentido moral em que considero a questão, independentemente da presença ou não da dor física. Tal como argumenta Le Breton, a dor implica sofrimento, por envolver sempre um “golpe moral”, um questionamento da relação do indivíduo com o mundo. LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013 [1995].

que o problema do sofrimento associado à violência se insinuou em meu trabalho, tornando-se a questão central que investigo, em distintas formas, deste então.²⁰

Simultaneamente, a análise desse “caso” permitiu explicitar a problematização do lugar do outro quando gênero é pensado em termos de questão identitária.²¹ Nesse sentido, reconheço-me na perspectiva em que Das traz gênero à sua análise. Para ela, gênero está profundamente implicado na produção do conhecimento, toda sua obra é uma evidência disso; no entanto, não é algo que se procura deliberadamente, mas que se encontra, porque está ali.²² A atenção à singularidade das experiências precede, assim, a abordagem previamente definida de gênero, que, no entanto, sempre recorta a análise, “porque nos encontra”, não porque a perseguimos.²³ Trata-se, a meu ver, de estar atenta para ver e enxergar gênero nas formas em que a vida é decisivamente atravessada pela inscrição no lugar de mulher ou homem.²⁴ A procura deliberada predispõe o olhar, enquanto essa mudança sutil, mas significativa, de perspectiva permite fazer emergir, para além dos lugares de subordinação socialmente atribuídos às mulheres, os modos possíveis de agenciamento feminino imprevisos em nossas referências de sentido.

Embora houvesse uma linha de continuidade em meu trabalho, a indagação sobre a violência a partir do sofrimento requeria outras formas de explorá-la etnograficamente. Além disso, mudou-se o *locus* da investigação. Não seriam mais hospitais meu campo de pesquisa. Àquela altura, eu já estava

²⁰ Ainda que a dor tenha sido um tema constante nas atividades de ensino e orientação na área da saúde, desde que fui instada a abordá-lo por colegas profissionais da enfermagem, quando trabalhava no campo da enfermagem em saúde pública. SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo, a sociedade, *Saúde e Sociedade*, v. 10, n. 1, pp. 3-13, 2001.

²¹ SARTI, Cynthia. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, v. 1, n. 1, pp. 89-103, 2009.

²² 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.

²³ Abordagem que condiz com sua relação com os conceitos antes comentada.

²⁴ Não cabe aqui a análise da presença da criança na reflexão de Das, que, atravessada pelo cuidado, se articula a gênero, como a autora enfatiza na entrevista neste dossiê. A esse respeito, ver o artigo de Camila Pierobon neste dossiê.

inserida no Departamento de Ciências Sociais, dada a abertura da Unifesp às ciências humanas em 2007;²⁵ inserção institucional que teve impacto na pesquisa que deixou de se ater apenas ao campo da saúde. Este foi o momento em que voltei minha atenção à violência durante a ditadura militar brasileira, na busca de analisar as experiências de prisão, tortura, desaparecimento e morte de familiares, a partir do testemunho de quem as viveu.

Pensando retrospectivamente, acredito ter sido este o momento em que voltei a atenção para o trabalho de Veena Das. Ela havia recém-publicado *Life and words. Critical events*, mas sobretudo a trilogia em torno da noção de sofrimento social e a agenda de pesquisas ali proposta, nas quais a autora estava envolvida,²⁶ já eram referência para quem estudava sofrimento e violência, notadamente no campo da antropologia da saúde, tal como se desenvolvia no Brasil.²⁷ Para além da dimensão social do sofrimento, fundamental para analisar a experiência individual à luz daquilo que a ultrapassa, mas ao mesmo tempo a constitui, como os processos políticos, econômicos, culturais e ambientais que afetam diretamente a vida das pessoas, o trabalho de Veena Das, em particular, fazia transparecer uma abordagem no campo das ciências sociais, que se explicita em *Vida e palavras*, por meio da qual a autora tenta, em suas palavras, “permanecer atenta à ideia de sofrimento no sentido de uma preocupação com a vida, e não com as ideias pré-fabricadas de cultura ou uma questão de lei ou normas unicamente”.²⁸

²⁵ Até 2005, quando se iniciou o processo de expansão das universidades federais, no governo de Luis Inácio Lula da Silva, a Unifesp, identificada com a Escola Paulista de Medicina, era voltada exclusivamente para a área da Saúde.

²⁶ KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (eds.). *Social suffering*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997. DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2000. DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margaret; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (eds.). *Remaking a world: violence, social suffering and recovery*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001.

²⁷ VÍCTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia, *RECIIS*, v. 5, n. 4, pp. 3-13, 2011.

²⁸ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica de Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 281.

Seus comentadores assinalaram as linhas de continuidade no trabalho da autora, em particular entre *Critical Events* e *Life and words*.²⁹ A perspectiva que marca seus estudos sobre violência, que consiste em analisá-la nas formas como o evento, ao estabelecer, de alguma forma, um corte, afeta a vida e a linguagem, estava esboçada, parece-me, na própria definição de “critical event”. Não era o caráter extraordinário do evento o que se salientava, mas o que o definia como “crítico” era a instauração de novas modalidades de ação antes não inscritas no repertório cultural e social. Das, referindo-se ao evento da Partição da Índia, em 1947, do qual trata o livro, argumentava que, a partir dele, “emergiram novos modos de ação que redefiniram as categorias tradicionais”.³⁰ Ali já estava presente a análise do evento disruptivo em uma perspectiva segundo a qual a morte do mundo tal como era habitado antes corresponde à criação de novas formas de vida, que tão claramente se consolida em *Vida e palavras*. Ao evento, acontecimento ou situação violenta associa-se, então, não apenas a destruição, mas a possibilidade de reconstrução, que, para a autora, opera na vida ordinária, trazendo a indagação sobre *como* isso se faz.³¹

Essa perspectiva contribuiu para dar forma a questões que se tornaram centrais em meu percurso de pesquisa sobre o sofrimento e a memória da violência da ditadura, como espero mostrar a seguir.

²⁹ VIANNA, Adriana. Vida, palavras e alguns outros traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp. 1- 20, 2020. SINGH, Bhigupati. Conceptual vita. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 84-104, 2015.

³⁰ DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995, p. 6. Tradução da autora.

³¹ Parece-me haver uma analogia, cujas implicações estão fora do escopo deste texto, mas que espero poder explorar em outra ocasião, entre Veena Das e Georges Canguilhem, na forma como ambos pensam a vida em termos de suas possibilidades de recriação, seja diante da violência, no caso da primeira, como em face da doença, no caso do segundo. CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6ª ed. revista. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão Técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 [1966].

Entre vítima e combatente

Se, no hospital, a inteligibilidade da ideia de vítima supunha sua identificação a uma figura previamente definida por sua *condição* de vulnerabilidade, que a predispõe a sofrer a agressão, atravessada por gênero e idade, outros enquadramentos morais moldam essa figura, como fizeram ver os desdobramentos da pesquisa.

A figura da vítima, segundo Wieviorka,³² esteve por muito tempo ausente do discurso da violência. Ela aparecia no discurso humanitário como “vítima de circunstâncias”, tais como a pobreza ou a doença, que remetiam a condições sociais naturalizadas e não ao âmbito do político. No discurso da violência, ela emerge quando este se volta para o sujeito que a sofreu, a partir de uma noção afirmativa desse sujeito como um sujeito de direitos, que, como tal, reivindica a reparação. Circunscrito na figura da vítima, o sofrimento associado à violência torna-se socialmente inteligível, fazendo da construção do sujeito como vítima, individualmente ou como grupo, um modo de legitimar demandas e ações sociais de justiça, reparação e cuidado.³³ A construção da figura da vítima e seu reconhecimento social em termos de direitos deu forma, assim, à própria noção de violência, enquanto a vítima se transfigurou no modo contemporâneo, por excelência, de se colocar subjetivamente diante da violência.³⁴

Se a construção da vítima como sujeito de direitos vincula-se ao que se instituiu como os direitos modernos de cidadania, o olhar para o sujeito que sofre a violência interpela o Estado, em sua função de garantir

³² WIEVIORKA, Michel. L'émergence des victimes. In: WIEVIORKA, Michel. *La violence*. Paris: Hachette Littératures, pp. 81-108, 2005.

³³ SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea, *Cadernos CRH*, v. 24, n. 61, pp. 51-61, 2011.

³⁴ FASSIN, Didier. La cause des victimes, *Les temps modernes*, v. 59, n. 627, pp. 73-91, 2004. SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea, *Cadernos CRH*, v. 24, n. 61, pp. 51-61, 2011. GATTI, Gabriel (ed.). *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2017. E, de maneira ampla, em relação à qualquer forma de sofrimento, como argumentou KOLTAL, Caterina. Uma questão tão delicada, *Psicologia Clínica*, v. 14, n. 2, pp. 35-42, 2002.

as condições básicas de existência do cidadão.³⁵ No paradigma do direito internacional dos direitos humanos, instituído a partir dos julgamentos dos crimes de guerra no século XX, o Estado, responsável pelos crimes de violência, responsabiliza-se igualmente pelas políticas de memória e reparação. Esse caráter de vítima de uma política de Estado é o que está em jogo na construção da categoria de “vítima da ditadura” reivindicada em relação às ditaduras latino-americanas do século passado.

É recorrente, na luta e na reflexão sobre os crimes da ditadura brasileira, a afirmação de que as violações contra os direitos humanos (tortura, desaparecimento e morte) não se restringem ao contexto da ditadura, mas a violência de Estado perpassa historicamente a sociedade brasileira, atravessada pelo desrespeito aos direitos, não apenas políticos, mas civis e sociais mais básicos dos segmentos socialmente desfavorecidos ou dissidentes. Trata-se do que Pinheiro chamou de um “autoritarismo socialmente implantado”³⁶ na formação histórica do país, cujas raízes são mais profundas do que as práticas determinadas por regimes de exceção. A persistente violência de Estado no Brasil pós-ditadura é, então, precisamente a justificativa, no registro dos direitos humanos, para a reivindicação social e política da memória da ditadura.

Nesse sentido, a memória reconfigura-se em função das questões do presente. Foram os direitos humanos que assentaram o lugar onde reconstruir, em um momento de desencanto, novos horizontes e expectativas futuras a partir das quais olhar o passado,³⁷ marcando as lutas presentes. Para Moyn, os direitos humanos tornaram-se, em escala global, a referência da ação política, não a partir de 1948, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas a partir do eclipse das utopias socialistas e comunistas que alimentaram as lutas contra as ditaduras na segunda metade do século XX.³⁸ A memória

³⁵ Ainda que a violência apareça precisamente como a evidência da falência desse modelo de Estado, discussão que está fora das possibilidades deste texto.

³⁶ PINHEIRO, Paulo Sérgio. Autoritarismo e transição, *Revista USP*, v. 9, pp. 45-56, 1991, p. 55..

³⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006 [1979].

³⁸ MOYN, Samuel. *The last utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

desses eventos referencia-se, assim, não necessariamente pela utopia que moveu a luta contra a ditadura, mas pelas questões que atualizaram essas lutas, permitindo dar-lhes continuidade em outro tempo e outro registro.

Dessa forma, o campo dos direitos humanos deu aos militantes, protagonistas da luta contra a ditadura, o enquadramento necessário para conciliar a figura da vítima com sua autoimagem de *combatentes e resistentes*, que optaram pela luta armada, *conscientes de sua escolha*. Em face da recusa a ver-se como vítima, figura que exime o sujeito de responsabilidade, a *violência de Estado* confere legitimidade moral a esse lugar, como *vítima da ditadura*, na luta política pelo direito à memória, à verdade e à justiça.³⁹

A dor da violência e a ditadura

A ditadura brasileira não era ainda um campo de estudos desenvolvido na antropologia brasileira, quando tomei o evento como referência para pensar a dor da violência.⁴⁰ Para além dos estudos

³⁹ As ambiguidades em relação ao lugar de vítima nos depoimentos de ex combatentes da ditadura é tema presente na literatura, como comentado anteriormente SARTI, Cynthia. *La victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil: une anthropologie de la mémoire*, *Brésil(s)*, v. 8, pp. 125-146, 2015. SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha, *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42, pp. 77-105, 2014. SARTI, Cynthia; BAUMGARTEN, Jens; ROVAI, Mauro Luiz. Fios sem Ariadne: teias tecidas por palavras e imagens, *Revista Limiar*, v. 7, n. 14, pp.251-227, 2020. No que se refere às implicações jurídicas da definição de vítimas, ver a análise de Mariana Tello sobre a memória da ditadura argentina, na qual destaca as tensões em face da “teoria dos dois demônios” que marcou os processos judiciais na Argentina. TELLO, Mariana. *La vida en fuego: un análisis antropológico sobre las memorias de la “lucha armada” en los ’70 en Argentina*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid, 2012. Nesse contexto, a vítima-testemunha tem que demonstrar ter sido vítima de uma agressão não merecida, porque não provocada (vítima-inocente), diante da visão do militante como “terrorista” implícita nesse marco interpretativo. Para a ressignificação política da categoria “vítimas da ditadura militar” no Brasil, ver AYDOS, Valéria; FIGUEIREDO, César. A construção social das vítimas da ditadura militar e sua ressignificação política, *Interseções*, v. 15, n.2, pp. 392-314, 2013.

⁴⁰ Havia já à época, ainda isoladamente, trabalhos antropológicos pioneiros sobre ditaduras feitos no Brasil, como os de CATELA, Ludmila da Silva. *Situação-limite e*

históricos que tematizavam a ditadura desde sua ocorrência, surgiram, no fim da primeira década dos anos 2000, coletâneas referenciais, que atravessavam diversos campos do conhecimento, para se pensar “o que restava da ditadura”, diante da não responsabilização pelos crimes cometidos no período no Brasil, em face das limitações impostas pela lei de Anistia de 1979 (Lei 6.683/1979), que incluiu como anistiados também os torturadores, inviabilizando, no país, um processo político de justiça, reparação e construção de memória, em consonância com o modelo da justiça de transição, estabelecido pelo direito internacional dos direitos humanos.⁴¹ Era o momento em que estava em pauta no país a criação da Comissão Nacional da Verdade, o que finalmente se efetivou em novembro de 2011, com a conclusão de seus trabalhos em dezembro de 2014,⁴² reacendendo o problema da memória da ditadura e impulsionando sua reflexão em distintos campos das ciências humanas no país.⁴³

Desse modo, havia claramente, na forma de pensar a ditadura naquele momento, uma agenda política que a acompanhava, referendada pelo ativismo dos direitos humanos, tal como destacou Elizabeth Jelin⁴⁴ a respeito do surgimento de um novo campo de preocupações nas ciências

memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 2001; de VECCHIOLI, Virginia. *Os trabalhos pela memória: um esboço do campo dos direitos humanos na Argentina através da construção social da categoria de vítima do terrorismo de Estado.* Dissertação de mestrado. PPGAS/MN-UFRJ, 2000; *Idem*, *A luta pelo direito: engajamento militante e profissionalização dos advogados na causa pelos direitos humanos na Argentina.* Tese de doutorado. PPGAS/MN Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006; e AYDOS, Valéria. *Vidas Marcadas: experiências de tortura nas trajetórias de presos políticos no período da ditadura militar.* Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

⁴¹ TELES, Edson; SAFATLE, Wladimir. *O que resta da ditadura.* São Paulo: Boitempo, 2010. SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaína (orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil.* 2 volumes. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild, 2009.

⁴² *Brasil. Relatório/Comissão Nacional da Verdade.* Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>.

⁴³ Cabe notar que em 2010, Dilma Rousseff, ex-presa política, torturada durante a ditadura, elegeu-se Presidente da República pelo Partido dos Trabalhadores (PT), assumindo o cargo em 2011.

⁴⁴ JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI, 2002.

sociais latino-americanas, que caminhava junto aos processos de memória nos distintos países da América Latina, a partir dos anos 1980, quando esses países enfrentaram a transição de ditaduras militares para governos democráticos.⁴⁵ Tratava-se da busca da evidência da violência cometida e da reivindicação do reconhecimento da vítima, como condição de se levar adiante o processo político inconcluso de memória, verdade e justiça, nos termos do direito internacional.⁴⁶ Era este o momento em que eu iniciava minha pesquisa.

Minha questão, ao tratar da dor da violência através do evento da ditadura, caminhava no sentido de interrogar esses processos de memória. O problema era não a *evidência* da violência, tal como expressa no discurso político e normativo em defesa do reconhecimento dos crimes da ditadura, mas a indagação sobre como se processa a construção dessa evidência, pautada pelos ditames da justiça de transição, no trabalho da memória. Buscava a repercussão desses processos – e sigo buscando-a – na forma como a experiência da dor se inscreveu na vida de quem sofreu os crimes da ditadura, por meio da análise de seus testemunhos.

Como falar da dor das experiências de tortura, exílio, desaparecimento e morte de familiares, como experiência subjetiva do outro, para além dos enquadramentos sociais que a fazem socialmente inteligível, ao dar-lhe um lugar, mas que não esgotam o sentido do vivido? Como apreender o que se apresentava como inapreensível?

⁴⁵ No Brasil, o tema da memória das ditaduras desenvolveu-se na antropologia na esteira desses acontecimentos, com a produção de dissertações e teses, sobretudo a partir de 2010, versando tanto sobre a ditadura militar brasileira quanto a argentina. Para um levantamento dos trabalhos etnográficos no âmbito dos programas de pós-graduação em antropologia e ciências sociais brasileiros, ver RIBEIRO, Michelli de Souza. *Descaminhos das escrituras antropológicas da dor*. Dissertação de Mestrado. PPGCS/Universidade Federal de São Paulo, 2020.

⁴⁶ A relevância política da nomeação e do reconhecimento da vítima, como tal, para a efetivação do processo de memória no Brasil pós-ditadura, no marco da justiça de transição, e os entraves nesse processo no caso brasileiro, em comparação com o chileno e argentino, são analisados por MEZAROBBA, Glenda. *O preço do esquecimento: as reparações pagas às vítimas do regime militar (uma comparação entre Brasil, Argentina e Chile)*. Tese de Doutorado. PPGCP/Universidade de São Paulo, 2007.

Nessa perspectiva, a literatura constituiu um material fundamental de reflexão, porque nesse registro pode-se perceber as “hesitações do indivíduo” de que trata Simmel, que nos permitem vislumbrar as singularidades irreduzíveis aos enquadramentos sociais e políticos.⁴⁷ Ela abre a possibilidade de pôr em palavras o que não tem lugar, por transitar fora dos limites socialmente convencionados para a expressão subjetiva da dor.

Nessas veredas incertas, a leitura de Veena Das abriu o caminho para ir adiante, ao me fazer ver que era em um campo de incertezas que eu deveria transitar para estudar o sofrimento associado à violência na perspectiva proposta, deixando-me guiar precisamente por essa instabilidade. Mas como? Refletir sobre a dor da violência implicou voltar a atenção para a singularidade das experiências vividas, nos espaços intersticiais e nas brechas abertas pelos testemunhos, buscando não apenas o que se perdeu, mas a inscrição da experiência na vida. Não é o evento em si o que está em jogo, mas a experiência do evento tal como vivida por quem a sofreu, transfigurada em memória. Não os fatos ocorridos, mas o que deles se pode acessar pelo testemunho, apreensível, como sugere Das, “em termos das condições sob as quais se torna possível falar da experiência.”⁴⁸ Articulam-se, assim, por definição, a experiência à linguagem e a linguagem ao mundo.

Formas de dizer

Em meio às incertezas, alguns pontos parecem assentados nos estudos sobre a violência, no que se refere às possibilidades de dizer a violência. Diante do impacto mundial do genocídio nazista, que se constituiu em emblema da violência do século XX – não apenas pelo escândalo de suas dimensões e características, mas também pelos recursos sociais e simbólicos de suas vítimas que

⁴⁷ SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 [1917].

⁴⁸ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica de Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007], p. 286.

lograram fazer-se reconhecer mundialmente como tais –, surgiram, no Ocidente, proposições que afirmavam o caráter impensável, indizível e irrepresentável do extermínio, intensificadas na década de 1980, segundo Crenzel, no contexto “pós-moderno”, com a crise das representações e das grandes narrativas.⁴⁹ No entanto, prossegue o autor, tais proposições foram solidamente contestadas.⁵⁰ Se é possível pensar, dizer e representar a violência, cujas implicações, de dimensões globais, ultrapassam as fronteiras nacionais e locais, como fazê-lo? Os processos de memória instituídos pelo direito internacional, depois da Segunda Guerra Mundial, vieram não apenas para dar forma jurídica, mas também para legitimar moralmente o acerto de contas com o passado de violência, transformado em “dever de memória”.

Chegamos a outro ponto, não tão incontestado entre aqueles que se situam no campo dos direitos humanos, que diz respeito aos limites dos processos jurídicos para a enunciação da violência, ainda que se reconheça sua relevância política fundamental para a restauração da ordem democrática. Agamben referiu-se à questão, para tratar da distinção entre categorias éticas e jurídicas.⁵¹ Citando o Tribunal de Nuremberg, ocorrido em 1945-1946, e o julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1961, o autor argumenta que, por mais necessários que tenham sido esses processos, eles não esgotaram a questão e contribuíram para difundir a ideia de que o problema estava superado, diante das provas de culpa estabelecidas. Mantém-se, segundo o autor, o problema das zonas cinzentas a que alude

⁴⁹ CRENZEL, Emilio. Introducción. Memorias y representaciones de los desaparecidos en la Argentina. 1983-2008. In: CRENZEL, Emilio (Org.). *Los desaparecidos en la Argentina: memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 11-23, 2010.

⁵⁰ Entre seus contestadores estão AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008 [1998]; DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM. (Coleção Imago), 2012; POLLAK, Michael. *L'expérience concentrationnaire*. Paris: Metailié, 2002; além do próprio testemunho dos que viveram a experiência concentracionária, como LEVI, Primo. *É isso um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988 [1958]; *Idem*, *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sergio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004 [1986].

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008 [1998].

Primo Levi,⁵² que embaralham a nítida separação entre perpetradores da violência e vítimas sob a qual operam os processos jurídicos.

Das, igualmente crítica em relação à leitura da violência a partir de modelos de claras oposições binárias, coloca a questão em outros termos,⁵³ para tratar desses limites em termos *das práticas* que instituem formas de dizer a “verdade”, tal como as Comissões da Verdade (CV), que se estabeleceram globalmente como o espaço público, por excelência, para expressão da verdade. Embora as políticas de memória instaurem lugares de escuta, tornando possível a palavra e o reconhecimento do discurso daqueles que sofreram a violência de Estado, instituem as formas pelas quais a violência deve ser dita e escutada. Há um *script* prévio, estabelecido, com maior ou menor flexibilidade, por formas jurídicas ou uma agenda política específica, a partir das quais se supõe que as vítimas devam falar, enquanto elas não necessariamente se reconhecem nesse enquadramento que lhes é apresentado para falar.⁵⁴

“Projeto iluminista exemplar”, que supõe uma noção absoluta de verdade, como define Das,⁵⁵ o modelo das comissões de verdade, em sua ilusão de fronteiras claras entre vítimas e verdugos, desconsidera, em suas práticas, formas do testemunho e da memória que emergem de situações e contextos muito diversos, em função de sentidos igualmente distintos e localizados. Trata-se de buscar nos interstícios dessas formas próprias e singulares de falar e tornar visível, por meio de palavras, silêncios ou emudecimentos, o que dizem da violência, ou de sua ocultação. Estamos

⁵² LEVI, Primo. *É isso um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988 [1958].

⁵³ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007].

⁵⁴ Como demonstra a análise do testemunho de mulheres de ROSS, Fiona em *Bearing witness: women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. London; Pluto Press, 2003; e a de POLLAK, Michael e HEINICH, Nathalie. Le témoignage, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62-63, pp. 3-29, 1986, em torno da memória do Holocausto. Ver SARTI, Cynthia. La victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil: une anthropologie de la mémoire, *Brésil(s)*, v. 8, pp. 125-146, 2015..

⁵⁵ DAS, *Op. cit.*, p. 291.

nos referindo precisamente a “uma maneira de entender a relação entre violência e subjetividade”, como ato de testemunhar.⁵⁶

A verdade, como o testemunho que supostamente a enuncia, não são, assim, categorias evidentes nem transparentes, mas se vinculam às condições de sua enunciação, atravessadas pelas circunstâncias sociais e políticas e pelos atores em jogo. Jelin argumenta, nesse sentido, que as políticas de memória não implicam propriamente uma confrontação entre memória e esquecimento, mas são distintos atores que confrontam suas interpretações sobre o ocorrido, colocando-nos diante da confrontação política de distintas memórias, que a autora chama de lutas de memória contra memória.⁵⁷ Esfumaçam-se as fronteiras que separam vítimas e perpetradores da violência, diante de distintas “verdades”.⁵⁸

As formas de dizer da dor da violência são, assim, por definição, atravessadas pelo conflito. No entanto, o testemunho, para além de constituir-se em uma luta incessante pela palavra, travada no espaço lacunar entre o sofrimento da experiência vivida e a ausência de um lugar de reconhecimento onde expressá-la, é também um lugar indefinido de busca, sem repouso, porque, como a literatura sobre a violência demonstrou, as experiências de violência não se apagam, e a inquietação em torno das lembranças assombra quem as viveu, tornando-se parte da vida. Não se

⁵⁶ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 116.

⁵⁷ JELIN, Elizabeth. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales, *Cuadernos del IDES*, v. 2, pp. 1-27, 2003.

⁵⁸ A Comissão Nacional da Verdade (CNV) no Brasil, cujo relatório tornou públicos e oficiais os documentos que comprovam as violações aos direitos humanos, consubstanciou as disputas em torno da memória da ditadura, reacendendo as polarizações que reproduzem o conflito originário, processo que culminou na reconfiguração do poder no país nos anos que se seguiram à divulgação do relatório: a presidente Dilma Rousseff sofreu o impeachment em 2016 e o presidente Bolsonaro foi eleito em 2018. SARTI, Cynthia; BAUMGARTEN, Jens; ROVAL, Mauro Luiz. Fios sem Ariadne: teias tecidas por palavras e imagens, *Revista Limiar*, v. 7, n. 14, pp.251-227, 2020. Ver a coletânea recente que, dez anos depois, dá sequência às anteriores no mesmo registro de uma “luta pela memória”, incorporando o impacto da CNV: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (orgs.). *Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

trata, no entanto, do imperativo moral de lembrar, na luta entre memória e esquecimento, mas de recantos inesperados e imprevisíveis da memória. Interrogam-se, reitero, não os acontecimentos, mas as formas que tornam possível o acesso às experiências vividas, as formas de dizer, tal como expressas por quem as viveu ou foi por elas afetado.

A leitura da violência não apenas por sua destruição, mas pelas possibilidades de reconstrução da vida, proposta por Das, abre um caminho fecundo nesse sentido. Trata-se de adentrar a vida, ali, onde há que se juntar o que restou, recompor os cacos e seguir adiante, porque é preciso fazê-lo, para continuar vivendo.

O trabalho do tempo

No Brasil, onde não houve a responsabilização pelos crimes cometidos durante a ditadura, nem sequer com a oficialização das provas pela CNV, onde as mesmas práticas criminosas contra os direitos humanos permanecem, a pergunta, quando se interroga a memória da ditadura a partir do testemunho dos que a viveram, passa a ser: “o que fez o tempo transcorrido?”. Assim, coloca-se o passado no transcorrer do tempo, descongelando-o e atentando para as formas como a vida seguiu seu curso.

Se continuar a ação política, transmutada em luta por “memória, justiça e verdade” em relação aos acontecimentos ocorridos durante a ditadura, constituiu o pano de fundo sobre o qual se inscrevem as experiências de dor e violência no curso da existência dos que lutaram contra a ditadura e de seus familiares, tornando-se parte de sua forma de habitar o mundo, o enquadramento da ação militante não esgotou, para quem foi afetado pela violência da ditadura, as formas de dizer e de fazer a vida seguir adiante.⁵⁹

Para pensar sobre essa singularidade das experiências, dentro, mas também fora, de narrativas enquadradas em referências coletivas que

⁵⁹ Analisei, nesse sentido, o livro *K*, de Bernardo Kucinski sobre a incansável busca de seu pai da filha desaparecida. SARTI, Cynthia. Narrar a dor: o livro *K* e outras narrativas, *Interseções*, v. 18, n. 2, pp. 307- 323, 2016.

estavam, de alguma maneira, instituídas como contradiscursos, a noção de *trabalho do tempo*, que opera no processo de reconstrução da vida, tal como formulada por Das, deu ancoragem à reflexão. Para a autora, “O tempo não é algo puramente representado, mas um agente que ‘trabalha’ nas relações – permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, às vezes, sobrescritas -, assim como diferentes atores sociais lutam para construir histórias em que coletividades são criadas ou recriadas”.⁶⁰

A noção do tempo como um *agente* que *trabalha* na reconstrução da vida, ali, onde habitam as lembranças e se produzem os esquecimentos e as ocultações, foi uma inspiração para compreender não apenas a singularidade das experiências, mas a memória como um labor, que acompanha a existência de modo ativo, desbloqueando o passado, pelas questões inesperadas do presente, em um horizonte aberto, um devir. Nesse prisma, a reparação não se volta apenas para um ideal de justiça, mas vai se tecendo na concretude da vida, nas formas possíveis de habitar o mundo, em meio a relações que, por sua ação, ressignificam o vivido. O *trabalho do tempo* não tem direção certa, nem travas previamente definidas. Torna-se, assim, um guia por onde transitar para pensar o indeterminado da memória da violência, de modo a atentar para os caminhos incertos das lembranças e os movimentos indeterminados dos esquecimentos.

Essa perspectiva constrói-se, desse modo, na direção inversa à associação direta e necessária entre violência e trauma, recorrente nos estudos sobre violência, por uma apropriação imprecisa e rápida demais, como ressalta Das, do conceito psicanalítico.⁶¹

⁶⁰ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 126.

⁶¹ Analiso as enunciações da tortura, a partir de textos literários testemunhais, destacando o sentido de uma literatura de combate do texto sobre tortura escrito durante a ditadura, em contraposição à ideia de uma literatura do trauma à qual é apressadamente associado o testemunho escrito sobre a tortura. SARTI, Cynthia. Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira, *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, pp. 505-529, 2019. O mesmo sentido de combate, e não de uma experiência não assimilada, aparece em textos escritos posteriormente à ditadura. SARTI, Cynthia. Rastros da violência: a testemunha, *Sociologia & Antropologia*, v. 10, n. 3, pp. 1023-1042, 2020.

Na relação entre violência e trauma, há mediações que intervêm decisivamente para que falte a linguagem em face da violência. Elas dizem respeito a *relações* que tornam possível, ou não, dizer e escutar e cumpre delas se ocupar cuidadosamente, antes de pressupor o bloqueio da linguagem. Mais uma vez, o problema é aquilo para o que se olha. No sentido inverso ao foco no trauma, a perspectiva de Das leva-a a indagar, em particular no capítulo que encerra *Vida e palavras*, se é possível pensar um quadro de vítimas e sobreviventes da violência em que o tempo não seja congelado, mas lhe seja permitido “fazer seu trabalho”. Para a autora, não é que os fantasmas tenham sido expelidos das cenas de violência que descreve, “mas sim que a vida cotidiana não é delas expulsa”.⁶² Vida cotidiana que, para ela, é o lugar da reconstrução, como já ressaltado. Nesse capítulo, a autora retoma o trabalho do tempo, para questionar a ideia de que pensar a partir do sofrimento resulte na criação de uma “comunidade de ressentimento”. Nesse sentido, parece-me que o olhar para a reconstrução da vida, ali, onde ela pode acontecer pelo trabalho do tempo,⁶³ e não apenas para a destruição da violência que congela a vista, é o que abre a possibilidade de uma reflexão a partir do sofrimento, mas fora do registro do ressentimento.

Não se trata de reduzir os que viveram a violência a uma comunidade de vítimas/sobreviventes, mas de percebê-los como sujeitos. Nesse ponto, as ideias de Das vieram ao encontro, em um sentido profundo, da crítica à vítima como figura contemporânea, antes mencionada. Para ela, na contramão do discurso identitário, não há sujeito coletivo unitário (o africano, o indiano), mas formas de habitar o mundo em que se tenta encontrar o próprio lugar e a própria voz.⁶⁴ A recuperação da memória da

⁶² DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 286.

⁶³ Na “descida ao ordinário” que se encontra, para a autora, no registro do cotidiano, no engajamento concreto com as tarefas do refazer a vida. O cotidiano não é, assim, o lugar sem relevo da repetição, mas da criação de novas formas de vida, depois da devastação.

⁶⁴ Faço referência aqui aos comentários críticos da autora a “African modes of self-writing” de Achille Mbembe neste último capítulo do livro DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica de Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007].

violência envolve, assim, a construção de si como sujeito e não como vítima. O que as mulheres com quem trabalhou “foram capazes de ‘mostrar’ não foi uma narrativa padronizada de dor e sofrimento, mas um projeto que pode ser entendido apenas no singular por intermédio da imagem de reabitar o espaço de devastação *novamente*”.⁶⁵ Trata-se de ver como a vida pode ser redimida, diante da violência que atenta contra a própria vida, não contra um tipo particular de identidade.

Para a autora, as dificuldades implícitas em nomear a violência não dizem respeito, então, apenas à linguagem que falta diante da violência “cedo demais”, como supõe uma certa teoria do trauma convocada nesses casos: “Nomear a violência não reflete apenas as lutas semânticas – reflete o ponto em que o corpo da linguagem se torna indistinguível do mundo; o ato de nomear constitui uma enunciação performativa”.⁶⁶

O apelo ao outro da dor

Em *O mal-estar na civilização*, Freud assinala três fontes a partir das quais o sofrimento nos ameaça. A primeira vem do próprio corpo, que não pode dispensar a dor e o medo como sinais de advertência da fatalidade de seu declínio e dissolução; a segunda, do mundo externo, que se abate sobre nós com forças poderosas, inexoráveis e destruidoras que não controlamos; e, finalmente, a terceira, que provém das relações com os outros humanos: “O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro”.⁶⁷ Se, hoje, encobriram-se as fronteiras entre “corpo”, “mundo externo” e “humanos”, misturando-os nas relações que constituem a socialidade humana, a formulação de Freud mostra a incontornável presença do outro no

⁶⁵ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 287.

⁶⁶ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 274.

⁶⁷ FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 13-122, 2010 [1930], p. 31.

sofrimento que nos constitui. O sofrimento é social, por definição. Mas qual o lugar do outro na linguagem da dor?

“Narrar e se fazer ouvir nos remete à importância do outro na reconstrução da memória – operação fundamental para a superação do trauma”. Com essas palavras, Janaína Teles – historiadora, filha de pais presos e torturados durante a ditadura, também presa quando criança, com seu irmão –, refere-se à luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos da ditadura militar.⁶⁸ Para ela, essa é a “dimensão política do trabalho da memória”, impossível de ser feito na privacidade, porque requer o testemunho de um terceiro, o endereçamento à escuta de alguém de “fora”.⁶⁹

Diante da ausência de qualquer linguagem estável para tratar da dor e de nossa impossibilidade de alegar conhecer a dor do outro, Das indaga a *relação* que podemos ter com a dor, para além do que o discurso político pode exprimir. Recorre para isso à literatura e a Wittgenstein, de cuja formulação sobre “sentir a dor no corpo do outro” a autora faz um uso singular. Para Das, na interpretação do autor, a dor “não é aquela coisa inexprimível que destrói a comunicação ou marca uma saída da existência da pessoa na linguagem. Em vez disso, ela faz uma reivindicação ao outro – pedindo reconhecimento que pode ser dado ou negado”.⁷⁰

Se o reconhecimento da violência no registro do político é fundamental para a “superação do trauma”, como reivindicado por quem sofreu a violência, restam os recantos da memória do sofrimento irreduzíveis a esse registro, com as lembranças emudecidas, as ocultações e os silêncios ativos que a violência vivida traz consigo e que apelam igualmente ao outro, nas formas como se expressam as linguagens imprevisíveis da dor.

⁶⁸ TELES, Janaína de Almeida. Entre o luto e a melancolia: a luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SANTOS, C. M.; TELES, E.; TELES, J. de A. (orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. 2 volumes. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild, v. 1, pp. 151-176, 2009, p. 159.

⁶⁹ A implicação do outro intrínseca ao testemunho é o eixo articulador de texto recente sobre a figura da testemunha. SARTI, Cynthia. Rastros da violência: a testemunha, *Sociologia & Antropologia*, v. 10, n. 3, pp. 1023-1042, 2020.

⁷⁰ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução Bruno de Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 69.

Para Das, trata-se de recorrer ao registro do imaginário, no qual “a dor do outro não pede apenas um lar na linguagem, mas também busca um lar no corpo”⁷¹; a negação da dor do outro, assinala a autora, não diz respeito a uma falha do intelecto, mas do espírito.

Se o *leitmotiv* deste texto era localizar os pontos em que a trajetória de pesquisa descrita encontrou as ideias de Veena Das, ele resultou igualmente, e não à toa, em uma releitura do trabalho empreendido até aqui, recomposto pela memória evocada pela busca de entender os caminhos nos quais a autora *me acompanhou*, parafraseando-a. Rememorar, assim, não significa que as lembranças tenham voltado da mesma forma. Elas são não apenas evocadas, mas transfiguradas pelas questões sempre abertas e incontornáveis do tempo e do mundo em que vivemos. Em qualquer caso, trata-se da presença constitutiva do outro que nos habita.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008 [1998].

AYDOS, Valéria. *Vidas Marcadas: experiências de tortura nas trajetórias de presos políticos no período da ditadura militar*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

AYDOS, Valéria; FIGUEIREDO, César. A construção social das vítimas da ditadura militar e sua ressignificação política, *Interseções*, v. 15, n. 2, pp. 392-314, 2013.

BRASIL. *Relatório/Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>. Acesso em: 02 de novembro de 2022.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6ª ed. revista. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão Técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 [1966].

⁷¹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução Bruno de Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 69.

CATELA, Ludmila da Silva. *Situação-limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina*. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 2001.

CAVELL, Stanley. Prefácio. In: DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica de Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007], pp. 13-19.

CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, 2015.

CRENZEL, Emilio. Introducción. Memorias y representaciones de los desaparecidos en la Argentina. 1983-2008. In: CRENZEL, Emilio (Org.). *Los desaparecidos en la Argentina: memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires: Biblos, p. 11-23, 2010.

DAS, Veena. A life in books, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, pp. 246-250, 2015a.

DAS, Veena. Adjacent thinking: a postscript. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 372-399, 2015b.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução de Bruno Gambarotto, revisão técnica de Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2007].

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margaret; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (eds.). *Remaking a world: violence, social suffering and recovery*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001.

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2000.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM. (Coleção Imago), 2012.

FASSIN, Didier. La cause des victimes, *Les temps modernes*, v. 59, n. 627, pp. 73-91, 2004.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 13-122, 2010 [1930].

GATTI, Gabriel (ed.). *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2017.

JELIN, Elizabeth. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales, *Cuadernos del IDES*, v. 2, pp. 1-27, 2003.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (eds.). *Social suffering*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

KOLTAI, Caterina. Uma questão tão delicada, *Psicologia Clínica*, v. 14, n. 2, pp. 35-42, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006 [1979].

LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora FapUnifesp, 2013 [1995].

LEVI, Primo. *É isso um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988 [1958].

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sergio Henriques. São Paulo; Paz e Terra, 2004 [1986].

MALINOVSKI, Bronislaw. Introdução. In: MALINOVSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, XLIII), 1976 [1921].

MEZAROBBA, Glenda. *O preço do esquecimento: as reparações pagas às vítimas do regime militar (uma comparação entre Brasil, Argentina e Chile)*. Tese de Doutorado. PPGCP/Universidade de São Paulo, 2007.

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.

MOYN, Samuel. *The last utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Autoritarismo e transição, *Revista USP*, v. 9, pp. 45-56, 1991.

POLLAK, Michael. *L'expérience concentrationnaire*. Paris: Métailié, 2002.

POLLAK, Michael; HEINICH, Nathalie. *Le témoignage*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 62, n. 63, pp. 3-29, 1986.

RIBEIRO, Michelli de Souza. *Descaminhos das escrituras antropológicas da dor*. Dissertação de Mestrado. PPGCS/Universidade Federal de São Paulo, 2020.

ROSS, Fiona. *Bearing witness: women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. London; Pluto Press, 2003.

SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaína (orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. 2 volumes. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild, 2009.

SARTI, C. A.; BARBOSA, R. M.; BARBOSA, M. G.; RAIZER, M. V.; PUCCINI, P. F.; BENZE, C.V.; SUAREZ, M. M.; PAIVA, P. M. *O atendimento à violência na perspectiva dos profissionais da emergência: um estudo qualitativo*. Relatório de Pesquisa apresentado ao CNPq. São Paulo, Unifesp, 2007.

SARTI, Cynthia A.; BARBOSA, Rosana Machin; SUAREZ, Marcelo M. Violência e gênero: vítimas demarcadas, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 16, n. 2, pp. 167-183, 2006.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42, pp. 77-105, 2014.

SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo, a sociedade, *Saúde e Sociedade*, v. 10, n. 1, pp. 3-13, 2001.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea, *Cadernos CRH*, v. 24, n. 61, pp. 51-61, 2011.

SARTI, Cynthia. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, v. 1, n. 1, pp. 89-103, 2009.

SARTI, Cynthia. Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira, *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, pp. 505-529, 2019.

SARTI, Cynthia. La victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil: une anthropologie de la mémoire, *Brésil(s)*, v. 8, pp. 125-146, 2015.

SARTI, Cynthia. Narrar a dor: o livro *K* e outras narrativas, *Interseções*, v. 18, n. 2, pp. 307- 323, 2016.

SARTI, Cynthia. O atendimento de emergência a corpos feridos por atos violentos, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 15, n. 1, pp. 107-126, 2005.

SARTI, Cynthia. Rastros da violência: a testemunha, *Sociologia & Antropologia*, v. 10, n. 3, pp. 1023-1042, 2020.

SARTI, Cynthia; BAUMGARTEN, Jens; ROVAL, Mauro Luiz. Fios sem Ariadne: teias tecidas por palavras e imagens, *Revista Limiar*, v. 7, n. 14, pp.251-227, 2020.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 [1917].

SINGH, Bhargupati. Conceptual vita. In: CHATTERJI, Roma (ed). *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*. New York: Fordham University Press, pp. 84-104, 2015.

TELES, Janaína de Almeida. Entre o luto e a melancolia: a luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SANTOS, C. M.; TELES, E.;

TELES, J. de A. (orgs.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. 2 volumes. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild, v. 1, pp. 151-176, 2009.

TELES, Edson, QUINALHA, Renan (orgs.). *Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TELES, Edson; SAFATLE, Wladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TELLO, Mariana. *La vida en fuego: un análisis antropológico sobre las memorias de la "lucha armada" en los '70 en Argentina*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

VECCHIOLI, Virginia. *A luta pelo direito: engajamento militante e profissionalização dos advogados na causa pelos direitos humanos na Argentina*. Tese de doutorado. PPGAS/MN Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

VECCHIOLI, Virginia. *Os trabalhos pela memória: um esboço do campo dos direitos humanos na Argentina através da construção social da categoria de vítima do terrorismo de Estado*. Dissertação de mestrado. PPGAS/MN-UFRJ, 2000.

VIANNA, Adriana. Vida, palavras e alguns outros traçados: lendo Veena Das, *Mana*, v. 26, n. 3, pp. 1- 20, 2020.

VÍCTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia, *RECIIS*, v. 5, n. 4, pp. 3-13, 2011.

WIEVIORKA, Michel. L'émergence des victimes. In: WIEVIORKA, Michel. *La violence*. Paris: Hachette Littératures, pp. 81-108, 2005.

“Não mudou quase nada”: ética ordinária e formas de vida em tempos pandêmicos¹

Ceres Víctora²

Patrice Schuch³

Monalisa Dias de Siqueira⁴

Resumo: Neste artigo, apresentamos as narrativas de uma família de pessoas brancas, de camadas médias, moradoras do Sul do Brasil, em torno do cotidiano de suas relações familiares em tempos de pandemia da covid-19, salientando as infraestruturas de cuidado no espaço doméstico e a pertinência da noção de *ética ordinária*, desenvolvida por Veena Das, a qual não está baseada em princípios ou valores morais universais, mas parte das experiências e problemas reais de pessoas em seu cotidiano. Levando em conta tais aspectos, é possível perceber o trabalho invisível e invisibilizado da manutenção da vida ordinária na convivência de três gerações na mesma casa, suas estratégias momentâneas utilizadas no cenário da urgência sanitária provocado pela pandemia do novo coronavírus e os entrelaçamentos entre o ordinário e o extraordinário. De outro

¹ Publicado originalmente em inglês, com tradução de David Rodgers, 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, 2021, pp. 843-867.

² Pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Departamento de Antropologia, Porto Alegre, Brasil, e-mail: ceresvictora@gmail.com, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0001-9363-3883>>.

³ Pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Departamento de Antropologia, Porto Alegre, Brasil, e-mail: patrice.schuch@gmail.com, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0002-0073-3496>>.

⁴ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e docente da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), e-mail: monalisadidas@gmail.com, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0002-5063-8411>>.

lado, diferenciações de gênero, idade, raça e classe, que recortam as relações do cuidado, são observadas enquanto dispositivos pelos quais se constituem as *formas de vidas*. Inspiradas pelos argumentos de Veena Das sobre a fundamental conexão entre a *ética ordinária* com as *formas de vida*, ressaltamos o espaço doméstico não apenas como estrutura fundamental do cuidado no cenário brasileiro de vulnerabilidade social e política, mas também como elemento ativo gerador das *formas de vida*.

Palavras-chave: Cuidado, Ética do ordinário, Formas de vida, Pandemia da covid-19, Envelhecimento.

“ALMOST NOTHING HAS CHANGED”: ORDINARY ETHICS AND FORMS OF LIFE IN PANDEMIC TIMES

Abstract: In this article, we present the narratives of a middle class and white people family, residents at the South of Brazil, around the daily life of their family relationships in times of the Covid-19 pandemic, highlighting care infrastructures in the domestic space, emphasizing the relevance of *ordinary ethics* notion, developed by Veena Das, which is not based on universal moral principles or values, but in real experiences and problems of people in their daily lives. Taking these aspects into account, one can see the invisible and invisible work of maintaining ordinary life in the coexistence of three generations in the same house, their momentary strategies in the scenario of the sanitary emergency caused by the pandemic of the new coronavirus, and the entanglements between the ordinary and the extraordinary. On the other hand, differences in gender, age, race and class, which cut the relations of care, are observed as devices by which *forms of life* are constituted. Inspired by the arguments of Veena Das, about the fundamental connection between *ordinary ethics* and *ways of life*, we emphasize the domestic space not only as a fundamental structure of care in the Brazilian scenario of social and political vulnerability, but also as an active element that generates *forms of life*.

Keywords: Care; Ordinary ethics; Forms of life; Covid-19 pandemic; The elderly.

Em momentos muito extraordinários, todo tipo de coisas ordinárias deve continuar sendo feito. E me parece que, muitas vezes, é nessa encruzilhada que perdemos o interesse pelo que está em jogo. Não quero dizer que a noção de resistência nunca deva ser apreciada ou que nunca desempenhe qualquer papel. Mas quero pensar nos momentos de resistência como também integrados e transportados para a vida cotidiana.

Veena Das

“Não mudou quase nada”; “mudou muito pouco”, “só deixei mesmo é de viajar, o resto continua normal”. Estas foram algumas das respostas, aparentemente surpreendentes, dadas por muitas das pessoas entrevistadas em uma pesquisa antropológica que estamos empreendendo desde julho de 2020, em torno dos impactos da pandemia da covid-19 sobre as pessoas consideradas legalmente idosas – isto é, com mais de 60 anos de idade.⁵ A pesquisa investe no acompanhamento longitudinal de pessoas consideradas idosas, interessando-se em compreender seus vínculos relacionais e infraestruturas de cuidado, com vistas à ampliação da visibilidade de suas experiências, e apostando em uma perspectiva sobre a compreensão da pandemia que prioriza as práticas e ações miúdas e cotidianas que suscita.⁶

Como mulheres brancas de camadas médias, professoras universitárias, tivemos nossas rotinas bastante transformadas pela ameaça de contágio pelo vírus, o que significou a reconfiguração de práticas diversas, tais como a realização de aulas, reuniões e bancas em casa, a interrupção das atividades de socialização e lazer feitas com colegas e amigos, a introdução de variadas formas de higienização de nossos

⁵ Este trabalho resulta do projeto “A Covid-19 no Brasil: análise e resposta aos impactos sociais da pandemia entre profissionais de saúde e população em isolamento” (Convênio Ref.: 0464/20 FINEP/UFRGS). A pesquisa é desenvolvida pela Rede Covid-19 Humanidades MCTI e integra o conjunto de ações da Rede Vírus MCTI financiadas pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações para o enfrentamento da pandemia. A pesquisa com idosos é desenvolvida a partir de uma equipe mais ampla de pesquisadoras e pesquisadores, a quem agradecemos a colaboração: Caroline Sarmento, Cauê Machado, Fernanda Rifiotis, Lauren Rodrigues, Mariana Picolotto, Pamela Ribeiro, Roberta Ballejo e Taciane Jaske.

⁶ BIEHL, João; LOCKE, Peter. Introduction. *Ethnographic Sensorium*. In: BIEHL, João; LOCKE, Peter. *Unfinished. The Anthropology of Becoming*. Duke University Press, pp. 1-38, 2017.

corpos, roupas, objetos, com o uso de novos aparatos de segurança, como máscaras e álcool em gel, e uma evidente e persistente expectativa em relação às possíveis mudanças – uma torcida por novidades inesperadas – que nos fizessem subitamente voltar a habitar o mundo como até então conhecíamos. Nos jornais, mídia e redes sociais, a novidade da pandemia da covid-19 parecia interromper nosso mundo e, em meio à constância da realidade das muitas mortes, dos desencontros de dados sobre o tema, das controvérsias políticas que polarizavam os campos da saúde e economia, das agitações científicas em torno das possibilidades de vacina e modos de tratamento e das novidades vindas de além-mares que apontavam um cenário de desolação mais amplo, lutávamos para continuar existindo.

Por isso, a ideia de que “não mudou quase nada”, inicialmente referida pelos entrevistados, causou-nos tanta estranheza. Como entender a insistência da persistência da vida, em meio a tantas transformações? Analisando outras partes das narrativas das pessoas pesquisadas, vimos ainda que essas palavras iniciais contrastavam marcadamente com outros momentos de formulação das narrativas, nos quais os sujeitos evidenciavam inúmeras situações em que suas vidas cotidianas haviam sido afetadas. Restrições de mobilidade e distanciamento social estratégico, a introdução de novos modos de proteção pessoal e afetações diversas, que iam da indignação à resignação frente às medidas coercitivas de regulação do comportamento, dirigidas especialmente ao público de idosos, uma vez que esses sujeitos foram classificados como “grupos de risco” preferencial da pandemia, foram trazidas às conversas. No entanto, como evocar alguma inteligibilidade possível a essa sensação dispersa, embora um tanto quanto generalizada entre as pessoas entrevistadas, de que a pandemia “não mudou quase nada” nas suas vidas? Estaríamos frente a uma contradição discursiva, entre uma ideia de que “não mudou quase nada” e uma prática em que as transformações nas vidas eram evidentes? Ou será que as pessoas estavam minimizando os impactos da pandemia em suas vidas? Seria o caso de estarmos acompanhando certa visão distorcida da realidade?

Mais do que explorar a possível contradição do discurso das pessoas colaboradoras da pesquisa ou uma eventual percepção distorcida ou de negação da realidade imediata, consideramos que as respostas dadas só aparentemente minimizavam o impacto da pandemia ou distorciam

a realidade; ao contrário, apostamos na hipótese de que revelam mais sobre os esforços cotidianos e rotineiros, mas muitas vezes invisíveis e invisibilizados, de manutenção da vida ordinária em face de um evento extraordinário, como a pandemia da covid-19. Em sintonia com a citação inicial de Veena Das,⁷ entendemos ser fundamental compreender os entrelaçamentos entre o ordinário e o extraordinário, na medida em que uma atenção a tais aspectos pode revelar por quais mecanismos e através de que estratégias a vida ordinária continua sendo produzida em tempos extraordinários e como momentos extraordinários povoam a vida ordinária. Em tempos pandêmicos, tal atenção também pode revelar a própria importância das infraestruturas cotidianas de cuidado e as maneiras peculiares e singelas encontradas pelas pessoas para reabitar a vida através dos esforços em construir seus cotidianos, produzir novas rotinas, imaginar uma vida vivível. Afinal, como um evento como a pandemia da covid-19 desce até o ordinário e habita a vida?

É a partir desse conjunto de interrogações que focalizaremos, neste artigo, alguns aspectos em torno do cotidiano de uma família de pessoas brancas, de camadas médias e residente no Sul do país, no cenário da pandemia da covid-19. A ideia é tomar tal narrativa etnográfica não porque seja representativa de processos generalizáveis às demais pessoas pesquisadas, mas como uma possibilidade de evocar, a partir da singularidade das narrativas em questão, um descenso ao ordinário em que as infraestruturas de cuidado doméstico – práticas sensíveis aos detalhes da vida cotidiana – venham à tona, evidenciando a emergência de uma *ética ordinária*, nos termos propostos por Das.⁸ Para a autora, a *ética ordinária* não está baseada em princípios ou valores morais universais, mas parte das experiências cotidianas e dos problemas reais das pessoas no seu cotidiano, que é o espaço no qual a vida do outro é engajada. É nesse sentido que a *ética ordinária*, ao contrário de focar em atos transcendentais de heroísmo ou resistência, parte do mundano e do cotidiano, tornando-

⁷ DIFRUSCIA, Kim Turcot. Listening to Voices. An Interview with Veena Das, *Altérités*, vol. 7, n. 1, pp. 136-145, 2010.

⁸ DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics (Masterclass)*. HAU. Kindle Edition, 2015b.

os não apenas fontes da ética, mas também espaços em que a própria vida é reabilitada.

Nesse sentido, descreveremos não apenas os esforços empregados para constituir um cotidiano em tempos pandêmicos, mas como a convivência de três gerações na mesma casa – uma das estratégias momentâneas utilizadas pela família no cenário da urgência sanitária – deu visibilidade a aspectos mais amplos em torno de diferenciações de gênero, idade, raça e classe que recortavam as dinâmicas cotidianas de cuidado. Acompanhando o desenrolar das soluções práticas encontradas pelas pessoas envolvidas para lidar com os dilemas face aos desafios implicados no partilhar das vidas em um cenário de emergência sanitária, vimos que tais dinâmicas desenvolvidas no âmbito doméstico podem ser consideradas ativas infraestruturas nas quais *formas de vidas* são performadas.

O conceito de *forma de vida* que habilitamos aqui, acompanhando Das na sua leitura de Ludwig Wittgenstein e Stanley Cavell, fundamenta-se na concepção de que a linguagem e o mundo são internos um ao outro. Em Wittgenstein,⁹ encontra-se o exemplo do aprendizado do jogo de xadrez: o que é um “rei”, para uma criança, só faz sentido se ela souber que é uma figura do jogo e se ela já tiver participado, de alguma maneira, de outros jogos de tabuleiro. Ou seja, o significado daquela figura de “rei” está intrinsecamente relacionado à prática do jogo. O xadrez, nesse caso, é um contexto – uma linguagem –, no qual o “rei” aparece como uma *forma de vida*. Não se pode pensar uma *forma de vida*, assim, apartada da linguagem, mais especificamente de um *jogo de linguagem* que surge em situações práticas do dia a dia. Cavell, refletindo sobre as ideias de Wittgenstein, complementa:

ao aprender uma língua não se aprende apenas a nomear as coisas, mas o que um nome é; não somente qual é a forma de expressão para expressar um desejo, mas o que expressar um desejo é; não apenas qual é a palavra para “pai”, mas o que um pai é; não apenas qual é a palavra para “amor”, mas o que o amor é. Aprender uma língua não se aprende apenas a pronúncia de sons e suas ordens gramaticais, mas

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009 [1953].

as “formas de vida” que fazem aqueles sons das palavras o que eles são, fazer o que elas fazem – por exemplo, nominar, chamar, apontar, expressar um desejo ou afeição, indicar uma escolha ou uma aversão etc...¹⁰

Mesmo sem nos aprofundarmos na teoria da linguagem na qual os conceitos de *forma de vida* e *jogos de linguagem* foram cunhados e desenvolvidos, parece-nos interessante refletir sobre como a linguagem da pandemia produz e significa determinadas *formas de vida*, especialmente trazendo contornos importantes para aqueles configurados como “idosos”, preferencialmente alocados como “grupos de risco”. Inspiradas nos trabalhos de Veena Das, argumentamos pela fundamental conexão entre a *ética ordinária* e a de *formas de vida*, ressaltando como o espaço doméstico não é apenas uma infraestrutura fundamental de cuidado em um cenário de vulnerabilidade social e política, mas também é um ativo elemento em que *formas de vida* ganham forma e ganham vida.

A Pesquisa Antropológica, a Pandemia e a Descida ao Ordinário

Ao estudar os impactos da pandemia da covid-19, temos partido da perspectiva de Das de que a vida é um percurso povoado por acontecimentos e não um fluxo natural que, em certos momentos, acontece de ser interrompido e perturbado por acontecimentos externos.¹¹ É nesse sentido que a autora destaca a pertinência de um descenso ao ordinário como figura para o pensamento. As implicações desse empreendimento comportam dimensões indissociáveis do que poderíamos destacar como sendo um sentido etnográfico, uma dimensão ética e uma acepção política, que importa destacar.

¹⁰ CAVELL, Stanley. *The Claim of the Reason Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1979], pp. 177-8. Tradução nossa.

¹¹ DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi/Oxford: Oxford University Press, 1997. *Idem*, *Life and Words – violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007. *Idem*, *Affliction – Health, Disease, Poverty*. New York: Fordham University Press, 2015a.

De um ponto de vista antropológico, Das sugere que descer ao ordinário é permanecer fiel ao trabalho constante e miúdo que as pessoas fazem, não para viver uma vida de acordo com princípios universais do bom ou justo, mas para simplesmente viver a vida de acordo com aquilo que consideram importante. É nesse sentido etnográfico que, contra a *generalidade* dos valores ou princípios de bom ou justo, a descida ao ordinário nos ensina sobre a *singularidade* do que é importante às pessoas, situadas em tempos/espacos dinâmicos e sempre “por fazer”. É nesse sentido que conceitos tão importantes no campo da saúde global, como “risco” e “prevenção”, ou mesmo os princípios gerais de cunho moral, como o “cuide-se” em tempos da pandemia da covid-19, só passam a ter sentido quando alinhados com os fluxos e enredos singulares das vidas das pessoas, não se colocando à parte ou acima de tais enredos. Afinal, o que faz a vida dos conceitos e preceitos não seria sua imersão na *ordinariedade* da vida?

As pessoas vivem e convivem situadas em mundos particulares que são históricos, culturais e políticos, os quais não podem ser ignorados, uma vez que conformam infraestruturas diferenciadas para a vida, nas quais as dimensões éticas tomam forma. Em texto específico sobre as possibilidades analíticas da antropologia face à pandemia da covid-19, Das destaca o quanto é mais interessante pensar em discutir ética nessa situação não simplesmente a partir de uma única decisão, mas a partir de uma abundância de infradecisões.¹² Fazer isso seria refletir, por exemplo, sobre como, entre aqueles que tiveram negados ventiladores em UTIs, estão avós que morreram porque não conseguiram acesso aos hospitais ou porque havia um cenário de escassez de ventiladores. Para a autora, é preciso encontrar modos de relacionar essas terríveis experiências de triagem em instituições públicas com o peso de pequenas decisões feitas no âmbito doméstico e familiar que também incidem sobre modos, formas e possibilidades de vida.

Como refere a autora, um dos assuntos que a pandemia fez perceber é que as experiências de governo variam enormemente e que uma mesma política generalizante – como a do *lockdown*, por exemplo

¹² DAS, Veena. Facing Covid-10: my land of neither hope nor despair, *American Ethnological Society*, 1 [S.l.], 2020a.

– impacta de forma bastante diferenciada a vida das pessoas que vivem entre infraestruturas urbanas e de saúde muito distintas. A partir de sua argumentação, é imprescindível analisar as infraestruturas urbanas e de saúde para mostrar as relações entre as experiências cotidianas das pessoas e o gerenciamento da crise promovida pela pandemia da covid-19. Suas reflexões sobre as infraestruturas urbanas e de saúde importam porque inspiram problematizações sobre as desigualdades sociais que a pandemia faz perceber e as interseccionalidades entre gênero, classe, raça/etnia e pertencimentos religiosos e nacionais que são centrais para a compreensão dos seus impactos. Afinal, mais do que a simples relação entre um corpo orgânico e um vírus, a ameaça da pandemia está coproduzida na relação entre pessoas, vírus, animais, ambientes, tecnologias, vínculos relacionais, políticas de saúde e infraestruturas urbanas.

Se tais dimensões analíticas em torno da pandemia requerem uma atenção tanto às políticas de sua coprodução quanto aos modos emergentes de coexistência, nosso intuito, aqui, é chamar atenção para um tempo/espaço em que as vidas se engajam. Além de privilegiar certa política da coexistência, na medida em que a vida do outro está sempre engajada em sua existência, o ordinário tem dimensões inventivas fundamentais. Como refere Das, o ordinário requer um trabalho constante para sua criação, mas também para o seu próprio refazer.¹³ Como é caracterizado por certa repetição e rotina, faz a vida parecer como algo já dado. No entanto, o ordinário comporta sempre uma dimensão criativa, visível na sua capacidade de responder e incorporar situações novas e, na sua dimensão miúda e singela da tessitura entre relações, acontecimentos e o próprio trabalho do tempo, de produzir formas de reabitar a vida. Esta seria sua fundamental acepção política.

Neste artigo, sugerimos refletir sobre essas dimensões do cotidiano através da história de uma família que acompanhamos a partir de uma pesquisa antropológica sobre os impactos da pandemia do novo coronavírus na vida de pessoas consideradas idosas do Sul

¹³ DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics* (Masterclass). HAU. Kindle Edition, 2015b.

do Brasil. A pesquisa foi iniciada em julho de 2020 e compreende a utilização de entrevistas feitas a partir de um roteiro semiestruturado de questões, visando a compreender: a) as redes e modos de proteção; b) o cotidiano e as concepções de risco; c) as percepções sobre a pandemia. Ao roteiro adicionamos um acompanhamento longitudinal das práticas de organização da vida no cenário da pandemia da covid-19, por meio de conversas e contatos com as pessoas pesquisadas. A ideia do acompanhamento longitudinal se dá para tentarmos perceber as transformações temporais das práticas e dos entendimentos relacionados à pandemia, dados em decorrência dos processos de mudança que a pandemia sofre em termos das próprias formas de comunicação pública, das evidências científicas e das maneiras de atenção das políticas públicas. Por outro lado, também visa a possibilitar contatos de mais longa duração que permitam o adensamento das relações entre pesquisadores e pesquisados, de modo a facilitar a emergência das categorias que fazem sentido para as pessoas pesquisadas – para além do roteiro inicial proposto – e uma troca intersubjetiva fundamental, que caracteriza a pesquisa antropológica.

Foi nesse sentido que articulamos redes de relações iniciais em que os pesquisadores já tivessem alguma familiaridade com a pesquisa em questão. Uma dessas redes de relações foi acionada na cidade de Santa Maria, a partir de contatos com pessoas consideradas idosas participantes de grupos de sociabilidade e envelhecimento ativo ligados à Universidade Federal de Santa Maria, inseridos na pesquisa a partir de relações prévias existentes entre esses grupos e as pesquisadoras Monalisa Dias de Siqueira e Taciane Jaske. Foi por intermédio de Taciane que conhecemos a família de Marilene e Pedro, foco de nossas argumentações neste artigo.

Marilene e Pedro são pessoas brancas de classe média, casados há pelo menos três décadas e têm, respectivamente, 60 e 68 anos de idade. Nas entrevistas, descrevem que, antes da pandemia, tinham uma vida cheia de atividades, entre as domésticas, os exercícios na academia, passeios e jantares com amigos. Diferentemente dele, que já é aposentado, Marilene ainda trabalha como professora de educação infantil e atende a mãe, de 83 anos, que vive em um apartamento próprio, na mesma cidade. O casal tem um filho de 28 anos, Daniel, que morava em outra cidade e cursava pós-graduação, mas que retornou à casa da família em função das políticas de

isolamento e escassez de novas oportunidades de trabalho após a conclusão de seu doutorado em biologia, recém-concluído no momento do início da pandemia.

Por fazer parte de uma rede que estamos pesquisando, Pedro foi o primeiro entrevistado. Sempre muito otimista, ele relatou que a pandemia não mudou muito a vida, fora a redução da convivência com amigos, o uso de álcool gel e da máscara, que, como disse, “incomoda um pouquinho, mas já estou habituado”. Por outro lado, a pandemia “agregou” dinâmicas que considera muito positivas à sua vida, especialmente com o retorno do filho para casa e as novidades que trouxe consigo. Apesar de não termos planejado antecipadamente entrevistar o casal, aproveitamos a oportunidade que se apresentou de entrevistar Marilene, cujo relato nos mostrou uma outra versão – a feminina – da pandemia. Embora as atividades de Marilene tenham em muito se intensificado, na sua avaliação, “a coisa tá puxada, mas tá bom, tá tranquilo”. Na entrevista, rica em detalhes do cotidiano familiar, ela nos apresentou as novas dinâmicas do seu trabalho de professora de crianças de 8-9 anos, que passou ao formato remoto; as rotinas de limpeza e higienização do espaço doméstico; e a inclusão da mãe idosa e do filho na unidade doméstica. As mudanças na rotina da casa, ocorridas em função do retorno do filho, que foram se desvelando nas entrevistas de Pedro e Marilene trouxeram outros elementos para o debate, motivo pelo qual achamos que seria importante realizar uma entrevista com Daniel.

Daniel, biólogo, especialista em aracnologia, conta que retornou à casa dos pais ao final do doutorado, o que coincidiu com o início da pandemia e a interrupção do plano – e da bolsa – de pós-doutorado. Como a avó também se encontrava na casa dos pais para que ficasse mais protegida do coronavírus e estava alojada no seu quarto, Daniel ocupou o quarto de hóspedes: “nem quis voltar para o meu quarto original para não desacomodar a vó”, ele nos contou na entrevista. Ele comentou que preferia ter mais independência, não ter voltado a morar com os pais, principalmente depois da experiência de morar em outra cidade e de uma temporada em outro país. Apesar disso, Daniel considera que a convivência com os pais na mesma casa tem sido boa e conta sobre como tem sido a nova rotina no que ele decidiu que seria um “ano sabático”, já que teria que ficar exclusivamente em casa.

As referências à pessoa da “vó” e às conversas travadas com ela aparecem em vários momentos das entrevistas do casal e do filho. Diante disso, achamos importante que essa avó fosse também ouvida. Acreditamos que ela teria muito a contar e poderia contribuir com a pesquisa, tendo em vista que é fonte de preocupação da família, referida em algumas situações como uma pessoa “teimosa”, que “não entende” e “às vezes apronta umas”. Entretanto, nossos reiterados pedidos para sermos apresentadas a ela não foram atendidos. A família ponderou que a senhora não teria como responder às perguntas devido ao que avaliam ser sua capacidade reduzida de compreensão, dada sua senilidade.

Outra pessoa cuja presença também apareceu nas entrevistas foi a da trabalhadora doméstica, também referida como “empregada”, “cuidadora” e “secretária” da avó, motivo pelo qual fizemos várias tentativas de conversar com ela. Além de ela ser uma personagem importante na relação da família com a pandemia, foi a única desse grupo de convivência, juntamente com todos de sua própria família, que adoeceu pelo coronavírus. Chegamos a fazer contato, solicitando uma entrevista com a trabalhadora doméstica, mas o convite foi recusado.

Em todo caso, as impossibilidades de conversar diretamente com a avó e com a trabalhadora doméstica não impossibilitaram que as suas histórias fossem contadas por meio da narrativa dos demais entrevistados, uma vez que Marilene, Pedro e Daniel, reiteradamente, traziam falas da avó e a importância da trabalhadora doméstica para possibilitar a continuidade da organização da vida da avó no cenário da pandemia. Tais narrativas nos informam muito sobre o modo de organização das relações cotidianas da família no cenário da pandemia, bem como sobre a constituição de formas de vida em meio aos *jogos de linguagem* pandêmicos. Para a constituição dos argumentos deste artigo, portanto, nós nos deteremos nas narrativas de Pedro, Marilene e Daniel, produzidas em momentos diferenciados, mantendo certa tensão entre fragmentos de narrativas de cada um, mas, ao mesmo tempo, retendo a importância que o espaço doméstico tem no entrelaçar de suas narrativas, não apenas como uma estrutura fundamental de cuidado em que uma *ética ordinária* se dinamiza, mas como um elemento ativo em que *formas de vida* ganham forma e ganham vida.

Cotidiano em tempos pandêmicos: infraestrutura de cuidado doméstico

E aí eu trouxe a minha mãe pra cá, dia 16, 17, a mãe veio pra cá, porque a mãe tem 83 anos e mora sozinha, viúva. E a mãe veio pra cá. Aí a mãe ficou até o dia 3 de agosto, ela ficou 4 meses e meio praticamente com a gente, mas depois ela não aguentou mais, porque ela veio na esperança de que ia ficar 15 dias, um mês no máximo. [Mas] a coisa foi prolongando e aí ela começou a entrar em depressão, e eu vi que a coisa tava feia, ela acabou indo embora pra casa dela.

Assim se refere Marilene a uma das primeiras – e mais importantes – mudanças no seu cotidiano, ocorrida no início da pandemia. Poucos dias depois da vinda da sua mãe, o filho, Daniel, desalugou o apartamento em que morava, na capital, e também se transferiu para a casa dos pais. Em questão de dias, a casa passou a abrigar quatro adultos de três gerações diferentes. O espaço doméstico – a casa – tornou-se, então, uma infraestrutura fundamental de cuidado, entendido como uma prática “que inclui tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar o nosso mundo de forma que possamos viver nele da melhor maneira possível”.¹⁴

No caso em questão, foi a preocupação com a “idade avançada” da mãe que levou Marilene a trazê-la para sua casa, já que “ela já tá com uma idade senil, ela esquece muito as coisas...”. Daniel também diz ter se preocupado com a “vó” e acredita que o “alerta” que deu aos pais sobre a maior suscetibilidade dos idosos na pandemia contribuiu para a decisão familiar da retirada da avó do apartamento:

Grupo de risco é o dos idosos [...] Já dei um susto logo de cara: se pegar, morreu. Falei sobre a vó: olha, como está a vó sozinha lá, a vó às vezes vai sair, vai no mercado sozinha, tu acha que ela vai tomar cuidado, às vezes ela nem enxerga as coisas, ela esquece que tem que limpar.

Segundo a narrativa de Daniel, com o passar do tempo, a “vó” foi ficando impaciente para retornar à sua casa. Marilene, como lê-se no extrato de abertura deste segmento, relatou que sua mãe “começou a

¹⁴ TRONTO, Joan C. *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*. Ithaca/ Londres: Cornell University Press, 2015, p. 3.

entrar em depressão”. Pedro também comentou a decisão da sogra, afirmando que “ela tinha o apartamento dela, então ela brigou, brigou, brigou, até voltar pra casa”. Ao nos contar detalhes do caso, Daniel repetiu literalmente uma frase da avó: “ah quero voltar para minha casa, meu espaço”. Segundo os familiares, a insistência da senhora fez com que a família cedesse aos seus desejos de voltar para a própria casa, mas eles sempre se mantiveram preocupados, porque, nas suas percepções, ela não entendia a gravidade da situação da pandemia.

O retorno para o seu apartamento, entretanto, não foi um processo simples. Depreende-se das entrevistas que a mudança foi motivo de uma série de discussões familiares e tomadas de decisões que incluíram outros agentes além da família imediata, entre eles, a irmã de Marilene, empregas/cuidadoras e até os vizinhos da “idosa”. Estes que, logo depois do seu retorno, elaboraram um “documento” para a família de Marilene, relatando que sentiram cheiro de queimado no apartamento. No documento, afirmavam que a “idosa” não poderia ficar sozinha e que o condomínio poderia gerar uma multa em caso de descumprimento dessa recomendação.

A entrada dos vizinhos no drama familiar aponta para uma dimensão fundamental do cuidado que diz respeito à interpenetração das esferas pública e privada e a sua fundamental dimensão política. Aquilo que parecia ser a solução de um problema privado e familiar, que atendia a vontade expressa de uma pessoa de retornar para sua “casa”, seu “espaço”, é desconstituído como tal ao ser confrontado por outros agentes sociais e um novo contexto de relações de poder. A interferência dos vizinhos precipitou a contratação de uma empregada doméstica. Mas esta ficou apenas um breve tempo no emprego, tendo sido demitida pela “idosa”. A segunda pessoa contratada para o trabalho permaneceu por mais tempo, mas, como mencionamos anteriormente, adoeceu pelo coronavírus.

Conforme relata Marilene, um dia, cerca de dois meses após ter começado a trabalhar na casa da sua mãe, a trabalhadora doméstica foi trabalhar de máscara porque estava tossindo bastante. Contou que seu pai e sua mãe, com quem ela morava, estavam com febre e que temia estar com o vírus e de “levar alguma coisa para a vó”. Felizmente, a “vó” não havia sido infectada, mas o episódio relatado mostrou a complexidade

da nova condição da mãe de Marilene. Seu tão esperado retorno para o apartamento e a permanência lá só foram possíveis devido à contratação de uma empregada, atividade ela própria sustentada por relações de classe que tornaram viável o emprego de uma trabalhadora que, mesmo em contexto de pandemia, permaneceu disponível ao trabalho fora de sua própria casa. No cenário da pandemia, esse movimento, que visava a prevenir o agravamento da “depressão”, acentuou o controle público sobre a “idosa”, ao mesmo tempo em que requereu a ampliação das suas relações de convivência, o que, de certo modo, implicou o aumento de risco de contágio e adoecimento ou, até mesmo, da própria morte.

Não se pode perder de vista ainda o quanto esse episódio é revelador das desigualdades de classe evidenciadas pela pandemia e suas interseções em relação ao gênero das relações de cuidado, manifestamente feminino. Como dissemos, a empregada doméstica foi a única pessoa dessa rede familiar que, mesmo com as orientações de isolamento social, estava disponível ao trabalho,¹⁵ estando, portanto, mais exposta a ser infectada pelo vírus. De outro lado, manifesta uma característica importante das relações de cuidado, que é a sua complexidade e a interpenetração das esferas pública e privada e a dimensão política, na medida em que as relações de trabalho, de gênero, raça, de idade e de classe operaram nesse espaço ordinário doméstico das casas de Pedro e Marilene e da mãe de Marilene, engendrando um conjunto de novas práticas de produção das casas como infraestruturas de cuidado.

Por outro lado, ficam também evidentes as dinâmicas entre o ordinário e o extraordinário. No tempo extraordinário da pandemia, as relações ordinárias de cuidado continuaram acontecendo por entre o tecido das já naturalizadas assimetrias de classe, de raça e de gênero. Mas afirmar que as relações de cuidado continuam acontecendo no tempo extraordinário não significa afirmar que não houve modificações no tipo ou na intensidade das tarefas de manutenção da vida e do bem-estar. Marilene, por exemplo, que se declara uma pessoa muito organizada e com “mania

¹⁵ HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo (Orgs). *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012. HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais, *Tempo Social*, v. 26, n. 1, pp. 61-73, 2014.

de limpeza”, refere aos cuidados intensificados com tudo o que chega da rua. A limpeza com água, sabão, álcool, em alguns casos, com *Qboa*, de tudo o que entra na casa, inclusive o solado dos calçados e os pneus do carro, que fica em uma garagem parcialmente integrada ao domicílio, é uma regra que passou a vigorar desde o início da pandemia. Marilene destaca que tudo o que é colocado no refrigerador – da embalagem de plástico que envolve o pão a cada um dos ovos que é retirado de dentro da caixinha – é cuidadosamente higienizado. Ela nos conta também, em detalhes, tudo sobre a limpeza da casa, que é levada a cabo por ela e por Pedro, que considera seu parceiro nessas atividades.

Os cuidados com a produção da casa são apenas um aspecto da infraestrutura de cuidado doméstico que veio à tona com a pandemia. Marilene conta que, quando sua mãe estava em sua casa, “o cuidado era redobrado”, o que implicava a redução da mobilidade de Daniel, que não podia ir à academia se exercitar, o que, segundo ele, era fundamental para sua saúde mental. A mudança do filho biólogo trouxe para a casa dos pais, além de “um apartamento montado”, alguns animais de estimação: quatro ratas e quatro aranhas caranguejeiras. Assim, os cuidados de Marilene em relação ao filho e aos animais transformaram também a rotina culinária da casa. Para Daniel, que não come carne vermelha, Marilene precisava “fazer pratos diferentes”:

onde eu, claro, *coloco* um frango, e um peixe que ele come também. Mas ele come aquelas comidas, como é, sabe aquelas, proteína! Então *eu faço pra ele*, porque eu não gosto. Então eu faço pra ele alguma coisa com aquela proteína, ou é uma almôndega, ou um guisado, ou nhoque, alguma coisa. Então, tem dias que a comida pra ele é diferente. E mudou, claro, assim, a questão. Nada que tenha carne vermelha ele não come; até na nossa alimentação, se tu pede, final de semana, uma pizza por exemplo, então a gente tem que ter esses cuidados, pra não vir presunto, que ele não come. Se tu faz um cachorro quente, tem que ser a salsicha de frango, *vou ao mercado e eu cuido pra comprar a salsicha de frango*. Então, todo esse tipo de rotina, essa coisa aí mudou a base, já que Daniel não come carne vermelha.

Embora Marilene faça parecer pequenas as alterações na rotina culinária, se prestarmos atenção aos verbos por ela utilizados – “*coloco* um frango”; “*eu faço* para ele uma almôndega, ou um guisado, ou nhoque,

[com proteína de soja]”; “*vou* no mercado e *cuido* para comprar salsicha de frango” –, podemos perceber que várias ações se somaram ao seu já ocupado dia a dia. Além do preparo do alimento do filho, Marilene também cuida da alimentação das ratas – ovos e brócolis –, que deixa separada em potes para que o filho ou o marido as alimentem.

A própria casa precisou sofrer também uma série de desorganizações e reorganizações dos espaços e dos tempos domésticos, como pode ser visto no relato a seguir:

Então, todo esse tipo de rotina, essa coisa aí mudou. E também mudou a casa, porque nós tínhamos os espaços com as coisas, né, embora a casa seja grande, a gente tinha os espaços, tudo bem tranquilo. [...] Então, *eu tive que organizar* o quarto de hóspede pra ele, e veio mais a mudança dele. Então, mexeu bastante porque, *eu tive que colocar* coisas que estavam lá guardadinhas, *eu tive que colocar* no meu maleiro. [...] Então, assim, isso mexeu um pouco, né? De vez em quando, *eu tô perdida*, como o Pedro diz: “*mas como tu não sabe as coisas da tua casa?*”, mas não, nessa função da mudança, de vir essas duas pessoas pra casa, mudou um pouco, né?¹⁶

Vale a pena destacar, nesse depoimento, o quanto a pergunta do marido é reveladora das diferenças de gênero que se sobressaem naquilo que parece afetar a todos da casa. No entanto, como já demonstrado no comentário anterior sobre a rotina alimentar, as ações (também destacadas em *itálico*) são executadas por Marilene, que, apesar de reorganizar as coisas “que estavam lá guardadinhas”, ainda assim, fica “perdida” na casa, cuja responsabilidade é explicitamente atribuída a ela pelo marido. Não passa despercebido às pesquisadoras que a fala de Pedro não vem na forma de reconhecimento do trabalho de reorganização realizado por ela, mas na forma de uma reclamação de um cliente a uma gerente que não cumpriu devidamente com a sua responsabilidade.

Não queremos, com isso, dar a entender que Pedro não assume responsabilidades domésticas. Em todas as entrevistas, há inúmeras referências à sua participação nas tarefas de limpeza, higienização da casa e manutenção da casa. Por exemplo, é ele quem limpa os pneus do carro, que fica na garagem parcialmente integrada à casa (referido na

¹⁶ Grifos nossos em *itálico*.

entrevista de Marilene); é ele que sobe no telhado, enquanto Daniel segura a escada, para consertar algum dano (mencionado por Daniel); é ele quem limpa, dia sim, dia não, a gaiola das ratas (na entrevista de Marilene e de Pedro); além de ajudar na limpeza da casa. Como conta Marilene, “ele é muito parceiro pra me ajudar”. Mas a própria ideia de “ajuda” é também significativa do protagonismo feminino presente na infraestrutura de cuidado que se criou nessa unidade doméstica, o que pode ser relacionado com reflexões feministas mais amplas que chamam atenção para a generificação do trabalho do cuidado não remunerado, realizado no âmbito privado, desconsiderado no sistema produtivo capitalista.¹⁷

A ideia de infraestrutura que assumimos aqui tem como referência o trabalho de Susan Star,¹⁸ que destaca o caráter relacional das infraestruturas, as quais passam a existir a partir dos diferentes modos como nos relacionamos com elas. A autora realiza pesquisas em contextos bastante diferentes do doméstico. Mesmo assim, estudos antropológicos, entre eles o de Danholt e Langstrup,¹⁹ Langstrup²⁰ e de Fietz,²¹ têm sugerido a pertinência do quadro referencial da infraestrutura para o estudo do cuidado. Danholt e Langstrup conceituam as infraestruturas de cuidado como “as rotas mais ou menos justapostas nas quais o cuidado pode ‘andar’ conformando e sendo conformado por atores e cenários”.²² Essa definição põe acento tanto

¹⁷ DINIZ, Débora. *O que é Deficiência?* São Paulo: Brasiliense, 2012; HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo (Orgs). *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012; HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais, *Tempo Social*, v. 26, n. 1, 2014, pp. 61-73; THELEN, Tatjana. Care as social organization. Creating, maintaining and dissolving significant relations, *Anthropological Theory*, v. 15, n. 4, pp. 491-515, 2015.

¹⁸ STAR, Susan. The Ethnography of Infrastructure, *American Behavioral Scientist*, v. 43, n. 3, November-December, pp. 377-391, 1999.

¹⁹ DANHOLT, Peter; LANGSTRUP, Henriette. Medication as Infrastructure: decentering self-care, *Culture Unbound*, v. 4, pp. 513-532, 2012.

²⁰ LANGSTRUP, Henriette. Chronic care infrastructure and the home, *Sociology of Health & Illness*, v. 35, n. 7, pp. 1008-1022, 2013.

²¹ FIETZ, Helena de Moura. *Construindo futuros, provocando o presente. Cuidado familiar, moradias assistidas e temporalidades na gestão cotidiana da deficiência intelectual no Brasil*. Tese de doutorado. PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

²² DANHOLT, Peter; LANGSTRUP, Henriette. *Op. cit.*, p. 215.

no caráter relacional das infraestruturas, quanto no seu caráter processual que, tal como também trazido pelos referenciais de Gupta,²³ manifestam o quanto as infraestruturas não são objetos estáticos, mas processos que requerem trabalho constante, como no fazer e refazer as casas de Marilene e Pedro e da mãe de Marilene.

Dentre as propriedades das infraestruturas que se pode identificar no âmbito doméstico, encontra-se a sua condição embutida, ou seja, a infraestrutura existe penetrada em outras estruturas, arranjos sociais e tecnologias, de tal maneira que suas partes coordenadas não são perceptíveis separadamente. Percebe-se isso no caso da família em foco deste estudo, ao observar-se que o cuidado que Marilene dispensa à sua mãe e ao preparo da alimentação das ratas do filho, por ela realizado, não são percebidos como componentes coordenados da infraestrutura doméstica. Eles existem mergulhados do arranjo social, no qual ela desempenha o papel de gênero específico de mãe.

Uma outra propriedade das infraestruturas, segundo Star, é a sua transparência, ou seja, a sua presença é invisível na sustentação de tarefas específicas.²⁴ No nosso estudo, isso fica evidente na maneira como a mãe e o filho de Marilene foram acolhidos na unidade doméstica. Não foi necessário reinventar ou montar a casa e as relações que a sustentam para a particularidade do evento porque o casal e sua casa conformavam uma infraestrutura invisível que acomodou o evento extraordinário na ordinariedade das tarefas e dinâmicas cotidianas. Além disso, as infraestruturas são naturalizadas por aqueles que delas participam; são abrangentes espacial e temporalmente; são atreladas às convenções; são construídas sobre uma base já instalada, herdando, assim, seus pontos fortes e suas limitações; e tornam-se visíveis somente quando falham.

É pelo fato de as infraestruturas portarem essas propriedades – de serem incrustadas, transparentes, naturalizadas, abrangentes, reproduzirem relações convencionais e só se tornarem visíveis quando falham – que a

²³ GUPTA, Akhil. The future of ruins: thoughts on the temporality of infrastructure. In: ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil; APPEL, Hannah (Eds). *The Promise of Infrastructure*. Durham and London: Duke University Press, pp. 62-79, 2018.

²⁴ STAR, Susan. The Ethnography of Infrastructure, *American Behavioral Scientist*, v. 43, n. 3, November-December, pp. 377-391, 1999.

tarefa de as analisar encerra um grande desafio. Mas é uma tarefa essencial, a única compatível com a proposta de Das que assumimos, a de desvendar o trabalho miúdo de se fazer o cotidiano. É através de sua análise que se entende a percepção dos colaboradores desta pesquisa de que “não mudou quase nada”. No entanto, o “extraordinário” da pandemia é um tempo/espço que coexiste na ordinariedade da infraestrutura, das interrelações que a sustentam e das formas de vida que a povoam. Inter-relações essas que, como discutiremos a seguir, não se apoiam em uma ética de manuais ou de princípios morais abstratos, mesmo porque, como refere Sandra Laugier, “esses contextos da vida ordinária e extraordinária são governados por relações que sequer se tornam visíveis através dos conceitos ortodoxos (justiça, imparcialidade, catálogo de deveres, escolha racional etc.)”.²⁵ São experiências de cuidado cotidiano orientadas por uma *ética ordinária*, no espaço em que as vidas se engajam.

A vida vivida com outras pessoas: relações de cuidado e ética ordinária

Através das narrativas de Marilene, Pedro e Daniel foi possível visualizar e compreender uma série de relações que sustentam a infraestrutura de cuidado nesse tempo “extraordinário”. Nesta seção, gostaríamos de focar em duas relações: a de Marilene com a escola onde trabalha, com os alunos e suas famílias, em que se evidencia a relação da ética ordinária com o cuidado; e a de Daniel e sua avó, em que se verifica a tensão entre cuidado-controle.

Marilene, a escola e as crianças: ensino a distância, afeto e voz

Marilene é professora do ensino fundamental há 37 anos. Conta que é aposentada, mas que continua trabalhando em regime de 20 horas semanais porque o trabalho na escola lhe traz grande satisfação. Gosta muito das crianças, que correm para abraçá-la desde que a avistam do outro

²⁵ LAUGIER, Sandra. The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217-240, 2016, p. 222.

lado da rua. Descreve o ambiente da escola como prazeroso e divertido, destacando o convívio com as colegas de trabalho, as comemorações dos aniversários e as diversas festividades que promovem ao longo do ano. Ela conta que estas são as atividades que mais lhe fazem falta, desde que as aulas passaram a ser a distância devido à pandemia. Recuperamos a sua própria narrativa sobre como tem sido o trabalho desde então:

Eu trabalho com ensino fundamental, com crianças de terceiro ano e, aí, trabalho só 20 horas agora. Antes eu trabalhava 40. Mas, com a pandemia, eu tô trabalhando 40, porque o trabalho dobrou, né?! Então, assim, o atendimento com as crianças, tudo *on-line*, então fica muito, assim ó, tu tem que tá o tempo inteiro atendendo eles, embora a gente mande atividade. Eu, geralmente, eu mando atividade pra eles pela manhã, porque tem pais que trabalham à tarde, então, gosto de fazer atividade com a criança, auxiliar de manhã. E, e tem outros que preferem fazer à tarde. Então, por volta de oito, oito e meia, já tô mandando atividade, já tô no computador, aí alguns já me retornam, lá por nove, nove e pouco, e outros acabam deixando pra tarde. Então, quer dizer, eu, eu me envolvo o dia inteiro, né?! Porque eu trabalhava só de tarde, da uma hora até às cinco. Agora, então, trabalho de manhã das oito – e fora assim, ó, muita *live*, muita conferência, né, que a gente tem que assistir, que é cobrado, né?! Até porque, também, pra gente aprender, né, tem que tá se atualizando. Então fica assim, eu fico o tempo inteiro no computador e depois, não tem horário, né, porque, como são crianças pequenas, muitas vezes, eles até te ligam ou querem entrar em contato contigo, mas é pra ouvir a tua voz. Percebe que, assim, é uma carência muito grande. E outra, tem pais que trabalham também e, como a gente quer, assim, não quer perder o aluno né, a gente, às vezes, atende pais às dez horas da noite. Tu tá atendendo pai, que tá com uma dúvida, chegou do trabalho, que não pôde, né, durante o dia, que vai conferir a atividade com a criança, se a criança ficou com alguma dúvida, não quis perguntar, o pai também. Então, às vezes é dez horas da noite e tô no computador ainda, atendendo e fazendo correção, é bem puxado, a coisa tá bem puxada. Mas tá... E as crianças também, assim, eu, semanalmente, eu faço encontro virtual com eles, né?! E tem alguns que os pais trabalham... às vezes, tem só um celular, e os pais precisam levar o celular, então a criança não tem acesso, tu fica com pena... Então, o que eu faço? Às vezes, eu faço encontro virtual, com duas crianças, e faço com um grupo de tarde e aí, às vezes, faço com duas crianças lá pelas oito da noite, pra trabalhar aquilo que eu trabalhei, né, porque eu não vou deixar eles fora, né? Então, a hora que o pai chegou com o celular,

pra poder, né, entrar em contato. Então, assim, a coisa tá puxada, mas tá bom, tá tranquilo.

Através do relato de um dia de trabalho, fica evidente o motivo de Marilene considerar que “a coisa tá puxada”, tendo em vista que, da manhã à noite, ela se ocupa não apenas da dimensão formal do ensino de passar tarefas para as crianças e de se manter atualizada, que são exigências da escola. Ela também se preocupa em acomodar as diferentes dinâmicas, condições e necessidades dos alunos e suas famílias. Chama atenção particularmente a passagem que conta sobre os alunos “porque como são crianças pequenas, muitas vezes eles até te ligam ou querem entrar em contato contigo, mas é pra ouvir a tua voz. Percebe que, assim, é uma carência muito grande”. A narrativa revela uma ética que não se resume a uma avaliação sobre o bom e o bem apartadas das práticas ordinárias, e, sim, uma *ética ordinária* impossível de ser capturada em um manual por ser como um “espírito que inunda a vida cotidiana”.²⁶

As expressões e frases de Marilene que destacamos são especialmente reveladoras de uma ética que anda de braços dados com o trabalho do cuidado, o qual requer, como sugere Laugier, uma reorientação em direção à vulnerabilidade, uma mudança do “justo” para o “importante”.²⁷ A vulnerabilidade aqui é concebida enquanto um traço comum da *forma de vida* humana, a qual precisa estar envolvida em relações de cuidado para sobreviver. Assim, não há nada mais ordinário do que a vulnerabilidade ou, como sugere Laugier, é a vulnerabilidade que define o ordinário. Nesse sentido, o cuidado seria concebido como a proteção da *forma de vida*, especialmente em contextos de destruição do cotidiano.²⁸

As crianças, uma *forma de vida* performada como “vulnerável” e “dependente”, são uma vida valorizada que “não deve ser deixada de fora”, sendo ativamente preservada *através* e *em* de relações de cuidado. Em ações orientadas por uma *ética ordinária*, a professora Marilene sente

²⁶ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary (Thinking from Elsewhere)*. New York: Fordham University Press, 2020b, p. 57.

²⁷ LAUGIER, Sandra. The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217-240, 2016, p. 208.

²⁸ *Ibidem*, p. 208.

“pena” e faz todos os esforços para “não deixar ninguém de fora”. Pareceu-nos particularmente relevante a passagem em que ela comenta que seus alunos, muitas vezes, telefonam para “ouvir a voz” da professora. Mas nos ocorre que poderia ser exatamente o inverso, ou seja, que as crianças ligam para terem suas vozes ouvidas. Não foi possível ainda, para nós, perceber a pandemia “com os olhos de uma criança”,²⁹ mas a pergunta sobre o que o acontecimento fez à sua subjetividade permanece para futuras considerações.

Daniel e sua avó: tensão entre voz e silenciamento

Como já referido anteriormente, desde o início da pandemia, Daniel apresentou grande preocupação com sua avó. Foi ele quem alertou os pais sobre os cuidados que precisavam ser tomados com o “idoso” que, “se pegar, morreu” e acredita que isso motivou a transferência da avó para a casa dos pais. Em diferentes momentos da entrevista, ele demonstrou sua indignação com o que considera ser a “teimosia” da avó, que vê refletida não apenas no comportamento ante a pandemia, mas também na resistência que apresenta em relação aos remédios e ao “se cuidar”. Marilene, em certo momento da sua entrevista, repetiu uma interpretação de Daniel sobre o porquê da resistência da “vó”:

Tu explica, a gente explicava, explicava pra mãe, mas não sei... Talvez por ela tá na idade senil, (inaudível) parece, assim, que a mãe não entende. Meu filho mexe: se fosse uma manada de elefante que viesse vindo, a vó ia enxergar, ia ver que era perigoso; agora, como é o vírus, que é uma coisa que ela não enxerga, a vó não entende. Então a gente sempre colocava isso pra ela.

Daniel, reproduzindo diálogos travados com a família, explicou que tentava usar a razão para explicar para a avó:

²⁹ DAS, Veena. O ato de testemunhar - violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v. 37, julho-dezembro, pp. 9-41, 2011. *Idem*, What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics (Masterclass)*, HAU. Kindle Edition, 2015b.

e ela dizia “não, mas pra mim, blá blá blá”, e a mãe dizia “não adianta discutir”. Sabe quando tu quer o bem da pessoa, mas ela já tem as ideias formadas? Mas nunca teve conflito real, de ficar chateado, no fim a gente leva até na brincadeira...

Mesmo sem um “conflito real”, ele menciona que, apesar de compreender o fato de a avó querer voltar para o seu próprio apartamento depois de quase cinco meses na casa da filha, foi contra, quando os pais dele finalmente cederam ao apelo da avó. Na sua percepção, a avó “faz o jogo psicológico” porque havia sido “muito paparicada pelo meu avô, meio dondoca, não na questão de posses, mas de ser mimada pelo meu avô e por todo mundo da família. E agora que ela está só, sem o vô, então ela sente falta e faz alguma coisa pra chamar a atenção...”. Nas conversas com Marilene, para quem, segundo ele, ter preocupação e estar cuidando “é da sua natureza”, ele aconselha: “às vezes, tem que dar a real pra a avó, tem que tirar o bico e deixar o nenê chorar um pouco até se acalmar”.

Analisando as entrevistas em conjunto, chama atenção o quanto as vozes de alguns membros da família compõem as falas dos outros. Inclusive a voz da avó se faz presente através de diálogos repetidos em todas as entrevistas. Mas a sua voz aparece normalmente acompanhada de expressões que atestam a sua senilidade. A avó, assim, é retratada, em geral, como alguém com capacidade limitada de compreensão e como uma criança que usa de estratégias emocionais para fazer a sua vontade prevalecer. Não é possível afirmar que essa percepção negativa já estivesse colocada sobre ela anteriormente, mas é possível deduzir que o contexto da pandemia impactou a percepção sobre a velhice, ao jogar um tipo de luz específica sobre as pessoas mais velhas. Como será discutido no próximo segmento, os *jogos de linguagem* públicos constituídos no contexto da pandemia conformaram “o idoso” como uma *forma de vida* com as características infantis e com capacidade intelectual diminuída, que precisa ser conduzido ao caminho certo e/ou controlado.³⁰

³⁰ SCHUCH, Patrice; VÍCTORA, Ceres; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. Cuidado e controle na gestão da velhice em tempos de Covid 19. In: MATTA, G. C. et al. (eds.). *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [on-line]*. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19/Fiocruz, pp. 149-157, 2021.

Diante disso, um caminho interpretativo que poderia ser seguido aqui seria o de comparar as *formas de vida* de “criança” e de “idoso” que, mesmo supostamente apresentando traços semelhantes – capacidade limitada de compreensão, “carências”, “teimosia” –, recebem tratamentos diferentes. As crianças, na história de Marilene, padecem de uma “carência muito grande”, digna de “pena”, que as autoriza a ligar a qualquer hora para ouvir a voz da professora ou serem ouvidas por ela. A “idosa”, no caso de Daniel, é retratada como alguém que faz “jogo psicológico” e, mesmo que a sua voz seja reproduzida nas narrativas da família, existe uma tentativa permanente de silenciá-la, seja na configuração da sua senilidade – o que se explicitou em toda as tensões geradas pelo retorno para seu apartamento –, seja no fato da não autorização da sua entrevista para a pesquisa. Em uma forma, a *ética ordinária* se apresenta; na outra, ela se ausenta.

Mas isso seria resumir a noção de *ética ordinária* a uma “ética de ações que pode ser isolada e julgada”, além de não perceber que o próprio cuidado é um processo aberto, não estabilizado, composto por interações e intervenções contínuas e complexas,³¹ dado que são marcadas por dinâmicas de poder, elas próprias também plásticas.³² Seria também tentar encerrar uma história que ainda está em andamento, apenas para que seja concluída nos parâmetros de um artigo. Optamos, então, por seguir um outro caminho e compreender das ações do Daniel a partir da proposta de Das de não encapsular as histórias e pensar as relações a partir de uma ética de viver a vida com outras pessoas (*ethics of being together*).³³ Em uma passagem particularmente inspiradora de Das, a autora elabora em torno da percepção de Michael D. Jackson sobre a vida vivida com outras pessoas:

Uma vida com o outro, como nota Michael D. Jackson (1998), consiste em uma miríade de pequenos momentos de felicidade compartilhada e

³¹ MOL, Annemarie. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. New York: Routledge, 2008.

³² BIEHL, João; LOCKE, Peter. Introduction. *Ethnographic Sensorium*. In: BIEHL, João; LOCKE, Peter. *Unfinished. The Anthropology of Becoming*. Duke University Press, 2017, pp. 1-38.

³³ DAS, Veena. O ato de testemunhar - violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v. 37, julho-dezembro, pp. 9-41, 2011. *Idem*, What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics (Masterclass)*, HAU. Kindle Edition, 2015b.

tristeza solidária, de afeto e desafeição, de aproximação e afastamento, de modo que o que emerge está longe de ser uma síntese à qual se pode atribuir um nome ou definir como algo que se pode conhecer. Não há uma única chave que abra o segredo do que significa habitar uma vida juntos em termos de hábitos, rotinas, repetições e suas tendências ocultas que são continuamente abordadas e contidas por meio de trabalhos como o de pequenos reparos – a maneira como as mulheres cirzem lágrimas em vestuários com a delicada colocação de um fio sobre o outro.³⁴

Queremos imaginar, a partir disso, que os pequenos atos de Daniel de alertar os pais quanto aos riscos “do idoso” que, “se pegar, morreu”, de ficar no quarto de hóspedes para não desalojar sua avó e de não ir se exercitar na academia enquanto morava na mesma casa que a avó, ao mesmo tempo em tenta, inúmeras vezes, explicar para a avó que “parece que não entende”, é, antes do que uma ação deliberada de desqualificar a “idosa”, a mais simples expressão de “viver a vida com o outro” – como “uma miríade de pequenos momentos de felicidade compartilhada e tristeza solidária, de afeto e desafeição, de aproximação e afastamento”, à qual não se pode atribuir um nome ou definir como algo que se pode conhecer.

Tentar compreender essas dinâmicas de “viver a vida com o outro” é também atentar para uma história não estabilizada, uma história de transformações que não é passível de grandes totalizações ou polarizações – por exemplo, entre cuidado e controle –, mantendo o privilégio das tensões inevitáveis envolvidas nas pequenas decisões éticas ordinárias que vão se justapondo em temporalidades abertas das cartografias situadas, habitadas pelas pessoas nas suas relações de interdependência vividas em mundos também transformáveis.

Idosos e Velhos: jogos de linguagem na pandemia

Não encerrar em binarismos fixos histórias complexas é, também, trabalhar a partir das tensões que habitam as relações entre ordinário e extraordinário. Em nossa pesquisa, uma dessas tensões concentrou-se justamente na configuração dos “idosos” como “grupo de risco” preferencial

³⁴ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 541.

para o contágio e as dinâmicas complexas e simultâneas de cuidado e controle resultantes dessa configuração. Essa percepção do risco chegou até nós, inicialmente, de uma forma etnográfica a partir da narrativa de Daniel, ao acentuar a maior suscetibilidade à morte das pessoas idosas e justificar a importância de a família tomar medidas preventivas em relação à sua avó, que morava sozinha anteriormente à pandemia.

De outro lado, a ênfase nos idosos esteve muito fortemente presente através de vários jogos de linguagem públicos, explícitos em entrevistas com especialistas das áreas biomédicas que debatiam números de atingidos e explanavam sobre a maior vulnerabilidade da população de idosos à covid-19, mas também se apresentou em uma proliferação de memes que povoaram as redes sociais e associavam os “idosos” a imagens infantis e infantilizadoras, com destaque para sua “teimosia” e incapacidade de tomar decisões sobre sua vida e saúde, tais como, “Atenção passando pelo seu bairro de dia, de tarde e de noite. Cata Veio. Se encontrar algum veio teimoso nas ruas, buscaremos na hora”; “Atenção, ‘crianças’ acima de 60 anos. Tem um carro preto no bairro pegando idosos para fazer sabão! Não saiam de casa”; “Vendo gaiola para idoso teimoso: parcelo em 10 vezes”; “Se encontrarem minha mãe na rua, me avisem. Quero buscá-la de chinelo na mão. Chegou a minha vez!”.

Em nosso entender, as imagens populares do “velho do saco” e da “carrocinha de cachorros” utilizadas para abduzir “idosos” que perambulam na rua trabalham a construção de uma *forma de vida* (o “veio”) dependente, que requer o mesmo tipo de controle de animais ou crianças, supostamente sem consciência ou controle de seus atos. Essa falta de controle justificaria a violência expressa pela imagem das gaiolas de contenção e do chinelo utilizado para punição de supostas desobediências. Tais memes jocosos, piadas e vídeos não são, como alguns defendem, formas de enfrentar com humor, de “rir para não chorar” das dificuldades impostas pela pandemia. Ao contrário, elas compõem uma política de constrangimento moral que trabalha em conjunto com políticas restritivas de regulação da conduta voltadas especificamente para a população idosa.³⁵

³⁵ SCHUCH, Patrice; VÍCTORA, Ceres; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. Cuidado e controle na gestão da velhice em tempos de Covid 19. In: MATTA, G.C. et al. (eds.). *Os impactos*

É importante esclarecer que não estamos afirmando que existe um consenso generalizado em torno desse conceito, ou objeto, “idoso” na performance do “veio”. Nosso propósito aqui é mostrar como as próprias disputas e tensões que surgem em torno do termo contribuem para a conformação de uma *forma de vida* entrelaçada em *jogos de linguagem*, por assim dizer, pandêmicos. Aqui, parece relevante recuperar dois aspectos do pensamento de Cavell destacados por Das, sobre os quais nos referiremos brevemente, dada a sua relevância para o caso etnográfico discutido neste artigo. O primeiro é que há duas dimensões das *formas de vida*, uma horizontal (ou etnológica) e outra vertical (ou biológica). O segundo é que *formas de vida* carregam em si mesmas *formas de morte*.³⁶

No que se refere às duas dimensões, Cavell sugere que, no sentido horizontal – com ênfase na *forma* –, apreende-se a noção de diversidade humana, ou seja, as *formas de vida* podem variar em diferentes sociedades (como exemplo, ele refere instituições como casamento e herança, que são *formas de vida* socialmente variáveis). Na dimensão vertical – com ênfase em *vida* –, encontram-se distinções em linguagem entre formas de vida “superiores” e “inferiores” (seus exemplos são o de picar a comida com um garfo ou pegar com as garras ou bicadas). Ou seja, é na forma vertical das formas de vida que se “marca o limite do que é considerado humano em uma sociedade e fornece as condições de uso de critérios aplicados a outros”.³⁷

Mesmo correndo o risco de esgarçar o sentido dado por Cavell às duas dimensões, pareceu-nos frutífero refletir sobre a construção dos “idosos” como uma *forma de vida* no contexto da pandemia nesses dois sentidos. No sentido horizontal, com destaque na *forma*, seu significado e importância têm se mostrado variáveis e disputados em tempos e espaços diferentes. “Idosos” podem ser respeitados como sábios ou como guardiões da memória de um povo; ou podem ser incorporados como essencialmente vulneráveis e frágeis merecedores de cuidado; entre outras

sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [online]. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19/Fiocruz, pp. 149-157, 2021.

³⁶ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary (Thinking from Elsewhere)*. New York: Fordham University Press, 2020b.

³⁷ *Ibidem*, p. 894.

formas. Já na dimensão vertical, que hierarquiza as *vidas* das *formas de vida*, percebem-se duas linguagens em disputa: uma da autonomia e da independência construída, por exemplo, na política do envelhecimento ativo, na qual se situam as vidas “superiores”³⁸. É esta que fornece os critérios que serão aplicados a outras *formas de vida* “inferiores”, como aquela que pertence aos “veios” nos *jogos de linguagem* pandêmicos. Os “veios” são *formas de vida* dependentes, com características infantis e “teimosos”, destituídos de racionalidade e, portanto, semelhantes a animais que devem ser mantidos em “gaiolas” ou levados pela “carrocinha”.

Diante disso, é extremamente pertinente o segundo aspecto levantado por Cavell e Das, de que as *formas de vida* contêm em si as *formas de morte* que se produzem no próprio cotidiano. Mas, exatamente porque *formas de vida* e *formas de morte* encontram-se engolfadas uma na outra, é que se deve atentar para as disputas e as tensões entre os consensos sobre as *formas de vida* que são muito mais instáveis e complicados do que, à primeira, vista podem parecer.

Considerações Finais

Neste artigo, estamos entendendo que a pandemia causada pelo novo coronavírus constitui-se como um tempo – extraordinário – no qual a vida – ordinária – é nutrida através do trabalho e de relações que se

³⁸ No âmbito internacional, em consonância com as ações de promoção de saúde e ao envelhecimento da população mundial, a Organização Mundial da Saúde (OMS) elaborou, em 2005, o documento intitulado *ENVELHECIMENTO ativo: uma política de saúde*. Tradução Suzana Gontijo. USA/ Brasília: World Health Organization/ Organização PanAmericana da Saúde, 2005 [2002]. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/pessoa-idosa/envelhecimento-ativo-uma-politica-de-saude/view>>. A proposta de envelhecimento ativo propõe ampliar o conceito de “envelhecimento saudável” já desenvolvido pela OMS e baseia-se no reconhecimento dos direitos humanos das pessoas velhas e nos princípios de independência, participação, dignidade, assistência e auto-realização determinados pela Organização das Nações Unidas. O “envelhecimento ativo” defende a responsabilidade dos mais velhos de manterem-se ativos e saudáveis pelo maior tempo possível, bem como de participarem da vida em comunidade, comprometendo-se com a garantia de seus direitos e assumindo o papel de protagonistas no exercício da cidadania.

conformam como práticas de cuidado que sustentam a vida. Essas práticas de cuidado, por se encontrarem na ordinariedade do doméstico, são, tal qual este, invisíveis e, na maioria das vezes, passam despercebidas. Como destaca Sandra Laugier: para se compreender a importância do cuidado, é necessário, antes de tudo, reconhecer a vulnerabilidade das formas de vida.³⁹ Com isso em vista, tornou-se possível adensar a questão de pesquisa e perguntar não somente sobre as alterações provocadas pela pandemia, mas também observar o quanto e de que maneiras a pandemia descortinou, como pontua Das, “a fragilidade, a vulnerabilidade da vida, as alegrias e as dores contidas na vida cotidiana, e como os atos cotidianos revelam os contornos das nossas vidas éticas”.⁴⁰

A partir da análise das narrativas de uma família de pessoas brancas, de camadas médias, moradoras do Sul do Brasil, em torno do cotidiano de suas relações familiares em tempos de pandemia da covid-19, vimos como a pandemia tornou possível a convivência de três gerações diferentes, o que produziu a reorganização de um cotidiano da “vida vivida com os outros” entre Marilene, Pedro, Daniel, sua avó e as trabalhadoras domésticas, envolvendo também relações de vizinhança e arranjos e rearranjos temporários e contingentes das casas como infraestruturas de cuidado. Na imbricação de tais relações, percebemos processos de interdependências familiares e relações de vizinhança que são formas de suporte nas quais os sujeitos desenvolveram e negociaram as suas capacidades para continuar, reparar e viver o mundo da melhor forma possível.

Considerando o cuidado como uma atividade prática sensível aos detalhes da vida diária, salientamos a pertinência da noção de *ética ordinária*, desenvolvida por Veena Das, a qual não está baseada em princípios ou valores morais universais, mas parte das experiências e dos problemas reais das pessoas no seu cotidiano. Levando em conta tais dimensões na compreensão das dinâmicas presentes nas narrativas familiares, percebemos o trabalho invisível e invisibilizado de manutenção

³⁹ LAUGIER, Sandra. The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217-240, 2016, p. 208.

⁴⁰ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 541.

da vida ordinária e como o foco da convivência de três gerações na mesma casa, uma das estratégias momentâneas utilizadas pela família no cenário da urgência sanitária provocado pela pandemia do novo coronavírus, revelava os entrelaçamentos entre o ordinário e o extraordinário. De outro lado, tais relações tornaram visíveis aspectos mais amplos em torno de diferenciações de gênero, idade, raça e classe que recortavam as relações de cuidado, ao mesmo tempo em que também possibilitaram compreender como tais relações desenvolvidas no âmbito doméstico são ativos dispositivos nas quais as *formas de vidas* são constituídas. Inspiradas pelos argumentos de Veena Das, argumentamos pela fundamental conexão entre a *ética ordinária* com a de *formas de vida*, ressaltando como o espaço doméstico não é apenas uma estrutura fundamental de cuidado no cenário brasileiro de vulnerabilidade social e política, mas também é um ativo elemento em que *formas de vida* ganham forma e ganham vida.

Referências Bibliográficas

AYDOS, Valéria; FIETZ, Helena. When citizenship demands care: the inclusion of people with autism in the Brazilian labour market, *Disability Studies Quarterly*, v. 37, n.4, 2017.

BIEHL, João; LOCKE, Peter. Introduction. Ethnographic Sensorium. In: BIEHL, João; LOCKE, Peter. *Unfinished. The Anthropology of Becoming*. Duke University Press, pp. 1-38, 2017.

CAVELL, Stanley. *The Claim of the Reason Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1979].

DANHOLT, Peter; LANGSTRUP, Henriette. Medication as Infrastructure: decentering self-care, *Culture Unbound*, v. 4, pp. 513-532, 2012.

DAS, Veena. *Affliction – Health, Disease, Poverty*. New York: Fordham University Press, 2015a.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi/Oxford: Oxford University Press, 1997.

DAS, Veena. Facing Covid-10: my land of neither hope nor despair. American Ethnological Society, 1 [S.l.], 2020a.

DAS, Veena. *Life and Words – violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, Veena. O ato de testemunhar - violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v. 37, julho-dezembro, pp. 9-41, 2011.

DAS, Veena. *Textures of the Ordinary (Thinking from Elsewhere)*. New York: Fordham University Press, 2020b.

DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics (Masterclass)*. HAU. Kindle Edition, 2015b.

DIFRUSCIA, Kim Turcot. Listening to Voices. An Interview with Veena Das. In: DAS, Veena. *Altérités*, v. 7, n. 1, pp. 136-145, 2010.

DINIZ, Débora. *O que é Deficiência?* São Paulo, Brasiliense, 2012.

ENVELHECIMENTO ativo: uma política de saúde. Tradução Suzana Gontijo. USA/ Brasília: World Health Organization/ Organização Pan-Americana da Saúde, 2005 [2002]. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/pessoa-idosa/envelhecimento-ativo-uma-politica-de-saude/view>>

FIETZ, Helena de Moura. *Construindo futuros, provocando o presente. Cuidado familiar, moradias assistidas e temporalidades na gestão cotidiana da deficiência intelectual no Brasil*. Tese de doutorado. PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

GUPTA, Akhil. The future of ruins: thoughts on the temporality of infrastructure. In: ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil; APPEL, Hannah (Eds). *The Promise of Infrastructure*. Durham/ London: Duke University Press, 2018, pp. 62-79.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais, *Tempo Social*, v. 26, n. 1, pp. 61-73, 2014.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo (Orgs). *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012.

LANGSTRUP, Henriette. Chronic care infrastructure and the home, *Sociology of Health & Illness*, v. 35, n. 7, pp. 1008-1022, 2013.

LAUGIER, Sandra. The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217-240, 2016.

MOL, Annemarie. The logic of care: health and the problem of patient choice. New York: Routledge, 2008.

SCHUCH, Patrice; VÍCTORA, Ceres; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. Cuidado e controle na gestão da velhice em tempos de Covid 19. In: MATTA, G. C. et al. (eds.). *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [on-line]*. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19/Fiocruz, 2021, pp. 149-157.

STAR, Susan. The Ethnography of Infrastructure, *American Behavioral Scientist*, v. 43, n. 3, November-December, pp. 377-391, 1999.

THELEN, Tatjana. Care as social organization. Creating, maintaining and dissolving significant relations, *Anthopological Theory*, v. 15, n. 4, pp. 491-515, 2015.

TRONTO, Joan C. *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*. Ithaca/ Londres: Cornell University Press, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009 [1953].

Traições em família: as texturas do parentesco¹

Camila Pierobon²

Resumo: Em diálogo com os trabalhos de Veena Das sobre parentesco, traições e morte em família, descrevo, neste texto, as histórias de traições familiares de Leonor, a inscrição dessas traições no cotidiano e nas texturas de sua relação com os parentes e comigo. Apresento como a dor da morte de um filho, os conflitos entre irmãos, bem como as formas de refazer a si mesma ao reabitar e renarrar os acontecimentos estão embebidos nos relacionamentos presentes. O texto apresenta as traições em família, o conflito entre irmãos e a morte de um filho não como eventos espetaculares, mas como fios que tecem as tramas da vida. Mostro como o trabalho do tempo é importante para a reconstrução da vida e também para o compartilhamento de experiências de dor.

Palavras-chave: Veena Das; Parentesco; Traições; Vida cotidiana

FAMILY BETRAYALS: THE TEXTURES OF KINSHIP

¹ Publicado originalmente em inglês, com tradução de David Rodgers, 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. 869-890, 2021.

² Pós-doutoranda no Behner Stiefel Center for Brazilian Studies, San Diego State University. Doutora em Ciências Sociais (PPCIS) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: cpierobon@sdsu.edu, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0001-7590-0773>>.

Abstract: In dialogue with Veena Das's works on kinship, family betrayals and death, in this text I describe the histories of family betrayals of Leonor, highlighting the inscription of these betrayals in everyday life and in the textures of her relationships to kin and to me. I show how the pain of the death of a son, the conflicts between siblings, as well as the forms of remaking herself by reinhabiting and renarrating the events, are embedded in the relationships of the present. The text presents the family betrayals, the conflict between siblings and the death of a son not as spectacular events but as threads in the weave of life. I show how the work of time is important to the reconstruction of life and also to the sharing of experiences of pain.

Keywords: Veena Das; Kinship; Betrayals; Everyday Life.

A hospitalização

*Os relacionamentos requerem uma repetida
atenção ao mais ordinário dos objetos e eventos*
Veena Das

Começo minhas reflexões com um telefonema que recebi de Leonor em meados de 2017. Na conversa, Leonor me narrou o “momento crítico³” pelo qual passava: dona Carmem, sua mãe, estava internada

³ Inspiradas na discussão sobre cotidiano de Veena Das e nos momentos aparentemente pequenos, mas que disturbam a vida das famílias, Clara Han apresenta em seu livro diversos “momentos críticos” que seus interlocutores precisam enfrentar na vida diária. Em diálogo com a ideia de “eventos críticos” desenvolvido por Das (1995), Han analisa situações difíceis que envolvem familiares, vizinhos e amigos, alterando a escala dos acontecimentos que importam ser estudados. Sua escolha por tais “momentos críticos” nos mostra a força do minúsculo, daquilo que é quase imperceptível, mas que pode ser devastador. Para este texto, escolho alguns “momentos críticos” vividos por Leonor e mostro como esses momentos podem carregar “a vida como um todo” (Das, 2018). HAN, Clara. *Life in debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley: University of California Press, 2012; DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995; Idem, DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537–549, 2018.

havia dois dias na emergência de um hospital público, na cidade do Rio de Janeiro. O diagnóstico, pneumonia. No momento em que conversávamos, ela havia passado mais de trinta horas em pé, ao lado da mãe, alternando com poucas horas sentada no salão de visitas do hospital. Com 84 anos, cega, sem dentes, parcialmente surda, com Alzheimer avançado, tumor nos rins e dificuldades de locomoção, dona Carmem necessitava de cuidado diário e ininterrupto, e sua filha o exercia com a maior dedicação.⁴ Em 2017, completava quatro anos que Leonor trouxera sua mãe para morar consigo na ocupação popular onde vivia, tornando-se a única responsável pelos “atos de cuidado”⁵ que garantiam a vida de dona Carmem. Em sua percepção, seus irmãos haviam *abandonado* a mãe e achavam *cômodo* que ela própria exercesse *sozinha* essa função. Quando dona Carmem manifestou tosse e febre, Leonor enviou mensagens de celular aos seus irmãos, avisando-os sobre o estado de saúde da mãe. A mim, Leonor se queixou de não receber resposta. A ausência de resposta dos irmãos e a piora nas condições de saúde de dona Carmem fizeram com que Leonor decidisse levar a mãe ao hospital sem comunicá-los sobre a internação.

A decisão de não avisar os irmãos teve consequências para Leonor. Com uma enfermeira para trinta pacientes, era óbvio, para a filha, que dona Carmem não receberia os cuidados necessários para a recuperação e precisaria de um acompanhante em tempo integral. Mas a emergência não dispunha de espaço para acompanhantes. Por isso, não havia cadeiras, camas ou qualquer outro objeto que facilitasse essa presença. Com sessenta anos e diversos problemas de saúde, Leonor estava *exausta* e me dizia sentir que nunca mais se recuperaria das noites que ela passou em pé e gelada no hospital. Diante dessa situação, Leonor vivia um dilema moral que estava embebido em sua “ética do cuidado”.⁶ Ela desejava a presença de seu irmão mais novo, Cleber, para dividir o

⁴ PIEROBON, Camila. O duplo fazer dos corpos: envelhecimento, adoecimento e cuidado na vida cotidiana de uma família, *Cadernos Pagu*, v. 64, e226401, 2022.

⁵ KLEINMAN, Arthur. Care: in search of a health agenda, *The Lancet*, v. 386, pp. 240-241, 2015.

⁶ LAUGIER, Sandra. The ethics of care as a politics of the ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217-240, 2015.

cuidado com a mãe e para que ela pudesse descansar; mas recusava essa mesma presença, visto que, na vida cotidiana, o espectro do irmão lhe provocava mal-estar. Cleber, entretanto, foi avisado da internação e se dirigiu ao hospital. Silvio, filho e vizinho de Leonor, ligou para o tio e passou-lhe as informações. O leitor pode se perguntar onde estava Silvio no momento em que sua mãe e avó precisavam de socorro. Leonor e Silvio haviam brigado e havia dias estavam sem se falar. Leonor ameaçou fazer um boletim de ocorrência contra o filho, pois este havia castigado sua pequena filha e neta de Leonor, deixando hematomas em sua perna. Silvio não ofereceu ajuda à mãe, e a mãe fez questão de não pedir ajuda ao filho.

Mas Leonor *não aguentava mais*. No encontro com Cleber, ela o convenceu de que ele deveria substituí-la naquela noite, permanecendo no hospital e cuidando de dona Carmem. Leonor deixou o hospital perto das dez horas da noite. Chovia torrencialmente. Os postes de luz haviam se apagado, os ônibus não passavam. Sem dinheiro para um táxi, Leonor caminhou vinte minutos até o prédio onde mora e subiu os três andares que levam à sua casa. Ela começou a ter fortes dores de barriga. Do vaso sanitário, ela foi para o chuveiro e deixou que a água quente caísse em seu corpo. Leonor tinha outros dois irmãos que moravam em cidades distantes. Enquanto ela tentava tomar seu banho, estes ligavam incessantemente para terem notícias da mãe. No intervalo entre uma ligação e outra, Leonor recebia mensagens no celular que a acusavam de não querer atendê-los propositalmente. Leonor me narrou que, ao atender o telefonema de seu irmão mais velho, ela lhe disse as seguintes palavras:

Você não tem humanidade? Eu passei uma noite inteira em pé e eu tenho sessenta anos. Eu passei o dia e a noite com dor na coluna e quebrando o pescoço. Você sabe o que é dormir quebrando o pescoço? Eu só quero tomar um banho em paz, será que nem isso eu posso? Eu mereço ficar embaixo de um chuveiro.

Após o desabafo, Leonor e o irmão conversaram, e ela se deitou, mas as câimbras nas pernas não a deixavam dormir. No momento em que ela pegava no sono, seu filho mais novo, Vitor, chegou do trabalho, no ponto de venda de drogas, acendeu a luz da casa de um só cômodo e preparou algo para comer. *Inconformada com o “luzão” acesso na cara*, Leonor perguntou

ao filho se ele não sentia *dó da sua mãe*, visto que ela havia passado *dois dias em pé no hospital*. Mas ele permaneceu em silêncio, terminou de preparar sua refeição e então apagou a luz. Para encerrar a história do que havia acontecido, Leonor me disse *saber* que seu filho não *tinha dó* dela, que *ele também não tinha humanidade*. Ela acrescentou que essa *falta de humanidade* era como se uma *bomba* fosse colocada dentro do seu corpo que ia *explodindo e detonando por dentro*. Leonor finalizou, dizendo que era *impossível* que seus irmãos e filhos tivessem *humanidade*, pois sua *árvore genealógica* era *terrível e horrorosa*. Embora ela se esforçasse para mudar essa *linhagem* da sua família, ela *não poderia ficar na ilusão de que bananeira desse maçã*.

...Introdução⁷

Em um primeiro plano, o “momento crítico” vivido por Leonor parece circunscrever as relações de cuidado⁸ que a filha dedica à mãe idosa e doente; a invisibilidade e silenciamento dos esforços feitos pelas mulheres para garantir a continuidade da vida;⁹ as acusações de abandono feita aos outros membros da família;¹⁰ ou ainda, as dificuldades de se

⁷ Me faltam palavras para agradecer ao convite feito por Adriana Vianna e Letícia Ferreira para compor este Dossiê. A alegria de poder homenagear Veena Das, hoje a minha principal referência teórico-metodológica, se somou à possibilidade de viver a pandemia em diálogo direto com elas e também com Cynthia Sarti. As conversas sobre o trabalho de Das, as leituras e críticas que elas fizeram do texto me ajudaram a tornar esses anos pandêmicos menos difíceis. Agradeço a leitura atenta e os comentários precisos de Paula Lacerda e Marcella Araujo, fundamentais para a finalização deste trabalho. Por fim, agradeço à FAPESP pela bolsa concedida (processo: 2018/15928-2) sem a qual este texto não teria sido possível

⁸ WOODWARD, Kethleen. A public secret: assisted living, caregivers, globalization, *International Journal of Ageing and Later Life*, v. 7, n. 2, pp. 17-51, 2012.

⁹ BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. O preço do invisível: As mulheres na pandemia, *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social (Sessão: Reflexões na Pandemia)*, pp. 1-13, 2020; LAUGIER, Sandra. The ethics of care as a politics of the ordinary, *New Literary History*, v. 46, pp. 217- 240, 2015.

¹⁰ FERNANDES, Camila. Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. Tese de doutorado, Programa

exercer o cuidado em meio à precariedade.¹¹ Tratar dessas questões é enfrentar problemas sociais, econômicos e políticos que se repetem na vida cotidiana de milhares de mulheres brasileiras e alhures. As palavras enunciadas por Leonor fizeram com que seu “mundo como um todo”¹² se abrisse nesse gesto. Ainda que essas palavras tenham um caráter elusivo, veremos como sua história de vida estava embebida naquele momento. Estou ciente de que o problema do cuidado está presente na situação descrita. Contudo, faço um desvio dessa questão para me centrar nas “genealogias do parentesco” elaboradas por Leonor e nas “traições” que fizeram com que a “desumanidade” fosse inscrita nos membros de sua família.

Em seu livro *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*, Veena Das afirma que as “relações traídas constituem a estética do parentesco”¹³. Parto dessa colocação para percorrer as histórias de traições familiares que estão emaranhadas ao cotidiano de Leonor e fazem as texturas de sua relação com o mundo. Dito de outra maneira, descreverei como a dor da morte de um filho, os conflitos entre irmãos, bem como as formas de refazer a si mesma ao reabitar e renarrar os acontecimentos estão gravados nos relacionamentos existentes e ultrapassam as relações de família.¹⁴ Seguindo os passos dados por Das, proponho pensar as

PPGAS/Museu Nacional, 2017; BIEHL, João. *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press, 2005.

¹¹ FONSECA, Claudia; FIETZ, Helena. Collectives of care in the relations surrounding people with “head troubles”: family community and gender in a working-class neighbourhood of southern Brazil, *Sociologia & Antropologia*, v. 8, n. 1, pp. 223-243, 2018; HAN, Clara. On Feelings and Finiteness in Everyday Life. In: CHATTERJI, Roma (Ed.), *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*, New York: Fordham University Press, 2015a, pp. 191-210; *Idem*, Echoes of a death: violence, endurance, and the experiences of loss. In: DAS, Veena; HAN, Clara. *Living and dying in the contemporary world: a compendium*. Oakland: University of California Press, 2015b, pp. 493-509.

¹² DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018.

¹³ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b.

¹⁴ Embora no texto eu isole para fins analíticos as questões de família de outros problemas sociais, a construção da desconfiança de Leonor é muito mais complexa do que a apresentada neste texto. Ver PIEROBON, Camila. *Tempos que duram, lutas*

traíções em família, os conflitos entre irmãos e a morte de um filho não como eventos espetaculares, mas como fios que tecem as tramas da vida. Essas traíções são levadas ao cotidiano como experiências nunca esquecidas e se expressam nas mais ordinárias das situações. Entendo que a morte do filho de Leonor habita as relações de família e está embebida em suas escolhas éticas cotidianas.¹⁵

Ao evocar sua árvore genealógica, Leonor transformou uma situação difícil em um “momento crítico”, no sentido definido por Clara Han.¹⁶ Como algo se converte em uma crise? Como certos eventos são levados adiante e para trás no tempo? Em diálogo com as análises de Veena Das sobre os eventos ocorridos na Partição (1947) que invadiam o presente de suas interlocutoras, entendo que as traíções emaranhadas ao momento descrito não se resumem a um acontecimento específico. Ao contrário, o acúmulo de grandes e pequenas decepções vividas ao longo dos anos lentamente constituiu uma “atmosfera que não pode ser expelida para ‘fora’”¹⁷. É uma sensação, um “conhecimento envenenado” o que faz com que certos eventos não se encerrem e possam, subitamente, ressurgir. Com o movimento de trazer sua árvore genealógica para o presente, Leonor nos mostra as múltiplas durações que estão dobradas no agora¹⁸ e inscreve essa situação em uma temporalidade que ultrapassa o tempo de uma vida humana.¹⁹

que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate. Tese de doutorado, PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

¹⁵ DAS, Veena. *Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole*, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018; *Idem*, *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b; *Idem*, *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a; *Idem*, *Ordinary Ethics*. In: FASSIN, Didier (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 133-149.

¹⁶ HAN, Clara. *Life in debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley: University of California Press, 2012, p. 82.

¹⁷ DAS, Veena. *Op. cit.*, 2020b, p. 97.

¹⁸ DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015a.

¹⁹ HAN, Clara. On Feelings and Finiteness in Everyday Life. In: CHATTERJI, Roma (Ed.), *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*, New York: Fordham University Press, pp. 191-210, 2015a.

Em seus trabalhos, Veena Das nos convida a “descer ao ordinário com as palavras que temos às mãos”.²⁰ Ela nos ensina sobre o valor das palavras, mas também dos silêncios que estão tecidos nos eventos. Ao aceitar o desafio de entrelaçar palavras e silêncios, proponho seguir as conexões feitas por Leonor, nas quais vivos e mortos de diferentes gerações de sua família, espíritos e entidades religiosas estão embebidos no momento crítico que abre o texto. Veremos que Leonor elabora distintas genealogias do parentesco e como essas genealogias dão sentido aos seus processos de vida. Janet Carsten nos afirma para não olharmos para o parentesco apenas de forma sincrônica.²¹ Já Michel Lambek reforça a importância de compreendermos a relação entre irmãos para tratarmos de parentesco.²² Para ambos os autores, as temporalidades das relações de família importam para as análises das relações entre parentes. Acompanhar as genealogias do parentesco, não como algo estático, mas como elaboradas por Leonor, ajuda-nos a desnudar a fragilidade dos acordos familiares e os deslizamentos que fazem com que certos momentos sejam difíceis de suportar.²³

Tempo, aqui, não é trabalhado como abstração, mas como é vivido concretamente por Leonor. O texto também aposta no tempo como qualidade do fazer antropológico. Veena Das nos ensina a ter confiança no “trabalho do tempo” como metodologia etnográfica. Para a autora, a antropologia é uma forma de compartilhamento de mundos, é um caminho para “habitar com” as pessoas em um exercício de “paciência crítica” que consiste em ouvir atentamente o que e como as pessoas escolhem nos narrar sobre suas vidas. O exercício de “habitar a vida

²⁰ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020b, p. 10.

²¹ CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco, *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 2, pp. 103-118, 2014.

²² LAMBEK, Michel. Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and Ancient Israel, *American Ethnologist*, v. 38, n. 1, pp. 2-16, 2011.

²³ DAS, Veena; LEONARD, Lori. Kinship, memory, and time in the lives of HIV/AIDS patients in a North American city. In: CARSTEN, Janet (Ed.). *Ghosts of memories: essays on remembrance and relatedness*, Malden: Blackwell Publishing, 2007.

juntos”²⁴ permite que estejamos embebidos no contínuo e delicado processo de reconstrução de si e das relações. É exatamente o ato de ouvir palavras e silêncios o movimento que nos leva a uma descida ao ordinário para compreender como eventos devastadores ocupam o cotidiano. Com Veena Das, aprendi que etnografia é precisamente sobre capturar os momentos em que as mudanças de humor revelam as texturas da vida diária e a confiança de que pequenos eventos podem se levantar em grandes horrores.²⁵

Neste texto, estabeleço um diálogo com o pensamento de Veena Das, em especial com suas discussões sobre traições, conflito entre irmãos e morte em família. Também escolhi trazer autores com quem Das dialoga ou, ao contrário, autores que dialogam com ela sobre os temas propostos aqui. No processo de ler a obra de Veena Das para escrever este artigo, fui gradualmente incorporando sua forma de ver o mundo, de maneira que o vocabulário de Das passou a ser constitutivo de meus pensamentos e da minha escrita. Isso não significa uma apropriação passiva dos conceitos de Das. Como ela mesma nos ensina, a antropologia não é uma comunidade de compartilhamento de conceitos que, muitas vezes, pode nos cegar do que está diante dos nossos olhos. Antropologia é um engajamento profundo na vida cotidiana, nas formas de se estar junto aos outros e no trabalho de fazer o ordinário aparecer.²⁶

Durante o trabalho de campo, meu dia a dia foi lentamente sendo embebido pela vida de Leonor e pelas palavras de Das. Antes de prosseguir, deixo os leitores com a beleza das palavras escolhidas por Mariana Ferreira para apresentar seu entendimento da palavra “embeber” na obra de Veena Das:

²⁴ DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four lectures on ethics: anthropological perspectives*. Chicago: HAU Books, pp. 53-125, 2015a.

²⁵ DAS, Veena; PATHAL, Dev. *Conversation with Veena Das: ordinary and beyond*, 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SpgzgJdSHeE>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

²⁶ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

embeber envolve um aspecto gradual de absorção através dos poros e é interessante por abranger tanto um aspecto passivo de “estar embebido”, que respeita à questão da atenção, como uma forma de entrega, quanto um caráter reflexivo de “embeber-se”, bem como ainda um caráter ativo de embeber, ou seja, fazer um líquido penetrar e ser absorvido por outra matéria. É delicado, porém também preciso e incisivo, pois outro dos sentidos é “introduzir (-se) abrindo; cravar(-se), enterrar(-se)”. Então parece envolver dois aspectos: a decisão de introduzir-se, penetrar e depois a de ali permanecer, deixando-se afetar por aquela atmosfera. Podemos, portanto, aqui, relacioná-lo com a definição da testemunha de Jeanne-Marie Gagnebin como “aquele que não vai embora”. Embebido, você não tem mais como ir embora, porque você é constituído por essa experiência e não tem como se desprender dela.²⁷

Genealogia da desconfiança

Foi em 2013 que Leonor e eu demos os primeiros passos em direção à amizade que mantemos até hoje. O caminho passou por terrenos pelos quais eu não imaginava andar. Nós já havíamos trocado algumas palavras em anos anteriores. Mas Leonor me via como uma pessoa que de quem ela deveria desconfiar, e eu não tinha a dimensão da potência desse gesto.

Eu comecei a frequentar a ocupação popular onde vive Leonor no ano de 2010. À época, eu trabalhava como assistente de pesquisa de Patrícia Birman e seguia os caminhos trilhados por Adriana Fernandes. Recém-chegada na cidade do Rio de Janeiro, fui aprendendo com elas a andar pelas ruas da Central do Brasil e a olhar para a riqueza de vida que existe nesse bairro historicamente popular. Por elas, fui conhecendo algumas pessoas que moravam nas ocupações da região e, aos poucos, entrava na rede de relações como apoiadora dos movimentos populares por moradia. Eu demorei a perceber como meu vínculo com pessoas classificadas como “militantes” gerava desconfianças e delimitava minha posição. Meu lugar de classe média e universitária ampliava as

²⁷ FERREIRA, Mariana. *Ensaio da Compaixão: sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2015, p. 163.

suspeitas que os moradores da ocupação sentiam em relação a mim, decorrentes das experiências pregressas com outros “militantes” como “eu”.²⁸ No entanto, um “evento crítico”²⁹ mudou os rumos dessa história.

No ano de 2013, a ocupação onde vivia Leonor havia acabado de conquistar a regularização fundiária do imóvel após nove anos de luta para esse fim. Em maio do mesmo ano, o prédio foi invadido por membros da facção de tráfico de drogas hegemônica na região. A possibilidade de reviverem experiências de submissões e humilhações e anteverem um cotidiano sob o perigo da morte uniu aqueles cujas relações haviam sido desgastadas na dura batalha que é manter a vida diária em uma ocupação popular.³⁰

A casa de Leonor foi um dos locais em que moradores e militantes se reuniram na tentativa de construir estratégias para retirar o tráfico do local. Conforme ela me narrou, foi a primeira vez que ela abria sua casa para tantos desconhecidos. Finda a primeira reunião, eu aceitei seu convite para um café e ali permaneci. Na conversa nada calorosa, Leonor me disse as seguintes palavras:

Eu não confio em ninguém, eu nasci desconfiada. Mas, também, a merda acontecia dentro da minha casa. Meu pai ia atrás da minha irmã mais velha e dizia que a próxima seria eu. Naquela época, eu dormia com faca embaixo do travesseiro. Depois, minha irmã mais velha teve um caso com meu marido quando eu estava grávida do meu primeiro

²⁸ FERNANDES, Adriana. *Escuta ocupação: uma etnografia*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

²⁹ DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

³⁰ Sobre o tema, ver BIRMAN, Patrícia; PIEROBON, Camila. Viver sem guerra? Poderes locais e relações de gênero no cotidiano popular, *Revista De Antropologia*, v. 64, n. 2, e186647, 2021; BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares, *Mana*, v. 20, n. 3, pp. 431-460, 2014; PIEROBON, Camila. O duplo fazer dos corpos: envelhecimento, adoecimento e cuidado na vida cotidiana de uma família, *Cadernos Pagu*, v. 64, e226401, 2022, *Idem*, Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação, *Mana*, v. 27, n. 2, e272203, 2021. *Idem*, Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate. Tese de doutorado, PPCIS/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018; FERNANDES, Adriana. *Escuta ocupação: uma etnografia*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

filho. Eu não gostava dele, não, mas fazer isso comigo foi sacanagem. Eu tinha 17 anos e ainda tinha sonho de menina. Meu irmão batia na minha mãe. Ele também mandou matar meu filho mais velho, depois que ele recebeu a condenação da ocorrência que fiz contra ele. Meu filho tinha 24 anos quando caiu das pedras do Arpoador. Ele deixou dois filhos. Eu achei o corpo dele vinte dias depois lá, em Niterói, a cabeça estava cheia de camarões. Eu aprendi a desconfiar dentro da minha casa, é por isso que eu não confio em ninguém. O lugar que era para me proteger foi onde eu mais me ferrei. Você pode se esforçar, Camila, mas eu sempre vou esperar você me passar a perna.

As palavras de Leonor me paralisaram, e eu não consegui reagir. Se, dentro da própria família era o lugar onde ela *tinha mais se ferrado*, como eu, uma jovem mulher, à época com 30 anos, poderia lhe assegurar uma relação baseada em confiança? Como alguém proveniente de uma família que protegia os filhos dos conflitos entre parentes poderia absorver aquelas palavras? Naquele momento, recorri aos ensinamentos de Veena Das, quando ela afirma: “não posso alegar conhecer a dor do outro”.³¹ Mesmo que Leonor tenha me mostrado o porquê de sua desconfiança, isso não significa que eu pudesse compreendê-la. Sentada em uma cadeira, na casa de Leonor, eu vivi o sentimento de estar perdida na experiência antropológica.³² Eu fiquei muda e pensando em como ir embora de sua casa. Assim o fiz. Mas as palavras de Leonor me perturbavam, e algo me impulsionava a tentar enfrentar esse universo. De fato, eu não sabia o que me esperava: “Caso eu venha a duvidar das coisas, como a minha relação com meus pais, a fidelidade do nosso amor ou a lealdade dos meus filhos, essas são dúvidas que colocam meu mundo em xeque”.

Um mundo em xeque! A fala de Leonor enlaça o parentesco à sequência de traições familiares que ocorreram em diferentes momentos de sua vida. Como Veena Das nos ensina, certas experiências de dor não se encerram e podem subitamente invadir o presente. Não estamos lidando, aqui, com um evento específico, mas com o acúmulo, a repetição

³¹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 68.

³² *Idem*. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a, p. 30.

e a sobreposição de acontecimentos que ocorreram em diferentes fases de sua vida. Infância, juventude e vida adulta, as múltiplas durações do passado que estão emaranhadas à situação presente. As ameaças do pai, a deslealdade da irmã, a violência do irmão e a cumplicidade da mãe não carregam o sentimento de ser passado, ao contrário, fazem as texturas de sua relação com o mundo. Mágoas, dores e decepções se acumulam, sobrepõem-se e permanecem no cotidiano ligadas pelo parentesco. Mas as palavras de Leonor não remetem apenas ao passado, elas também projetam o futuro de uma amizade que se iniciava. As traições familiares operaram como uma armadura, dentro da qual ela espera decepções e desapontamentos, para se relacionar com o desconhecido.

Com o passar dos anos, eu entendi que essa fala de Leonor era a face pública das fraturas das relações familiares, aquilo que ela enunciava, mesmo para alguém de quem ela desconfiava. Uma “dor objetivada na forma de um retrato”,³³ uma ferida exposta para também mostrar sua força. Palavras que, mesmo congeladas, guardam os venenos das relações traídas e a potência da dolorosa reconstrução de si. A lógica das traições familiares penetra o pensamento de Leonor e forja sua relação ética com o mundo. A genealogia do parentesco de Leonor está nas texturas das formas com que ela se coloca junto aos outros e se tece nas possibilidades de habitar a vida. Como trabalha Veena Das, as famílias não são meramente uma instituição de vigilância e regulação, nem operam apenas na chave da ambivalência. Família é o lugar onde o mundo pode ser corroído.

No mesmo ano de 2013, ocorreu outra mudança importante na vida de Leonor: ela buscou a mãe para morar consigo. Fazia seis meses que eu frequentava a casa de Leonor, e acompanhei de perto esse processo. Dona Carmem chegou anêmica, com piolhos e muitas dores nas costas. Leonor acusava o irmão de maus-tratos, que incluíam agressões físicas, contra a mãe. Com a chegada de dona Carmem em sua casa, Leonor passou a dedicar sua vida a prolongar a vida da mãe, mas esta é outra

³³ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 187.

conversa.³⁴ Naquele momento, os primeiros passos para habitar a vida com Leonor haviam sido dados, e eu comecei a entrar no doloroso terreno das traições familiares e nas múltiplas emoções implicadas nesses eventos. Com Leonor e Das, compreendi que a devastação não é algo que vem do exterior, mas ocorre com esses outros tão próximos que nos habitam. Notemos que as traições não levaram ao rompimento com os familiares. Há uma continuidade e manutenção das relações, mesmo com aqueles que a machucaram. Assim, as memórias das traições em família de Leonor podem ser lidas como um testemunho da instabilidade do parentesco,³⁵ e também de sua assiduidade: “Qual a relação entre a gestão e a encenação elaboradas de narrativas que falam de violência, traição e desconfiança dentro das redes de parentesco e a espessa cortina de silêncio apontando para uma presença fugidia?”.³⁶

Com essa pergunta de Veena Das, passo para aquela que é uma das experiências mais difíceis das vividas por Leonor: a morte prematura de seu filho mais velho. Porém, mostro como diferentes narrativas dessa morte foram transmitidas com o desenrolar paulatino da intimidade. Aprendi com Veena Das que a antropologia é uma forma de “cultivar sensibilidades dentro da vida diária”.³⁷ A cada história que eu ouvia, a narrativa congelada se dissipava, e fui percebendo como as traições em família fazem as texturas da vida cotidiana de Leonor. Aos poucos, compreendi que criar relações de confiança em uma vida marcada por desconfianças e decepções me colocava a impossibilidade de ir embora. Para Veena Das, o compromisso ético com as pessoas com quem habitamos a vida é imprescindível, não só para que possamos descer ao ordinário, mas, principalmente, para oferecermos um lar à dor do outro.

³⁴ Ver PIEROBON, Camila. O duplo fazer dos corpos: envelhecimento, adoecimento e cuidado na vida cotidiana de uma família, *Cadernos Pagu*, v. 64, e226401, 2022.

³⁵ DAS, Veena; LEONARD, Lori. Kinship, memory, and time in the lives of HIV/AIDS patients in a North American city. In: CARSTEN, Janet (Ed.). *Ghosts of memories: essays on remembrance and relatedness*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

³⁶ *Idem*. *Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 119.

³⁷ *Idem*. Ordinary Ethics. In: FASSIN, Didier (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 133-149, 2012, p. 134.

Irmãos, casas e mortes

Foi assim que começou toda a confusão. Cleber, sua esposa Rosana e seus dois filhos moravam com dona Carmem e seu marido, em uma casa na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Em 1999, o pai de Leonor e Cleber morreu. Para participar dos rituais de luto, Leonor viajou de São Paulo para o Rio de Janeiro. No velório, ela lidou com uma difícil situação: ver chorando, em volta do caixão, dona Carmem, sua irmã Laura e dona Moema, mulher com quem o pai de Leonor constituiu uma segunda família. Leonor me disse não entender como essas três mulheres poderiam chorar juntas por um homem que lhes havia feito tanto mal. No velório, ela marcou sua posição ao se recusar a cumprimentar a *segunda mulher* de seu pai e os filhos do casal que ela classificava como *deles*. Findo o velório, dona Carmem e seus filhos foram para a casa da família. A “casa” era formada por uma casa central e duas casinhas ao fundo. Leonor decidiu não voltar para São Paulo e ficou em uma dessas pequenas casas. Passados os primeiros meses, os filhos de Leonor foram viver com ela.

No entanto, Cleber tinha outros planos para as casinhas ao fundo. Para ele, as casas lhe pertenciam! Cleber passou a cobrar aluguel de Leonor, mas ela não aceitou essa imposição do irmão. No raciocínio de Leonor, as casas eram a *herança* deixada pelo pai. Como esse pai tinha quatro filhos com dona Carmem, era óbvio para ela que as casas pertenciam a todos os filhos do casal. Assim, se Cleber morava em uma das casas, ela entendia que também poderia morar ali. Se os filhos de Cleber moravam sem pagar aluguel, os filhos de Leonor também poderiam morar sem pagar aluguel. No interior desse conflito pela casa, Glauber, o filho mais velho de Leonor, começou a enfrentar os mandos e as ameaças do tio para defender a mãe, afrontando a ordem hierárquica familiar. Esses enfrentamentos se somavam às fofocas espalhadas na vizinhança, aos xingamentos, aos tapas e bofetões e às ameaças entre irmãos, primos e tios que, com o passar do tempo, adquiriam contornos mais violentos. Cleber conhecia pessoas perigosas no bairro, e os vizinhos alertavam Leonor a tomar cuidado com os filhos. Após ser ameaçado por *um policial conhecido por gostar de matar menor*, Vitor, o filho mais novo de Leonor, achou prudente voltar a viver com o pai em São Paulo. Mas houve uma última briga. Nela, Cleber *bateu* em Leonor *até quase a morte*. Leonor fez um boletim de ocorrência contra o irmão e deixou a casa. Ela e seus filhos

receberam ajuda de uma amiga da Igreja Batista e passaram a *viver de favor* na casa dessa amiga.

Havia outro complicador. Quando Leonor foi para o Rio de Janeiro com os filhos, eles precisavam conseguir algum dinheiro. Sem conhecer a cidade, Glauber seguiu os passos dos tios e começou a vender, na praia de Ipanema, os salgados e sanduíches que Leonor preparava em sua casa, na Zona Oeste. Conforme o tempo passava, a disputa pelo território de trabalho aprofundava os conflitos familiares. Certo dia, Glauber saiu cedo para trabalhar, mas quem chegou à noite, na casa de Leonor, foi sua cunhada Rosana. Assim que a viu, Leonor *sentiu* que algo *ruim* havia acontecido com seu filho. Leonor me contou que começou imediatamente a chorar e a gritar com Rosana dizendo: “o que vocês fizeram com meu filho?”. O pressentimento de Leonor atribuía à cunhada e ao irmão a responsabilidade pela queda de Glauber das pedras do Arpoador em direção ao mar. Ao me narrar a morte do filho no momento em que começávamos uma relação de confiança, Leonor utilizava a palavra “cair”, mas ela sempre deixava no ar a possibilidade de ele ter sido empurrado por sua cunhada ou por seu irmão.

Glauber desapareceu no mar. Seu corpo em decomposição foi encontrado na praia da cidade vizinha, Niterói, vinte dias depois, e foi reconhecido pela mãe. Como Leonor poderia habitar o mesmo local depois da morte de Glauber? Como conviver com os parentes que Leonor mantinha como suspeitos de matar seu filho mais velho? Estamos diante de uma conflituosa “relação entre irmãos reconhecidos como coerdeiros”.³⁸ Como afirma Lambek, a relação entre irmãos é central para compreendermos o

³⁸ Por questões de espaço, não tenho como elaborar o diálogo entre Leonor e Asha, mas deixo a indicação do paralelo possível a ser feito com a descrição de Veena Das sobre as relações de família e herança em que Asha se insere. Ao se mudar da casa dos pais para a casa do irmão e sua família, Asha tinha pavor de se transformar em um fardo para a família do irmão: “mas uma irmã carente e desamparada que foi obrigada a deixar seu lar afim de encontrar o seu lar na casa do irmão torna-se objeto de desconfiança, especialmente por parte da esposa do irmão que suspeita que ela possa usar sua posição de filha amada para usurpar uma parte do patrimônio do irmão”. DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 103. Ao compararmos Asha e Leonor, vemos concepções sobre a herança material e familiar da casa e o lugar da cunhada nesta trama de forma ao mesmo tempo próxima e distinta, que pretendo desenvolver em outro momento.

parentesco.³⁹ Aqui, os conflitos entre irmãos se embebem na sombra de duas mortes e da herança de uma casa. As brigas pela herança da casa se inscrevem no *continuum* de traições familiares e dão os contornos para que Leonor suspeite de que seu irmão e cunhada mataram seu filho. “Casa” é um elemento central na vida social e nas configurações do parentesco.⁴⁰ A batalha pela casa e a rivalidade entre irmãos instaurou uma tensão mortífera entre os que se consideravam os herdeiros legítimos do pai morto.

Os venenos da morte prematura

*O que é necessário para que a vida seja renovada
quando a experiência corrói a possibilidade do comum?*

Veena Das

Dia após dia, fui me fazendo presente nas pequenas rotinas e ritmos do cotidiano de Leonor. Durante anos, eu visitei sua casa com regularidade e falava com ela quase que diariamente, pelo telefone. Estive com ela em aniversários, restaurantes e visitei as casas de suas amigas, filhos e também “a casa” onde viviam Cleber e sua família. Eu acompanhei Leonor nas vezes em que ela ou sua mãe foram internadas em hospitais ou foram consultar profissionais de saúde. Estive em assembleias na ocupação onde ela vivia e participei com ela de reuniões em diferentes órgãos públicos para reivindicar soluções para os problemas da moradia.

³⁹ LAMBEK, Michel. Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and Ancient Israel, *American Ethnologist*, v. 38, n. 1, pp. 2-16, 2011.

⁴⁰ CARSTEN, Janet. House-lives as ethnography/biography, *Social Anthropology*, v. 26, pp. 103-116, 2018. No belo texto de Eugenia Motta, a autora faz uma reflexão sobre como a morte do filho de Maria, sua interlocutora de muitos anos, transformou as percepções da mãe sobre a casa, configurando os significados de casa boa e a casa ruim. Em seu trabalho de descrição e acompanhamento da dor de Maria, Motta nos mostra também sua delicada implicação no cotidiano de Maria para assegurar uma “morte boa” àquela que, com o passar dos anos, tornou-se sua amiga. No processo de descrição, nos mostra como Maria remete a doença incurável presente em seu corpo à morte de seu filho. MOTTA, Eugênia. Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano, *Etnográfica*, v. 24, n. 3, pp. 775-795, 2020.

Aberta ao exercício de “paciência crítica” proposto por Veena Das, eu voltei minha atenção para os momentos em que a morte de seu filho mais velho surgia na vida diária. Esperar e ouvir os fragmentos dessa experiência nos momentos em que Leonor a evocava e da forma como ela escolhia me narrar – em vez de fazer a pergunta direta “o que aconteceu?” e me contentar com uma única resposta – fez com que essa morte habitasse nossa relação, tecendo os laços de confiança. Aos poucos, fui deixando de ser a militante, universitária, de classe média e – por que não? – laica, e passava a ser a amiga e confidente de Leonor. Como amiga, as experiências religiosas e espirituais surgiam, e a morte do filho adquiria outros contornos. Nesse movimento, compreendi que as histórias de ressentimentos, dores e sofrimentos têm estéticas próprias quando compartilhadas. Com a decisão de ficar, de não ir embora da vida de Leonor, fui acolhendo suas histórias e absorvendo a profundidade de sua dor. Foram várias as vezes em que Leonor me narrou a morte do filho. Em uma das vezes em que visitei sua casa, cerca de dois anos após a narrativa anterior, Leonor me narrou a morte de Glauber de forma bastante diferente das que apresentei acima. É essa renarração da morte do filho o que apresento agora.

Leonor me disse que, após garantir o enterro de Glauber, entrou “em um estado de depressão profunda, eu fiquei um ano em depressão, não conseguia agir, nem fazer nada”. Quando conseguiu se levantar da cama, a primeira ação de Leonor foi se mudar do bairro em que vivia para a ocupação popular onde a conheci. “Quando um filho morre, seus projetos de vida têm que ser reformulados”.⁴¹ Embora a morte do filho desmoronasse o presente, a morte não poderia colapsar o futuro. Foi preciso “absorver os resíduos, os venenos das mortes prematuras de uma forma que [pudesse] proteger as gerações futuras”.⁴² A esperança de um futuro possível é central para tonar a vida habitável. Tecer um cotidiano habitável para si e para os outros forjou uma ética, não como vocabulário estéril ou abstrato, mas como prática concreta embebida por essa morte.

A morte prematura do filho fez com que Leonor recriasse as relações com os vivos, mas também com os mortos, espíritos e entidades religiosas.

⁴¹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 110, 2020b.

⁴² *Ibidem*, p. 79.

Crete, frequentadora da Igreja Batista, Leonor foi vendo seus filhos vivos entrarem em *caminhos errados e correrem perigo*. Para proteger Silvio, Vitor e sua única filha mulher, Layla, Leonor deixou de frequentar a Igreja Batista e passou a visitar os terreiros de umbanda e candomblé. As entidades Maria Mulamba e Cigana, que, em outros momentos da vida de Leonor, haviam-na protegido, voltavam a visitar sua casa e a trabalhar na proteção de seus filhos.⁴³ Na busca pela proteção, Leonor entendeu que Glauber morreu devido à sua *cegueira* frente aos *trabalhos espirituais* que estavam sendo feitos contra ela, passando a se responsabilizar também por essa morte. Convido os leitores a entrarmos em uma questão cara à Veena Das: “como a morte ruim é representada?”.⁴⁴

Em um dos terreiros de umbanda que Leonor visitou para *desfazer os trabalhos espirituais* direcionados a ela, a entidade Exu Caveira lhe disse que *alguém* lhe ofereceu um banquete para que ele *levasse* o filho dela. Sem se conformar com o que acabara de ouvir, Leonor queria saber quem especificamente tinha feito os trabalhos para matar Glauber. Exu Caveira respondeu aos questionamentos de Leonor, afirmando que a traição havia sido de seu irmão. Contou-me Leonor que, a princípio, ela desconfiou da narrativa de Exu Caveira, o que não impediu que essa história habitasse seus pensamentos. Em uma nova ida ao terreiro, Leonor conversou com outra entidade, o Zé Pelintra, e este foi categórico em afirmar que Cleber havia oferecido um banquete para que Exu Caveira levasse Glauber. Mas Leonor não estava convencida e insistia em confirmar a veracidade dessas palavras. Por isso, ela consultou os búzios com uma mãe de santo, e estes lhe confirmaram o que Exu e Zé Pelintra lhe diziam.

Em um dado momento, Leonor quis voltar à casa onde viviam Cleber e dona Carmem para buscar os pertences que haviam ficado após a mudança repentina, mas também para vigiar o que acontecia. Layla a acompanhou. Para evitar qualquer conflito com Cleber, Leonor e Layla decidiram chegar às casinhas localizadas ao fundo pelo corredor lateral

⁴³ PIEROBON, Camila. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate*. Tese de doutorado, PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

⁴⁴ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 83.

externo. Para a surpresa de Leonor, seu irmão lavava roupas no quintal e cantava: “lêra, lêra, salve o Exu Caveira, salve a mosca varejeira”. Leonor me disse que, quando ouviu o irmão cantando para Exu, ela duvidou, achando que poderia ser *coisa da cabeça* dela. Mas, quando Layla respondeu ao questionamento da mãe, dizendo que também ouvia o tio cantar, Leonor entendeu que o responsável pela morte de seu filho era, realmente, seu irmão: “está confirmado!”.

Durante os anos em que frequentei a casa de Leonor, Cleber era uma figura presente, seja nas vezes em que ele visitava a mãe ou quando levava algum dinheiro para o sustento de dona Carmem, seja como espectro de alguém que deveria ajudar a cuidar da mãe, mas desaparece nas horas mais difíceis. Em uma das conversas, eu perguntei a Leonor se ela havia conversado com seu irmão sobre os trabalhos espirituais que levaram Glauber. Sua resposta foi: “não!”. Ela nunca conversou com Glauber ou com qualquer outro parente sobre isso. Para Leonor, essa conversa era desnecessária, não apenas porque os santos não a estariam enganando, mas porque as traições eram uma marca de sua família e estavam dentro do campo do possível. Seu pai manteve relações sexuais com sua irmã mais velha, que gerou uma criança; essa mesma irmã se relacionou com o marido de Leonor, quando ela estava grávida justamente de Glauber; Cleber agredia dona Carmem, e o filho havia apontado uma arma para a mãe. É nesse *continuum* de traições familiares e tantas outras que a morte de seu filho se insere. Há um contexto a ser compreendido que absorve e ultrapassa os conflitos pela herança da casa e faz com que Leonor acuse seu irmão de ter *mandado matar* seu filho. Embora a morte do filho como acusação não possa ser enunciada e compartilhada diretamente com a família, ela habita a relação de Leonor com a mãe, irmãos, sobrinhos e filhos e também a amizade que ela estabelece comigo.

Mas sei a diferença na estética do parentesco, nesse tipo de mundo entre confiar suas palavras ao cuidado dos outros concretos com os quais você compartilhou esse *tipo* de passado, esse *tipo* de risos, esses *tipos* de lágrimas, e liberá-los para um público que pode mutilar suas palavras ao tratar os temas como se eles fossem qualquer outro objeto no mundo.⁴⁵

⁴⁵ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, grifos da autora, 2018, p. 544.

Com essa passagem de Veena Das, gostaria de refletir sobre a importância de compreendermos as escolhas estéticas de Leonor ao me narrar a morte de seu filho em diferentes momentos de nossa relação de amizade. Depois de lermos as narrações sobre a morte prematura de Glauber, proponho que não as analisemos como diferentes versões de uma mesma história que, juntas, chegariam a uma coesa e verdadeira história final. Apoiada nos trabalhos de Das, penso que o labor da memória é um processo contínuo que se embebe na intimidade das relações. Confiar ao outro palavras que carregam dor depende de um processo gradual de confiança com esse outro com quem se acumulou risos e lágrimas. Ao percorrer suas memórias de infância para compreender como a Guerra da Coreia se infiltra no cotidiano e na intimidade da relação de família, Clara Han nos narra que não há uma história coerente que fixe e organize o sentido da experiência da guerra na família. Com a autora, entendo que as memórias são sempre “revividas, reformuladas em seu recontar, e em sua mudança de tom e de intensidade nos fluxos de nossas vidas”⁴⁶. Aqui entendo a importância do “trabalho do tempo” também como fazer etnográfico.

Morte boa e morte ruim: um lar para o filho morto

Michel Lambek afirma que a morte de alguém próximo a nós não é uma condição, mas um evento, não é simplesmente o fim de uma vida, mas uma ocorrência que marca a vida do outro.⁴⁷ Quando a morte acontece, ela permeia o curso da vida, deixando um antes e um depois, abrindo uma fenda nas relações sociais estabelecidas que serão mais ou menos recuperadas. O que acontece com os vivos após a experiência da morte? Como a morte repercute nas relações de família? Essas são questões que guiam o trabalho de Lambek em uma comunidade de falantes de Kibushy (malgaxe), na ilha de Mayotte, no Oceano Índico Ocidental. No texto, o

⁴⁶ HAN, Clara. *Seeing like a child: inheriting the Korean War*. New York: Fordham University Press, 2021, p. 61.

⁴⁷ LAMBEK, Michel. After death: event, narrative, feeling. In: ROBBEN, Antonius (Ed.). *A companion to anthropology of death*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 87-104, 2018, pp. 87-88.

autor faz uma discussão sobre parentesco ao comparar as narrativas informais dos familiares da pessoa morta com as narrativas encenadas em uma cerimônia funerária que ocorreu pouco tempo depois da morte. As reflexões de Lambek me possibilitaram pensar sobre o trabalho da memória e da renarração da morte do pai e do filho de Leonor. Se a morte é um evento que marca a vida do outro, importa, aqui, comparar como a morte e o luto pelo pai e pelo filho se inscrevem na vida de Leonor e nas relações que ela estabelece com os membros de sua família.

Veena Das afirma que os rituais públicos do luto servem para eximir os vivos da responsabilidade pela morte que ocorreu.⁴⁸ Ao buscar em minhas anotações as narrativas da morte do pai e do filho, noto que Leonor nunca compartilhou comigo os rituais de luto de Glauber. Em quase dez anos de relação, eu não sei quem estava no velório e como foi o enterro de seu filho. Eu nunca quis perguntar. A estética escolhida por Leonor para compartilhar comigo a morte de Glauber foi a da dor de procurá-lo por vinte dias e encontrar o corpo em decomposição, *com a cabeça cheia de camarões*. É diferente da forma como ela vive a morte do pai: a narração do velório continua a colocar tudo em seu lugar, o que inclui a dignidade de Leonor ao se recusar a cumprimentar a mulher com quem seu pai constituiu uma segunda família. Eu não sei em que circunstâncias o pai de Leonor morreu, não é necessário sabê-lo. As palavras de Leonor me dizem que a morte de seu pai se encerra com os rituais do luto, enquanto a morte do filho tem o caráter de inacabado. A morte do pai idoso é vivida como parte do curso da vida, enquanto a morte do filho jovem é vivida como ruptura, como a singularidade da vida que foi extinta de forma abrupta.

Em *Vida e palavras*, Veena Das reflete sobre as diferenças sociais da experiência de se viver uma boa morte ou uma morte ruim por meio do controle do lamento do luto de homens e mulheres. Em diálogo com as reflexões de Das, detenho-me, agora, nos sentidos da morte prematura do primogênito de Leonor. Penso que os sentidos da morte boa e ruim estão presentes nas narrações de Leonor sobre a perda de seu filho Glauber. A primeira vez que entrei em sua casa, a morte de Glauber foi lançada como um estilhaço que me imobilizou, um ataque e uma defesa direcionados a alguém que

⁴⁸ DAS, Veena. *Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 83.

ela desconhecia. No momento em que ela me narrou que Glauber “caiu” no mar, ela me mostrou essa morte como uma “morte boa”: pública, gritada, lamentada, chorada e compartilhada, mesmo com aqueles que ela acusa silenciosamente de serem os responsáveis pela morte de seu filho. Ao mesmo tempo, ela vive essa morte como uma “morte ruim”, embebida na certeza da traição familiar, entranhada em sua subjetividade, não compartilhada publicamente, mas presente nos silêncios e na intimidade das relações. Aqui, é a dimensão ritual e pública o que distingue a morte boa da morte ruim. E o que mantém a morte como ruim é a ausência de apoio dos parentes.⁴⁹ Morte pública e privada são formas distintas de agir sobre o mesmo evento. Mas a condição de Leonor é ainda mais delicada, ela habita a zona que existe entre essas duas mortes, e o trânsito entre elas não se faz de forma simples: “Quando a morte é vista como consequência da ação intencional dos outros, então, uma grande tensão se instala quanto à definição da situação que prevalecerá por meio do controle dos lamentos do luto.”⁵⁰

O exercício etnográfico a que me propus consiste em entender como a morte de Glauber habita o cotidiano de Leonor, como se inscreve no *continuum* das traições familiares e eleva essas traições ao nível do mortífero. Se a morte do filho tem o caráter de inacabado, o que faz com que essa morte permaneça nas texturas da vida? Parece-me que os deslizamentos entre a morte boa e a morte ruim, entre o acidente e a morte intencional, entre a dúvida e a certeza fazem com que essa morte esteja embebida na vida diária. Habitar a zona entre duas mortes garantiu a singularidade da vida de Glauber, ao mesmo tempo em que permitiu que Leonor reconstruísse os laços de parentesco. O silêncio de Leonor e o manejo de suas palavras mantêm e corroem as relações de família. A dúvida e o controle dos lamentos do luto fazem com que a morte de Glauber não se encerre e continue agindo no presente. Assim, habitar a zona entre duas mortes garantiu a reconstrução da vida, assegurou a passagem do filho e manteve o evento vivo no cotidiano. Viver no incessante deslizamento entre a morte boa e ruim tornou possível a reabilitação do mundo de Leonor, mesmo que a tecitura se faça com fios corroídos.

⁴⁹ DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b, p. 83.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 84.

A morte do primogênito colapsou a vida de Leonor como ela a concebia até o momento, tornando o presente insuportável e impossível de nele seguir. Leonor não conseguiu voltar a habitar o mesmo espaço. Ela saiu de sua casa, do bairro onde morava, para a ocupação onde a conheci. Ela também não conseguiu voltar a habitar a si mesma. Foi preciso um processo conversão religiosa que reconstruiu as relações com vivos e mortos. Mais do que a díade mãe-filho, a morte do filho de Leonor tem implicações que remetem às gerações passadas e presentes de sua família, mas também a espíritos e entidades religiosas. São múltiplos os outros que constituem essa experiência. E esses tantos outros habitam o presente de Leonor. Há um delicado trabalho de recriação de si, um balanço fino entre agência e paciência no registo da reconstrução. A morte do filho de Leonor define a qualidade afetiva do tempo presente. O trabalho incessante de domesticação, silenciamento e renarração faz com que a morte habite o cotidiano de Leonor. Entendo o narrar e renarrar não como repetição de uma mesma história, mas como forma de recontar sua vida para poder reconstruí-la mais uma vez. A experiência de Leonor nos mostra como a morte do outro pode ser absolutamente nossa.⁵¹

A vida como um todo: considerações finais

Peço ao leitor que retorne comigo ao momento crítico que abre o texto. Leonor voltou ao hospital logo pela manhã para substituir Cleber e ficar com dona Carmem. Ao encontrar a irmã, Cleber lhe disse que não achava necessário que alguém permanecesse com a mãe no período noturno. Leonor perguntou a ele se dona Carmem havia se descoberto durante a noite. A resposta foi sim. Ela argumentou, dizendo que, se a mãe estava com pneumonia, se a sala do hospital era gelada, se ela se descobria à noite e não havia enfermeiros o suficiente para todos, era óbvio que dona Carmem precisaria de alguém que cuidasse dela. Diante da resposta da irmã, Cleber enunciou que ele não voltaria ao hospital. Do hospital, eu recebi uma nova ligação de Leonor e prontamente me ofereci

⁵¹ DAS, Veena. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015b.

para substituí-la no período da tarde, cuidando de dona Carmem, para que ela pudesse descansar. Outras de suas amigas também ofereceram a mesma ajuda. Foi assim que Leonor administrou mais dois dias na enfermaria até que sua mãe fosse transferida para um quarto com cadeira. Nesse quarto, Leonor poderia levar um colchão, o que ela fez. Embora as condições fossem longe das ideais, ao menos ela poderia se deitar.⁵²

São muitas das histórias de sofrimentos, dores e ressentimento que fazem as texturas das relações de Leonor, mas que, na superfície, são marcadas pela civilidade, pela aderência aos ritmos e rotinas da vida diária.⁵³ Embora Leonor tenha perguntado aos irmãos ou filhos se eles têm humanidade, ela não afirmou para nenhum deles que eles não têm. Ao contrário, ela encarnou a humanidade, ao reunir todas as suas forças para enfrentar a situação, cuidar da mãe e não restaurar o conflito entre parentes que a machuca e a desgasta. Instaurar um conflito aberto com os familiares faz ecoar as memórias das relações que apresentei acima e muitas outras. É nesse sentido que as palavras de Leonor carregam “a vida como um todo”. São múltiplas as temporalidades que compõem o momento presente. E neste estão embebidas as mais diversas traições familiares em que a morte de seu filho Glauber se insere e é a experiência mais dolorosa. Não é à toa que a estética usada por Leonor para expressar sua dor é a da *bomba* que *explode* e *detona*, não para fazer um espetáculo para o exterior, mas, sim *por dentro*, de forma silenciosa e, muitas vezes, solitária. Há uma ética nas escolhas das palavras, dos gestos e do que fica em silêncio, que nos mostra a força do refazimento da vida de Leonor, mas também da dureza do lugar que as mulheres ocupam nas relações de família.

Quais as volatilidades, as dúvidas e as incertezas que ficam logo abaixo da superfície do hábito? “Se a vida cotidiana não pode se mostrar

⁵² PIEROBON, Camila. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate*. Tese de doutorado, PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

⁵³ DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four lectures on ethics: anthropological perspectives*. Chicago: HAU Books, pp. 53-125, 2015b.

diretamente, como podemos enfrentá-la?”.⁵⁴ Ao longo de seus trabalhos, Veena Das vem refletindo sobre o que é o cotidiano e o que significa capturá-lo. Na perspectiva de Das, o cotidiano não é uma mera repetição de hábitos automatizados. A vida cotidiana é elusiva, vaga, imprecisa e difícil de se conceitualizar. A etnografia, assim, consiste em capturar os momentos que nos permitem ver a força que a vida diária carrega. Nada é em termos abstratos! Como Veena Das afirma, a noção de ordinário é difícil porque muitas narrativas focam no que perturba a vida e nos grandes conflitos que as rodeiam.⁵⁵ A questão aqui é que esses grandes acontecimentos estão presentes no mais ordinário dos objetos e eventos. Olhar para os momentos aparentemente simples da vida diária, mas que, logo abaixo da superfície, carregam eventos devastadores, mostra-nos a força dos pequenos acontecimentos e como minúsculos gestos podem conter a vida como um todo.

Mas, se a vida diária tem a textura da incerteza que influencia não apenas nossa relação com o mundo, mas também como autoconhecimento, como a antropologia cria seus conceitos e como nosso modo de viver com os outros afeta a maneira como tornamos nosso trabalho de campo conhecível?⁵⁶

Trago essa questão de Veena Das não para que eu possa resolvê-la, pois isso me é impossível, mas para refletirmos sobre as escolhas éticas e estéticas das pessoas para tornarem suas vidas conhecidas. E, também, para as éticas e estéticas que escolhemos ao apresentar essas dores a um público mais amplo. Minha tentativa foi escolher palavras que impossibilitem que esse público, que significa você, que está lendo este texto, mute as palavras de Leonor e as trate como qualquer outro objeto no mundo. Tentei estabelecer uma comunicação entre Leonor e Veena Das, entre mim e você, leitor, de forma a compartilhar experiências que ouvi e li, não apenas para relatar e descrever, mas para que possamos

⁵⁴ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 538.

⁵⁵ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: doing anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020a.

⁵⁶ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 547.

efetivamente aprender e sentir com as pessoas e suas dores. O que quis fazer neste texto foi localizar os significados de um evento em termos de sua inscrição no cotidiano e as condições de amizade sob as quais foi possível falar, ouvir e escrever.

Fecho minhas reflexões com uma conversa que tive por telefone com Leonor, no momento em que encerrava a escrita deste texto, em abril de 2021. Leonor estava trocando de apartamento e não conseguia se desfazer de alguns sacos cheios de retalhos. Na conversa, sugeri que ela aproveitasse o momento da mudança e jogasse fora tudo que ela não usava havia mais de um ano. Leonor me respondeu que não conseguia. Ela me disse que, depois que Glauber morreu, ela se tornou uma *acumuladora*, não de objetos como geladeiras ou panelas, mas de sacos e mais sacos de retalhos que nunca terão uso. Ela também me narrou que luta, mas não consegue se desfazer dos milhares de panos recortados e que esses insignificantes pedaços de pano remetem a seu filho Glauber. Foi a primeira vez que ouvi essa narrativa em quase dez anos de relação.

Espero, com as palavras escolhidas para este texto, ter chegado a uma certa “imagem do que é pensar sobre as texturas da vida e as desordens do parentesco e da intimidade”.⁵⁷ O que torna a vida difícil de suportar não é o evento vivido exatamente no momento em que ela ocorre, mas as relações passadas que ele evoca. O presente fica muito mais complicado quando compreendemos que forças passadas que estão atuando nele. Termino o texto com Veena Das, quando ela afirma: “encontrar uma cura para estar no mundo não é o problema, talvez, suportar esta condição seja”.⁵⁸

Referências Bibliográficas

BIEHL, João. *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press, 2005.

⁵⁷ DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537-549, 2018, p. 547.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 548.

BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares, *Mana*, v. 20, n. 3, pp. 431-460, 2014.

BIRMAN, Patrícia; PIEROBON, Camila. Viver sem guerra? Poderes locais e relações de gênero no cotidiano popular, *Revista De Antropologia*, v. 64, n. 2, e186647, 2021.

BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. O preço do invisível: As mulheres na pandemia, *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social (Sessão: Reflexões na Pandemia)*, pp. 1-13, 2020.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco, *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 2, pp. 103-118, 2014.

CARSTEN, Janet. House-lives as ethnography/biography, *Social Anthropology*, v. 26, pp. 103-116, 2018.

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

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, pp. 537–549, 2018.

DAS, Veena. Ordinary Ethics. In: FASSIN, Didier (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 133-149, 2012.

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

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

DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four lectures on ethics: anthropological perspectives*. Chicago: HAU Books, pp. 53-125, 2015b.

DAS, Veena; LEONARD, Lori. Kinship, memory, and time in the lives of HIV/AIDS patients in a North American city. In: CARSTEN, Janet (Ed.). *Ghosts of memories: essays on remembrance and relatedness*, Malden: Blackwell Publishing, 2007.

DAS, Veena; PATHAL, Dev. *Conversation with Veena Das: ordinary and beyond*, 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SpgzgJdSHeE>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

FERNANDES, Adriana. *Escuta ocupação: uma etnografia*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

FERNANDES, Camila. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Tese de doutorado, Programa PPGAS/Museu Nacional, 2017.

FERREIRA, Mariana. *Ensaio da Compaixão: sofrimento, engajamento e cuidado nas margens da cidade*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2015.

FONSECA, Claudia; FIETZ, Helena. Collectives of care in the relations surrounding people with “head troubles”: family community and gender in a working-class neighbourhood of southern Brazil, *Sociologia & Antropologia*, v. 8, n. 1, pp. 223-243, 2018.

HAN, Clara. Echoes of a death: violence, endurance, and the experiences of loss. In: DAS, Veena; HAN, Clara. *Living and dying in the contemporary world: a compendium*. Oakland: University of California Press, pp. 493-509, 2015a.

HAN, Clara. *Life in debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley: University of California Press, 2012.

HAN, Clara. On Feelings and Finiteness in Everyday Life. In: CHATTERJI, Roma (Ed.), *Wording the world: Veena Das and scenes of inheritance*, New York: Fordham University Press, pp. 191-210, 2015b.

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

KLEINMAN, Arthur. Care: in search of a health agenda, *The Lancet*, v. 386, pp. 240-241, 2015.

LAMBEK, Michel. After death: event, narrative, feeling. In: ROBBEN, Antonius (Ed.). *A companion to anthropology of death*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 87-104, 2018.

LAMBEK, Michel. Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and Ancient Israel, *American Ethnologist*, v. 38, n. 1, pp. 2-16, 2011.

LAUGIER, Sandra. The ethics of care as a politics of the ordinary, *New Literary History*, v. 46, p. 217-240, 2015.

MOTTA, Eugênia. Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano, *Etnográfica*, v. 24, n. 3, pp. 775-795, 2020.

PIEROBON, Camila. Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação, *Mana*, v. 27, n. 2, e272203, 2021.

PIEROBON, Camila. O duplo fazer dos corpos: envelhecimento, adoecimento e cuidado na vida cotidiana de uma família, *Cadernos Pagu*, v. 64, e226401, 2022.

PIEROBON, Camila. Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate. Tese de doutorado, PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

WOODWARD, Kethleen. A public secret: assisted living, caregivers, globalization, *International Journal of Ageing and Later Life*, v. 7, n. 2, pp. 17-51, 2012.

“Na sua escrita eu sou existida”: Lendo a História da Antropologia via *Textures of the ordinary*¹

Bhrigupati Singh²

Resumo: Neste ensaio, tento sugerir uma forma não teleológica de ler a história da antropologia, situando o livro de Veena Das *Textures of the Ordinary*, de 2020, em relação a suas obras anteriores, começando por *Structure and cognition: aspects of Hindu caste and ritual*, de 1977. Em vez de um movimento teleológico do estruturalismo ao “pós-estruturalismo” ou a um trabalho “autorreflexivo”, aponto para a continuidade e transfiguração dos conceitos de estrutura e evento nos diferentes livros de Das, como forma de também imaginar movimentos no interior da teoria social mais ampla, sem que cada sucessivo “paradigma” tenha que negar dialeticamente seu antecessor. Pergunto, ainda, o que significa envelhecer ou

¹ Publicado pela primeira vez, no original 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, 2021, pp. 1079-1088. Traduzido ao português por Ana Paula Rodgers.

² Professor Associado de Sociologia e Antropologia na Universidade de Ashoka, Sonipat, Haryana, Índia; Professor Visitante Associado de Psiquiatria no Carney Institute, na Brown University (EUA). Email: bhrigupati.singh@ashoka.edu.in, OrcID: <<https://orcid.org/0000-0002-8877-3563>>. Seu primeiro livro, *Poverty and the Quest for Life: Spiritual and Material Striving in Rural India* (University of Chicago Press, 2015) foi premiado pelo American Institute of Indian Studies and the American Academy of Religion. Ele é coeditor de *The Ground Between: Anthropological Engagements with Philosophy* (Duke University Press, 2014) e da série *Thinking from Elsewhere* (Fordham University Press). Atualmente, trabalha em um projeto sobre saúde e doença mental na Índia, com pesquisa de campo baseada no Departamento de Psiquiatria do All India Institute of Medical Sciences (AIIMS Delhi), com artigos recentes desse projeto publicados em *Medical Anthropology Quarterly* e *Philosophy, Psychiatry, Psychology*.

“amadurecer” no interior de um corpo de trabalho acadêmico, e como podemos considerar que um autor está envelhecendo e rejuvenescendo ao mesmo tempo, se considerarmos que envelhecer no pensamento não é necessariamente apenas uma questão de cronologia ou teleologia.

Palavras-chave: História da antropologia; Veena Das; Tragédia e comédia; Cavell; Estrutura e evento.

“IN YOUR WRITING I AM EXISTED”: READING THE HISTORY OF ANTHROPOLOGY VIA *TEXTURES OF THE ORDINARY*

Abstract: In this essay I try to suggest a non-teleological way of reading the history of anthropology, by placing Veena Das’s *Textures of the Ordinary* (2020) in relation to her previous books, beginning with *Structure and cognition: aspects of Hindu caste and ritual* (1977). Rather than a teleological movement from structuralism to “post-structuralism” or “self-reflexive” work, I point to the continuation and transfiguration of the concepts of structure and event across Das’s different books, as a way of also imagining movements within social theory more broadly, without each successive “paradigm” having to dialectically negate its predecessor. Further, I ask what it means to age or to “mature” within a body of scholarly work, and how we might take an author to be growing simultaneously older and younger, if we take aging in thought not necessarily to be solely a question of chronology or teleology.

Keywords: History of anthropology; Veena Das; Tragedy and comedy; Cavell; Structure and event.

Ao pensar sobre o sentido de *lar* que se pode encontrar no trabalho dos outros, sou muito grato por essa oportunidade³ de discutir *Textures*

³ Este ensaio foi inicialmente apresentado como parte de um painel em torno do livro *Textures of the Ordinary* organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Roma La Sapienza. Sou grato a Piergiorgio Donatelli e Sandra Laugier por organizarem este fórum e por vários anos de conversa e inspiração, tanto mais necessários nesses anos de pandemia. Sou grato a Leticia Ferreira e Adriana Vianna por me convidarem a compartilhar esses pensamentos como parte do Número Especial de *Sociologia & Antropologia* honrando o trabalho de Veena Das

*of the Ordinary*⁴, que recebo com grande senso de familiaridade, mas também de emocionante distanciamento. Para sinalizar esse sentimento misto de familiaridade e distanciamento, faço uma pausa na dedicatória com a qual o livro começa: "Para Stanley Cavell. Em sua escrita, eu sou existida". Que formulação estranhamente cativante e incomum: *Eu sou existida*. O que isso quer dizer? Não poderia ter formulado "em sua escrita eu sou nascida", uma vez que cada um de nós tem, em geral, múltiplas fontes de nascimento e autoctonia. E, ainda, "eu sou existida" sinaliza não apenas o nascimento, mas também o amadurecimento e a educação continuada, ou, para colocá-lo de modo mais urgente, uma luta contra a não vida. Então, a dedicatória poderia ser "em seus escritos eu encontrei fôlego e amadurecimento".

Talvez eu pudesse dizer algo semelhante a Veena? Mesmo assim, isso é parte da atração que ela exerce como professora, com suas transações não unidirecionais entre gerações. Parte do meu entusiasmo ao ler pela primeira vez o *Texturas* deriva do fato de ver minhas próprias palavras e conceitos aparecerem tão recorrentemente nesse livro. Mas isso soa um pouco narcisista, então deixe-me colocar a questão de como o pensamento se move de um para o outro e depois adiante, mais impessoalmente.

No prefácio ao *Textures*, Veena descreve o processo de composição desse livro, construído a partir de ensaios que apareceram ao longo das duas últimas décadas, exprimindo "um processo de me permitir ser educada, por assim dizer, em público".⁵ Isso soa promissor, mas façamos mais uma pergunta. Em que estado estávamos antes dessa educação e onde nos encontramos depois dela? Eu coloco essa pergunta ao lado da primeira linha do famoso ensaio de Kant, "O que é o Iluminismo? Iluminismo é a libertação do homem da sua imaturidade autoimposta".⁶ *Unmundigkeit*, a palavra usada por Kant para descrever o estado de imaturidade do

⁴ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. xi.

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

⁶ KANT, Immanuel. *Towards perpetual peace and other writings on politics, peace and history*. Transcription David Colclasure. New Haven: Yale University Press, 2006, p. 16.

qual o ser humano busca ou deve buscar se livrar, traduz-se tanto como “tutelagem” quanto como “minoría”. Existem outras ideias de educação continuada a que possamos chegar, em vez de uma passagem linear para a idade adulta?

Encontremos ou não nosso Wittgenstein ou nosso Walden, cedo ou tarde na vida, o fato é que, entre as principais lições de *Textures*, está aquela de uma educação continuada, ou seja, estar aberto à possibilidade de ser ensinado, mesmo na idade adulta, e que a tutela não é apenas recepção. É também uma arte de se reescrever, ainda que retendo traços, ou mais que apenas traços, de nossos eus anteriores. Ou, por outras palavras, mesmo com os ensaios que li e ensinei por tanto tempo em prévias encarnações, como “Wittgenstein e a Antropologia”, primeiro publicado na *Annual Review of Anthropology*, em 1998, e que é, como aponta Veena, a *bija sutra*, ou semente desse livro, mesmo com esses ensaios previamente familiares, as reescritas e adições específicas são tão ou mais surpreendentes do que seus ensaios inéditos.

Discorrerei mais sobre o significado dessas reescritas adiante, mas deixe-me primeiro sugerir um pensamento norteador sobre essa questão da educação dos adultos, no dizer de Cavell. A proposição kantiana nos convida a amadurecer. Em contraste, podemos dizer que envelhecer bem talvez seja amadurecer e rejuvenescer ao mesmo tempo. Por estranho que possa parecer, ofereço isso como minha proposta básica para meus comentários hoje. Quando leio *Textures*, a autora me parece ser, ao mesmo tempo, mais velha e mais jovem do que seus livros precedentes. Então, deixe-me dizer mais sobre cada ponta desse movimento, ficando mais velho e mais jovem, começando com o primeiro arco. Esses movimentos não são inteiramente distintos, mas, por motivos de clareza, eu proponho duas maneiras de entender esse movimento bipolar: primeiro, em relação a conceitos; segundo, em relação a humores ou à gama de humores e sentimentos que um pensador pode acolher.

Em termos de conceitos, como *Textures* se relaciona com os livros anteriores de Veena? Mais imediatamente, como o conceito de texturas do ordinário se relaciona ou difere da ideia de uma descida ao ordinário? Uma resposta possível seria ler esses livros em ordem crescente de imanência, com as texturas inteiramente liberadas de qualquer estrutura transcendente, evento ou nação. Mas isso é ainda teleológico demais para

o meu gosto, então, em vez de *Vida e palavras* ou *Affliction*, começamos mais cedo, com o primeiro livro de Veena: *Structure and cognition: aspects of Hindu caste and ritual*, publicado em 1977. Devo dizer que as ideias que proponho hoje derivam de duas ocasiões anteriores, quando fui convidado a comentar formalmente o trabalho de Veena. A primeira ocasião foi quando, em uma inversão da ordem habitual de transações entre gerações, Veena me convidou a escrever o prefácio para a nova edição de *Critical Events*.⁷ Uma ocasião anterior foi um ensaio que escrevi, intitulado "Conceptual Vita",⁸ para uma edição comemorativa, cujo subtítulo foi formulado de uma forma reconhecidamente Cavell-Wittgensteiniana, como "cenar de herança" em relação ao trabalho de Veena.

Meu ponto de entrada nessa questão da herança foi perguntar como se pode narrar uma vida acadêmica através dos textos. Em "Conceptual Vita", eu analisei três livros, escritos ao longo de três décadas diferentes: *Structure and Cognition* (1977), *Critical Events* (1995) e *Vida e palavras* (2007).⁹ Em uma primeira leitura, o movimento ao longo desses três livros pareceu exprimir um telos reconhecível através do qual a história da antropologia é frequentemente narrada. Por exemplo, *Structure and Cognition* é escrito à luz de "os escritos clássicos de Lévi-Strauss".¹⁰ Ele analisa um conjunto de Puranas em sânscrito para entender a ordem social hindu através da "extração de princípios subjacentes à ordem conceitual pretendida por esses mitos".¹¹ Em um contraste aparentemente acentuado, está o livro dos eventos de meados de 1990, *Critical Events*, que trata de certos eventos históricos dignos de nota – as consequências do desastre

⁷ DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1998 [1995].

⁸ SINGH, Bhargupati. "Conceptual Vita" In: CHATTERJI, Roma (ed.). *Wording the World: Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press: 2015a.

⁹ DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1995 [1977]; *Idem, Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007 [a autora sugere a tradução brasileira: *Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020].

¹⁰ DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1995 [1977], p. 4.

¹¹ *Ibidem*.

industrial em Bhopal, a militância Sikh e o sati (ou morte por imolação) de Roop Kanvar. Como argumenta a autora, o objetivo analítico de *Critical Events* é o de engajar “emoções vivas”, tais como dor, em vez de “sistemas de pensamento abstratos”.¹² Nesse sentido, podemos afirmar que *Vida e palavras* (publicado em 2007) intensifica esse impulso ainda mais, com as vozes de certas interlocutoras assustadoramente gravadas, tais como Asha e Manjit, com quem aprendemos maneiras de habitar a cisão entre a Índia e o Paquistão, em 1947, e a violência de 1984 contra os Sikhs.

Em termos de uma educação continuada, se é para ser recebida como contínua, podemos perguntar: é possível uma conversa entre essas gerações e regenerações no escopo de um eu (ou eus) antropológico, caso esses movimentos não sejam lidos como totalmente auto negativos, quer dizer, movimentos a partir dos quais uma próxima geração e um próximo eu deve dialeticamente negar o seu predecessor, como com a história familiar que nos foi contada, agora felizmente menos amplamente narrada, de um movimento teleológico que leva do estruturalismo ao assim chamado “pós-estruturalismo”, o que quer que isso signifique, ou ainda pior, uma descrição do pensamento antropológico como passando de um passado supostamente pré-reflexivo para um presente mais autorreflexivo e “interpretativamente” guiado? Há outras formas de entender maturidade?

Em vez de ler os três primeiros livros de Veena em oposição um ao outro, em “Conceptual Vita” eu sugiro que os conceitos gêmeos de estrutura e evento ajudam a criar um mapa diferente, não teleológico de continuidades, transfigurações e diferenças. *Structure and Cognition*, por exemplo, argumenta contra os dois princípios organizadores mais conhecidos do hinduísmo e de estudos sul-asiáticos à época: a oposição de Louis Dumont de puro e impuro e a distinção de M. N. Sriniva de hinduísmo sanscrítico *versus* hinduísmo de baixa casta. No lugar disso, Veena oferece diferentes coordenadas oposicionais, de ritual e mito como navegando uma zona entre vida e morte, com formas de liminaridade que potencialmente ameaçam e renovam a ordem social e cósmica.¹³ Se

¹² DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1998 [1995], p. 8.

¹³ DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1995 [1977].

tomarmos essas coordenadas estruturais como virtuais, em um sentido bergsoniano, então poderemos ver essas virtualidades reaparecerem um ou dois livros depois. Por exemplo, a habitação da zona entre vida e morte é uma questão central de *Vida e palavras*, como acontece com Shanti, que tragicamente tira sua própria vida, incapaz de viver com a perda de seu marido e filhos, mortos nas rebeliões de 1984. Algum tempo antes de seu suicídio, "Shanti muitas vezes se levantava no meio da noite e vagava até o parque em frente à casa deles, onde ela recolhia galhos e os transformava em pequenas pilhas, que ela começava a queimar. Ela não podia explicar o que estava fazendo, mas alguns vizinhos acreditavam que ela estava tentando cremar os corpos dos mortos".¹⁴

De modo ressonante, enquanto os eventos de *Critical Events* são alguns dos mais dignos de nota da década precedente (como afirma o subtítulo, o livro é: *Uma perspectiva antropológica sobre a Índia contemporânea*), a ideia de contemporâneo não é diretamente "histórica" ou tempestiva. Antes, os variados eventos do livro, como a tragédia de Bhopal Gas, Sati, a militância sikh e questões de "fundação" da violência nacional, são entendidos através de uma transfiguração dos conceitos de morte sacrificial e teodiceia, ou de como se entende a distribuição do sofrimento. Com isso, não pretendo apontar uma continuidade ininterrupta entre os livros, já que as transfigurações são importantes. Por exemplo, podemos ver uma mudança significativa no conceito de evento, à medida que nos afastamos de *Critical Events* com sua concepção de evento, como "momentos em que novos modos de ação surgiram".¹⁵

Em contraste, *Vida e palavras* estabelece uma concepção significativamente revisada de evento, a ser lembrada por muitos de nós, com questões do tipo: quando um evento é suposto começar e terminar; a relação entre evento e cotidiano, e mais, os modos através dos quais o ceticismo e a voz, e a "eventu[ali]-dade [evented-ness] do cotidiano" apareceram como conceitos vivos em *Vida e palavras*. No âmbito dessas formas de novidade, como indiquei, é ainda possível ler as preocupações

¹⁴ DAS, Veena, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007, p. 142.

¹⁵ DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1998 [1995], p. 12.

de *Structure and Cognition*, caso não tomemos os livros como dados apenas por seu ano de publicação, ou a maturidade como uma ascensão linear, mesmo que possamos reconhecer achados e inovações.

Nessa trajetória, se eu fosse estender ainda mais o “Conceptual Vita”, poderíamos afirmar que *Affliction* (publicado em 2014)¹⁶ alarga esse arco. A estrutura que o anima é, de certo modo, aquela da experiência de estar doente no contexto da pobreza urbana, e o conceito de evento vai ainda mais longe nos recantos e fendas do ordinário, com o que Veena chama de “quase-evento”, ou os aspectos da vida e da não vida que começamos a ver, por exemplo, com o capítulo de abertura de *Affliction*, intitulado “como o corpo fala” e a intensificação da questão do que pode ser eventu[ali]-dade, à medida que vemos o quanto acontece, mesmo quando aparentemente “nada” acontece. Até aí, tudo bem. Eu estava satisfeito em ter chegado a uma arquitetura conceitual com a qual esse corpo de pensamento pode ser recebido não teleologicamente.

Mas, a partir daí, *Textures of the Ordinary* parece interromper essa arquitetura dinâmica de estrutura e evento. Ou não? Quero deixar isso como um quebra-cabeças para mais discussões, de que tipo de transfiguração esse livro pode ser de seu passado. Seria *Textures* uma intensificação suplementar da “descida” ao ordinário ou uma ruptura? De novo: ao invés de uma oposição entre a transcendência implícita e a não transcendência da “descida”, contra a imanência mais pura de “texturas”, eu sugiro que talvez um ponto crucial de continuidade e transfiguração seja o que significa ir “além”, não como transcendência, mas ainda na forma de uma metafísica, entendida como a junção de fios com aquilo que excede o que é imediatamente visível.

Como essa margem adicional é alcançada através dos fios de *Textures*? Isso pode tomar uma variedade de formas, por exemplo, com vozes estranhas de quase-morte de parentes ou de pessoas íntimas que pensávamos conhecer. Entre outras, uma descoberta desse livro que continua as conversas que esse grupo teve, conduzidas por Sandra Laugier e Andrew Brandel entre outros, é a significação metodológica e metafísica dos detalhes, como na citação: “Sustento que o impulso etnográfico de

¹⁶ *Idem, Affliction: Health, Disease, Poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

trazer a textura do ordinário depende de uma atenção mais fina ao detalhe. Mas quanto detalhe e que tipo de detalhe?".¹⁷

Alguns capítulos depois, Veena sugere que, mais do que o canônico ensaio antropológico de Renato Rosaldo sobre o luto e a raiva do caçador de cabeças, escrito após a morte prematura de Shelley, sua esposa, durante o trabalho de campo, seus poemas publicados quase duas décadas após a sua morte, em 1981, "vão além, muito além, ao explicar as relações entre biografia e etnografia"¹⁸. Qual é o significado da palavra "além", aqui? Considerem o segundo aspecto de *unmundigkeit* de Kant, que supostamente deveríamos superar, não como tutela, mas como "minoria" ou o menor. Eis como Veena sugere que Rosaldo vai além: "correntes menores de histórias, encontros acidentais no campo, palavras escapadas que desarranjam o contexto, são precisamente o que faz a textura do ordinário no presente livro. O gênio de Rosaldo reside no fato de que ele absorve esses elementos como parte do meio, mesmo quando eles estavam ausentes da etnografia inicial"¹⁹.

Digamos que uma forma de envelhecimento e maturidade evidente em *Textures* é a temporalidade do retorno, como um modo de reescrever o eu e o senso que se tem de outros, como com a reescrita do capítulo sobre Swapam em *Affliction*, para chegar a um pensamento surpreendentemente diferente, contra Foucault. Até agora, eu tratei sobre as formas que a maturidade pode tomar, sem a negação de um eu mais jovem. Mas, como vocês devem se lembrar, eu abri este artigo com uma proposição bipartite: o autor se torna mais velho e mais novo ao mesmo tempo. Então, encaminhando-me para a conclusão, aponto três maneiras nas quais esse livro também expressa formas de juventude.

Embora os sinais da juventude possam ser muitos e variados, uma de suas características é a combatividade, o espírito agonístico. Como mencionei, *Structure and Cognition* começa à maneira que uma jovem poderia anunciar-se, por uma contestação de dois notáveis acadêmicos

¹⁷ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 2.

¹⁸ *Ibidem*, p 202.

¹⁹ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 212.

globais, Dumont e Srinivas. Tais disputas não se dão por prestígio, mas pelo aguçamento do que poderiam ser discordâncias críticas. Uma dessas discordâncias críticas em *Textures* é com Foucault. Uma das descobertas das aulas de Foucault em *O poder psiquiátrico*, nas quais, como se sabe, ele reescreve sua própria diferença e distância de *Loucura e civilização*, é a ideia de loucura não apenas como uma formação discursiva, mas como o que Foucault chamou memoravelmente de “embate de vontades”. Nesse campo de batalha, como Veena aponta em *Textures*, na microfísica foucaultiana do poder, a família aparece simplesmente como um ponto de articulação ou um nó através do qual os indivíduos são introjetados, como coloca Foucault, nos circuitos do poder disciplinar. Em contraste, podemos afirmar que, em continuidade aos livros anteriores e a preocupações antropológicas mais amplas, *Textures* nos aponta uma metafísica muito mais rica do poder, em que as linhas de batalha e cuidado no âmbito do parentesco, da intimidade e do doméstico podem ser imprevisivelmente desenhadas e redesenhadas, em um aspecto ou limiar de vida que permaneceria invisível com Foucault.

Por si mesma, a discordância não é necessariamente um sinal de juventude. O que eu gostaria de enfatizar é o modo pelo qual a crítica pode ser expressa e endereçada, às vezes a todo mundo, às vezes a ninguém. Por exemplo, no décimo capítulo de *Textures*, intitulado “Concepts Crisscrossing [Entrecruzamento de conceitos]”, Veena discute sua preocupação constante com o tema do sacrifício. Eis como ela exprime o problema: “Eu fui suficientemente ousada em 1980, quando concluí minha conferência Henry Myers dizendo que ‘o sacrifício védico pode ser visto como constituindo uma alternativa global à ideia cristã de sacrifício (...)’ Claro, minha reivindicação foi ignorada, mas ela nunca foi extinta para mim”.²⁰

Pode-se imaginar um modo masculino “maduro” de sinalizar esse tipo de afirmação ignorada, o que a tornaria ainda mais desagradável. Em vez disso, Veena nos atrai de volta ao seu argumento, abordando-o não como uma crítica ao eurocentrismo, que em parte é, mas – e é assim que esse capítulo de *Textures* termina – oferecendo uma crítica em forma

²⁰ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 285.

de "uma expressão de *gila* (uma palavra hindi urdu) – uma reprimenda amorosa – aos meus interlocutores em antropologia".²¹

Uma última expressão de juventude ou de *status* minoritário, na qual espero ter desempenhado um pequeno papel! Para arriscar uma diferença contestável, podemos afirmar que Veena é corretamente, se não explicitamente, conhecida como uma profunda escritora de tragédias. Em *Textures*, talvez pela primeira vez, outros humores e gêneros aparecem. Eu hesito em tratar o oposto da tragédia como comédia, mas considerem um personagem como Prem Singh (no capítulo 2, "A Politics of the Ordinary" [Uma Política do Ordinário]), que escreve uma carta para George Bush como o líder do mundo – e a endereça para a "Casa Branca, Washington" – sobre seus vizinhos espalhando lixo nas ruas, juntamente com avisos gerados por computador nas paredes do bairro, com textos como "Cães na forma de humanos, sobre seus latidos, não há tempo específico, nem qualquer limite".²² Molière ou Tchekov reconheceriam tal personagem como seu.

Uma mudança de humor não tem a ver apenas com personagens menores. A semente ou o *bija sutra* também alterou ligeiramente. Fiquei encantado ao notar uma aparentemente pequena adição ao capítulo de abertura, "Wittgenstein and Anthropology" [Wittgenstein e a Antropologia], que não estava lá, na versão de 1998 do ensaio. Mais que comédia, e seguindo Cavell, podemos chamar essa adição de um clima Emerson. A adição a que me refiro é, brevemente, a expressão de admiração de Veena para o ensaio de 2005 de Cavell "Fred Astaire afirma o direito de louvar". Talvez fosse necessária uma indiana, mergulhada em Bollywood, que pudesse ser genuinamente afetada pela apreciação filosófica aparentemente mundana da canção e dança cinematográficas.

No espírito de Emerson, a comédia pode ser mortalmente séria, como é o caso da ênfase de Cavell sobre o significado político da dança quase enlouquecida de Fred Astaire com um menino engraxate negro, copiando seus movimentos e tornando-os seus próprios, não como uma "apropriação da cultura negra", mas antes, conforme cita Das em *Textures*:

²¹ *Ibidem*, p. 305.

²² DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 83.

“A dança de louvor de Astaire deve ser entendida especificamente como essa dolorosa e mortal ironia do louvor branco à cultura negra, de cujos termos mesmos de louvor ele se apropriou até ser ser climaticamente tocado pela loucura em sua participação na cena”.²³

Em outras palavras, mais do que apropriação, Cavell sustenta que Astaire expressa uma forma de gratidão que faz “a democracia parcial da América mais feliz ou mais animada do que ela poderia ser”.²⁴ Podemos tomar isso como a *bija* (ou semente), por exemplo, do casamento de Kuldip e Saba em um capítulo à frente, e a questão do que pode significar o casamento de um hindu e uma muçulmana, enquanto mantendo um senso de si próprio.

É fácil descartar a alegria, como Cavell variadamente nos mostra em relação a Emerson, mas não para falar de modo leve, como espero ter indicado, ao enfatizar essa nova abertura em *Textures*. Eu desempenhei algum papel nisso, disse ele, modestamente. Cito uma linha do meu próprio livro de 2015, *Poverty and the quest for life*, no qual argumento que um modo de ser mais atento à “qualidade de vida” é ser aberto aos diversos humores e limiares da vida. Aqui está uma frase desse livro que permanece cara para mim: “Estranhamente, no meu recôndito acadêmico, tal é a visão da vida (ou é apenas um modo de simular *gravitas*?) que por enquanto torna mais difícil provocar um sorriso do que confirmar uma catástrofe global. Que espíritos nos possuem?”²⁵.

Dito isso, feliz ou infelizmente, agora em meus quarenta anos, tendo vivido um pouco mais, sou ingenuamente menos alegre e estou me preparando para escrever um livro pesado e sombrio. Então, talvez agora Veena e eu possamos trocar de lugar, ela pode escrever comédias; eu escreverei tragédias. E aqui eu paro com a bela última frase de *Textures*: “Deveria o pensamento parar por aqui?”.

²³ DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press, 2020, p. 41.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁵ SINGH, Bhriupati. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: University of Chicago Press, 2015b, p. 62.

Bibliografia

DAS, Veena, *Affliction: Health, Disease, Poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1998 [1995].

DAS, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1995 [1977].

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

KANT, Immanuel. *Towards perpetual peace and other writings on politics, peace and history*. Transcription David Colclasure. New Haven: Yale University Press, 2006.

SINGH, Bhargupati. Conceptual Vita. In: CHATTERJI, Roma (ed.). *Wording the World: Veena Das and Scenes of Inheritance*. New York: Fordham University Press, 2015a.

SINGH, Bhargupati. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: University of Chicago Press, 2015b.

Varia

História e memória dos ressentimentos¹

Pierre Ansart²

O termo *(re)sentimento*, pela duplicação que exprime no que concerne ao *sentimento*, sugere uma relação particular com o tempo. Uma das definições do ressentimento põe o acento no fato de se lembrar, com amargura, com animosidade, dos males sofridos. Diferentemente da cólera, que designa uma reação violenta e imediata, o ressentimento implicaria a memória e seria intimamente ligado às lembranças dolorosas. Repensar o ressentimento convida, pois, a examinar a relação entre o sentimento e a memória e, de outro lado, a considerar a possibilidade de uma história dos sentimentos. Devemos, pois, refletir sobre três conceitos – Ressentimento, Memória, História – e estudar as relações entre os três termos. Vou me esforçar, assim, para reconsiderar as concepções, as definições de *Ressentimento*, depois colocarei a questão da *História* dos ressentimentos e, enfim, a da *Memória* dos ressentimentos. Essas três questões levantam o mesmo problema central, o das relações entre os

¹ Traduzido do francês por Maria das Graças de Souza. Publicado por primeira vez como “História e memória dos ressentimentos”, Tradução de Jacy Alves de Seixas. In: BRESCIANE, Stella; NAXARA, Marcia. *Memória e (Res)sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora Unicamp, 2004. (3ª reimpressão 2021). Agradecemos à editora Unicamp, que gentilmente nos autorizou a publicação desse artigo, originalmente publicado em francês como “Histoire et mémoire des ressentiments”. In: ANSART, Pierre (org). *Le ressentiment*. Bruxelas: Bruylant, 2002. Quando possível, indicamos as referências bibliográficas traduzidas ao português e publicadas em edições brasileiras.

² Pierre Ansart (20/02/1922 a 28/10/2016) foi professor emérito da Universidade de Paris-Diderot, especialista em Proudhon. Ele desenvolveu pesquisas sobre ideologias e utopias políticas ocidentais (marxismo, proudhonismo, anarquismo) e asiáticas (confucionismo) e seus significados sócio-históricos, por uma abordagem multidisciplinar entre sociologia, história e psicologia política.

afetos e a política, entre os sujeitos individuais em sua afetividade, entre as paixões e as práticas sociais ou políticas, e nos obrigam a abordar problemas que remetem à Psicologia Social, à Psicologia do político e à Psico-História em uma nova perspectiva.

Reconheçamos, preliminarmente, que uma pesquisa como esta só pode encontrar muitas reticências em nós mesmos. Deveremos considerar os rancores, os ódios, as invejas, os desejos de vingança, os fantasmas de morte, já que esses sentimentos e representações são designados pelo termo ressentimento. Vamos, pois, evocar a parte sombria, a parte inquietante e quase sempre aterrorizante da história, ao passo que, espontaneamente, nós nos desviamos dessa face destrutiva para nos dirigir, muito mais facilmente, às dimensões positivas das relações humanas.

Entretanto, se os ódios, os fantasmas da morte, as hostilidades ocultas fazem parte da história, devemos também nos esforçar, tanto quanto nos for possível, para compreendê-los e, se nos for possível, para explicá-los.

Nietzsche

Em seu ensaio de 1887, *A genealogia da moral*,³ Nietzsche inaugurou a problemática que está no ponto de partida de nossa reflexão, ao elaborar o conceito de ressentimento. Ora, a concepção elaborada neste texto comporta, como escreveu o próprio Nietzsche, uma parte de polêmica, de provocação, que torna a definição do ressentimento em parte enigmática.

O conceito de ressentimento é, na perspectiva nietzschiana, construído no ponto de encontro de três abordagens complementares: histórica, psicológica e sociopolítica.

Historicamente, o ressentimento seria o longínquo resultado de um conflito, de uma ação impetrada, no início de nossa era, pela religião judaico-cristã, contra os aristocratas guerreiros que tinham o privilégio de

³ NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971 [1887], conferir DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962 [Para a primeira obra, sugerimos a tradução: *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos José de Menezes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009]

poder exprimir livremente e realizar sua vontade de potência no exercício de sua dominação. Nietzsche evoca várias configurações idênticas desta guerra civil: a luta dos filósofos platônicos contra os guerreiros gregos, a luta dos padres judaico-cristãos contra os nobres romanos, a dos povos germânicos contra os senhores arianos. Nesses diferentes casos de figura, ele encontra a mesma configuração histórica, caracterizada pela sublevação dos inferiores, a sublevação dos escravos contra os dominantes. Trata-se de diferentes formas da mesma guerra civil e cultural que continuou em uma história marcada por situações precisas, e Nietzsche evoca sucessivamente o declínio do Império Romano, a degenerescência do Império Germânico, a Reforma luterana, a Revolução de 1789, o sobressalto napoleônico.⁴

Dessa imensa história, Nietzsche retém mais ainda a história dos sentimentos e essencialmente a história do ódio. O que anima os padres contra os nobres guerreiros, os escravos contra seus mestres é o ódio e seus corolários, a inveja, o ciúme assassino, o desejo de vingança. Muitos mitos, teologias, muitos autores antes de Nietzsche haviam descrito o ódio e suas devastações: a Bíblia faz do assassinato de Abel um símbolo do ciúme delirante; Platão faz do ódio social a paixão dominante dos pobres contra os ricos em uma constituição oligárquica;⁵ Maquiavel faz da inveja raivosa a paixão mais perigosa para o poder do príncipe⁶. Mas não é esse ódio direto e assumido cuja história Nietzsche descreve, mas antes a de sua interiorização e sua denegação. O ponto central de sua denúncia designa, com efeito, e analisa esse trabalho psicológico pelo qual o ódio foi, ao mesmo tempo, interiorizado e reprimido pelos inferiores, denegado pelo que ele é e metamorfoseado em valor positivo: a inferioridade transformada em humildade aceita, a fraqueza disfarçada em amor pela justiça, o ódio

⁴ NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971, pp.52-55.

⁵ PLATÃO. *La République*. livros I-VIII. Tradução de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1932], p. 551d. [Sugerimos a tradução: *A república*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.]

⁶ MAQUIAVEL, N. *Le Prince. Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953 (1513), p. 39; [Sugerimos a tradução: *O Príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 1999.]

“retornado” (*zurückgetretene Hass*), transformado, eventualmente, em ódio de si.

E, de outro lado, Nietzsche faz do ressentimento assim entendido uma verdadeira configuração psíquica e cultural, um *habitus*, próprio da civilização judaico-cristã, sua pretensa moral, que teria consequências sociais e políticas múltiplas e socialmente decisivas. Esse ressentimento estaria na base do igualitarismo democrático destrutivo, na fonte dos movimentos populares, socialistas e anarquistas e, em suma, na origem da decadência das sociedades ocidentais.

Assim, *A genealogia da moral*, texto sombrio e atormentado, entrelaça à concepção do ressentimento uma filosofia da história, uma crítica da religião, uma denúncia da moral, um conjunto de julgamentos sobre a via política da Europa deste fim do século XX e um diagnóstico de sua decadência. Texto no qual se cruzam esses múltiplos fios e do qual é difícil extrair uma definição do ressentimento sem abandonar toda uma parte das hipóteses que a constroem.

Max Scheler, Robert K. Merton

É a esse trabalho de identificação de uma definição pela desconstrução do conjunto de teses nietzscheanas que se dedicaram os que buscaram reter tão somente as significações do conceito de ressentimento. É o que propõe Max Scheler, ao tomar como objeto apenas a descrição fenomenológica do ressentimento. Ao fazer isso, ele abandona as hipóteses históricas de Nietzsche em favor de uma análise dos diferentes componentes do ressentimento, análise que poderia ser generalizada às diversas civilizações. E Max Scheler se separa, no essencial, das teses nietzscheanas, ao opor ao nihilismo de Nietzsche sua filosofia dos valores.⁷

Ao final dessa desconstrução da síntese nietzscheana, o sociólogo se esforçará para não conservar desses debates a não ser uma definição mínima e não dogmática do ressentimento. É o que propõe Robert K.

⁷ SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912]. Tradução e revisão do alemão para o francês anônima.

Merton, em um artigo reproduzido em sua obra *Elementos de uma teoria e de método sociológico*⁸. Merton afasta as hipóteses que remetem à filosofia da história assim como da polêmica antirreligiosa, afasta os juízos gerais sobre a decadência do Ocidente, para reter apenas o sistema socioafetivo designado por esse termo ressentimento. Ele evita, assim, entrar no debate sobre a filosofia dos valores e sobre o niilismo, deixando essa discussão para a reflexão metafísica ou para a religião. Essa definição mínima retém, assim, três “elementos”, segundo o vocabulário de Merton: “O primeiro elemento se compõe de sentimentos difusos de ódio, inveja e hostilidade; o segundo é a sensação de ser impotente para exprimir de modo ativo esses sentimentos; o terceiro é a experiência sem cessar renovada dessa hostilidade impotente”⁹.

Essa definição faz, pois, do ressentimento, conforme uma parte do projeto de Nietzsche, um conjunto de “sentimentos”, em que domina o ódio, a inveja, o desejo de vingança e, de outra parte, o sentimento, a experiência da impotência, a “experiência sem cessar renovada” da impotência rancorosa.

Podemos nos satisfazer com essa definição, tendo em vista as situações históricas da segunda metade do século XX, que nos põs na presença de tantos conflitos e violências que, parecem tiveram, por uma de suas determinações, formas diversas de ressentimentos coletivos: guerras civis e internacionais, crimes coletivos, conflitos raciais e religiosos, exterminações metodicamente organizadas de populações, genocídios? Parece-me que, para tornar possíveis as pesquisas concretas sobre os ressentimentos, seriam necessários muitos esclarecimentos e acréscimos à definição de Merton.

Complementos para uma definição

Em primeiro lugar, seria preciso prestar mais atenção à diversidade das formas de ressentimento e tratar mais dos ressentimentos, no plural,

⁸ MERTON, R. K. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris: Librairie Plon, 1965 [1953].

⁹ *Ibidem*, p. 188.

do que de um ressentimento que tomaria as dimensões de uma essência universal. Se admitimos, como o faz Max Scheler, que pode haver, por exemplo, um ressentimento ligado às relações entre classes de idade, concordaremos facilmente que se deve especificar as características de um tal sentimento e dar ênfase a tudo o que separa tais afetos difusos do ressentimento recíproco que pode opor, por exemplo, duas classes sociais ou ainda duas etnias¹⁰. Aliás, pode-se afirmar, *A genealogia da moral* apresenta dois tipos opostos de ressentimentos: o primeiro é amplamente comentado, é o dos fracos, dos dominados e dos padres ascéticos. Mas Nietzsche não esconde seu próprio ódio contra populações dominadas, contra padres judeus e cristãos, contra os socialistas e anarquistas, e expõe, explicitamente, essa segunda forma de ressentimento misturado com desprezo, que seria o dos nobres decaídos, de alguns destes super-homens cuja grandeza Nietzsche exalta, e que não teriam senão arrogância e desprezo por todos os fracos. Encontra-se, assim, evocado um outro ressentimento, eventualmente tão destrutivo quanto o primeiro: o ódio recalcado dos dominantes quando se encontram diante da revolta daqueles que consideravam como inferiores. Ressentimento que se reforça com o desejo de recuperar a autoridade perdida e de vingar a humilhação sofrida. Esse ódio não é menos “recalcado” e contido do que o do escravo: ele entra na prática dos dominantes de conter as manifestações de seu ódio e de seu desejo de vingança.

Um segundo esclarecimento concerniria à intensidade dos ressentimentos. Nietzsche, como Max Scheler, parece pensar que o ressentimento existe como um todo e que um indivíduo, um grupo, são ou não portadores de tal sentimento. A experiência comum nos põe antes em presença de intensidades variáveis e graduais. Seria bem arbitrário colocar no mesmo plano uma hostilidade comum tal como a que vemos se manifestar nas estratégias sutis de evitação entre comunidades culturais diferentes e, de outro lado, os delírios criminosos de um genocida. Em um texto sobre o ciúme, Freud propõe distinguir pelo menos três níveis de intensidade: primeiramente, o ciúme que qualifica de “comum” e de que

¹⁰ “A atitude da antiga geração a respeito da nova nos apresenta uma situação inteiramente carregada de ressentimento potencial”, segundo SCHELER, M. *L’homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 99.

cada um seria em geral portador; depois, o ciúme “constituído”, ligado a uma situação de rivalidade e acessível ao tratamento e à reflexão; enfim, o ciúme “delirante”, eventualmente suicidário¹¹. Deveríamos, ao que parece, inspirar-nos nessas distinções para abordar as situações concretas de ressentimento.

Uma terceira proposição seria colocar o acento, não somente nos sentimentos e afetos dos indivíduos, mas, complementarmente, nas representações, ideologias, imaginários, crenças (e logo nas religiões), discursos, dos quais se pode presumir que exercem um papel maior na manutenção e no devir dos ressentimentos. Nietzsche, como Max Scheler ou Norbert Elias, põe em evidência os sentimentos, os afetos, mas o estudo da duração e, eventualmente, das evoluções de um ressentimento nos levará à história das imagens, das palavras e dos conteúdos imaginários¹².

Uma quarta proposição concerne ao papel particular de certos indivíduos e grupos limitados, porta-vozes, escritores, líderes carismáticos, minorias ativas, no seio de movimentos sociais e de sensibilidades comuns. Nietzsche dá um bom exemplo dessas distinções quando acusa um grupo limitado, o dos padres, que ele considera como principais artesãos da formação de um ressentimento. Mas, com mais frequência, Nietzsche e Scheler não resistem às simplificações da linguagem e têm tendência a admitir que grandes grupos, o dos escravos, dos nobres, dos operários, têm todos as mesmas reações emocionais, as mesmas atitudes, o que nos é difícil admitir. Seria preciso refletir mais assiduamente sobre o papel daqueles que poderiam ser chamados de “provocadores” e de manipuladores do ressentimento.

A quinta proposição dirá respeito às consequências e manifestações do ressentimento. Sobre esse ponto, há uma mesma hesitação nas três definições de que havíamos nos lembrado. Todas põem em evidência o caráter de inibição e de impotência do ódio. Nietzsche opõe o que ele chama de “ódio retornado”, próprio do ressentimento, à agressividade direta do guerreiro, quando está no combate. Max Scheler assinala a “ruminação”

¹¹ FREUD, S.; LACAN, J. De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité, *Revue française de psychanalyse*, v. 5, pp. 391-401, 1932.

¹² ANSART, P. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'âge d'Homme, 1983; *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

própria do homem do ressentimento. Quanto a Robert Merton, ele associa o ressentimento à impotência e o caracteriza, como havíamos lembrado, como “a experiência renovada da hostilidade impotente”. Se seguirmos suas indicações, será necessário limitar os efeitos do ressentimento apenas ao psiquismo dos indivíduos e levantar a hipótese de que a expressão, a manifestação, a exteriorização do ódio teriam como consequência fazê-lo desaparecer. As descrições de Nietzsche e de Scheler sobre esse ponto são hesitantes: elas insistem, ora sobre a ruminação, na incapacidade do indivíduo em manifestar seu ressentimento, ora na extensão dos signos, dos sintomas e das manifestações abertas ou indiretas dos ressentimentos. Essas hesitações designam, ao que me parece, uma questão essencial. Dificilmente se pode admitir que um sentimento cuja intensidade e força foram sublinhadas não tenham efeito, consequência, nem manifestação nas condutas dos indivíduos. O ódio retornado ao qual se refere Nietzsche é dinâmico, é indissociável das aspirações que são, em particular, desejos de vingança. Max Scheler aponta essa dinâmica do ressentimento, afirmando que ela é criadora de valores, ou seja, de finalidades sentidas como desejáveis pelos indivíduos e que eles procuram realizar. A questão essencial que está posta e à qual às vezes será difícil responder, portanto, será a de compreender e explicar de que modo o ressentimento se manifesta, de que comportamentos ele é fonte, que atitudes, que condutas ele inspira, consciente ou inconscientemente. Sem dúvida, este é um ponto essencial e particularmente significativo.

Tais passagens ao ato, à exteriorização se esclarecem, se consideramos as satisfações, os benefícios secundários que os ressentimentos podem proporcionar. Nietzsche evoca, no início de *A genealogia a moral*, a redefinição do bom e do mau, do bem e do mal, que se opera no ressentimento. Se somos vítimas de indivíduos que nos prejudicam e atingem nossas liberdades, é porque esses indivíduos são maus, enquanto nós mesmos somos bons. As forças que me são hostis são nefastas, perversas, enquanto eu mesmo sou justo e inocente desse mal que me é feito.

Então, os ressentimentos e os sentimentos compartilhados de hostilidade são um fator eminente de consenso e de solidariedade no seio do grupo. E as expressões, as manifestações (as “explosões de sentimento”, como afirma Nietzsche) podem ser gratificantes. O ódio

retornado, depois manifestado, cria uma solidariedade afetiva que, para além das rivalidades internas, permite a reconstituição de uma coesão, de uma identificação forte de cada um com seu grupo. Daí vem o fato, hoje em dia, da facilidade com a qual os indivíduos se reagrupam para gritar sua agressividade, inventar sinais festivos para exprimir seu desejo de vingança: jogar pedras nos símbolos dos inimigos, queimar personagens em efígie etc.

Nas disputas políticas, um ódio comum permite esquecer as querelas internas e assegura a reunião em uma mesma comunhão rancorosa. Marx fazia essa observação ao estudar os debates na Assembleia Nacional em Paris, em 1848-49, e mostrava como as facções políticas em rivalidade sobre todos os problemas podiam unir-se em um mesmo ódio contra um inimigo comum:

O partido da ordem, escreve Marx, apresenta, à primeira vista, o aspecto de um emaranhado de diferentes facções realistas que, não somente têm intrigas entre si para elevar cada uma, seu próprio pretendente ao trono e para excluir o pretendente da facção adversa, mas também se reúnem todas em um mesmo ódio e nos mesmos ataques contra a República.¹³

As questões que teremos de examinar concernem a estas situações: que solidariedade se torna possível pelo ressentimento coletivo? Como se operam as passagens ao ato? E como os provocadores e os demagogos utilizam os ressentimentos para suscitar essas fusões emocionais e assegurar-se, assim, do apoio dos cidadãos?

Esses esclarecimentos exigiriam ser completados por uma reflexão sobre os sentimentos e emoções que são criadores do ressentimento. Max Scheler cita, entre essas fontes, a inveja, o ciúme, o rancor, a maldade, o desejo de vingança.¹⁴ Seria preciso acrescentar a essa lista, e em primeiro

¹³ MARX, K. *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Éditions Sociales, 1969 [1852], p. 46. [Sugerimos a tradução: *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.]

¹⁴ “Entre as emoções e os sentimentos relevantes, deve-se colocar antes de tudo: o rancor e o desejo de se vingar, a maldade, o ciúme, a inveja e a malícia” diz SCHELER, M. *L’homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 14.

lugar, a experiência da humilhação e, sem dúvida, a experiência do medo. A humilhação não é somente o resultado de uma inferioridade, ela é a experiência de uma ferida do amor-próprio, experiência da negação de si e da estima de si que suscita o desejo de vingança. Quanto ao medo, do qual Maquiavel faz a mola principal do ódio, não é ele, em certos casos, um dos sentimentos poderosos que conduzem ao ressentimento e que explica, por exemplo, as explosões de vingança de uma população longamente dominada e mantida no temor?

Democracia e ressentimento

Após ter assim tentado trazer essas correções à definição do ressentimento, podemos examinar se essa questão do ressentimento pode ser aplicada à nossa situação política: o regime democrático favorece ou desfavorece a formação dos ressentimentos? Será que a democracia seria, de algum modo, a terapia? E, no seio das diversas formas de democracia, que fenômenos atuais favoreceriam a formação de “ódios retornados”, analisados por Nietzsche? Ao formular essas questões, buscamos uma interrogação muito antiga, renovando-a: Platão examinava que paixões eram suscitadas pelas diferentes constituições da Grécia. Alexis de Tocqueville procurava quais eram as “paixões gerais e dominantes” da aristocracia e as opunha às paixões da democracia.¹⁵

Uma resposta nos é imediatamente oferecida pela ideologia democrática. Segundo os apologistas da democracia, desde o século XVIII até nossos dias (de Voltaire a Habermas),¹⁶ um dos objetivos da democracia seria substituir as violências pela tolerância, o confronto dos ódios pelo

¹⁵ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840]. [Sugerimos a tradução: *A Democracia na América - Leis e Costumes. De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

¹⁶ HABERMAS, J. *Morale et communication; Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 1986 [1983]. [Sugerimos a tradução: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.]

confronto de opiniões, construir espaços de diálogo e de reflexão, o que teria como resultado liberar as expressões e superar os ódios pelo reconhecimento das pessoas e seus direitos. O diálogo democrático teria como efeito permitir a expressão das hostilidades e, portanto, sua transformação em reivindicações racionalizadas, sua moderação, pela tomada de consciência das oposições de interesses. A democracia seria eficaz para quebrar os sentimentos de impotência, tirando os indivíduos de suas ruminações rancorosas, e fazendo deles responsáveis por si mesmos e membros ativos de uma sociedade de participação.

Trata-se, aqui, certamente, de um ideal, de um conjunto de valores a serem buscados, e podemos dizer de uma ideologia política, ou seja, de um conjunto de representações e de finalidades, que constituem modelos de ação, mas que ultrapassam largamente as realidades do presente e geralmente têm como objetivo ou resultado ocultar seus limites e seus fracassos. A Psicanálise e a Antropologia nos convidam a temperar o que poderiam ser nossas ilusões nesse domínio.

A advertência de Freud

Freud, em primeiro lugar, lembra-nos de que seria ilusório esperar, mesmo que seja no mundo da utopia, a erradicação completa dos ressentimentos. Sua resposta a esse problema não se situa no seio de uma investigação histórica, mas no nível mais geral e antropológico da ênfase dada às pulsões. E Freud não cessa de lembrar que a análise das pulsões inconscientes nos confronta com a dualidade pulsional do amor e do ódio. O exame do masoquismo, dos processos de identificação, dos comportamentos de agressão ou de ciúme não deixa de conduzir à redescoberta dessa dualidade incessantemente oposta e recomposta.¹⁷ Alguns psicanalistas, como Melanie Klein, irão mais longe nesse sentido, fazendo da experiência infantil primitiva a experiência inevitável do ódio e da agressividade. Essas indicações servem para nos fazer lembrar que,

¹⁷ FREUD, S. *Malaise dans la civilization (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930]. [Sugerimos a tradução: *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.]

se seguimos essas indicações da psicanálise freudiana ou kleiniana, devemos duvidar que alguma forma de sociedade possa fazer desaparecer a experiência do ódio, do ciúme, da inferioridade, da humilhação e das potencialidades permanentes de agressividade.¹⁸

Do mesmo modo, se consideramos a formação do eu, a estruturação da personalidade, a elaboração dos mecanismos de defesa, não é possível imaginar a eliminação da agressividade. O indivíduo tenta, no máximo, integrar as pulsões de agressão, e, nesse sentido, o ódio é, parcialmente, estruturante para o sujeito¹⁹. Para um grupo, a ideologia política, ao designar claramente os sinais do ódio ou do desprezo, pode fornecer aos membros do coletivo um reforço da estima de si e da segurança interior. Essa dinâmica geral é encontrada no nível dos grupos grandes, como se vê nas múltiplas formas de nacionalismos. A exaltação do grupo nacional comunica ao sujeito um alvo para suas necessidades de afeição, um amparo para a estima de si e o orgulho pessoal, ao mesmo tempo em que equilibra essa afeição pelo menosprezo pelas nações rivais. Esse fenômeno não é somente próprio do nacionalismo. Ele pode ser identificado nas comunidades religiosas, seitas e toda coletividade em rivalidade com outras.

Essas análises das raízes da vida psíquica põem em dúvida as afirmações de Nietzsche sobre a história do ressentimento. Para Freud, quaisquer que sejam as particularidades das evoluções históricas, pode-se esperar que as hostilidades, os ódios, assim como sua inibição, renovam-se sob formas variadas em todas as sociedades e em todas as culturas. Freud dá dois exemplos disso em sua obra de 1930, *Mal-estar na civilização*.²⁰ A respeito da Revolução Comunista de 1917, Freud exprime seu ceticismo em relação à esperança e, na sua opinião, à ilusão de que a supressão da propriedade privada, ao dar um fim ao ressentimento dos pobres contra

¹⁸ KLEIN, M.. RIVIÈRE, J. *L'amour et la haine*. Paris: Payot, 1937. ENRIQUEZ, Micheline. *Aux carrefours de la haine. Paranoïa, masochisme et apathie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

¹⁹ FREUD, S. *Malaise dans la civilisation (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930], capítulo VIII.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

os ricos, marcaria o fim de todo ressentimento coletivo.²¹ Ele afirma que, em razão da necessidade permanente dos homens e das sociedades de encontrar inimigos para odiar, uma sociedade comunista não deixará de recriar outros inimigos e outros ressentimentos. De outro lado, ele retoma a questão de Nietzsche sobre o recalque do ódio, sobre o sofrimento da culpabilidade, mas atribui sua determinação às próprias condições da vida comum, à cultura, às necessidades normativas da cultura que se opõem inelutavelmente às pulsões individuais e introduzem o “mal-estar” na civilização.

Se seguirmos esse ceticismo de Freud (ou, podemos pensar, sua lucidez), devemos perder a ilusão de um fim do ressentimento e não esperar de uma organização política, e assim de uma democracia, a erradicação das invejas, ciúmes e ódios impotentes. Mas Freud não exclui de modo algum que os sistemas políticos favorecem mais ou menos os ressentimentos e também que as conjunturas particulares, como guerras, sejam condições que exacerbam os ódios e provocam, como ele escreve, o desencadeamento da barbárie.²² A questão da democracia como sistema que incita ou modera os ressentimentos deve, pois, ser posta, mesmo se afastamos decididamente a utopia de sua eficácia completa neste domínio: a democracia real é favorável ou não ao desenvolvimento dos ressentimentos?

Castas e ordens

Ora, se comparamos, em linhas gerais, os sistemas sociais, notamos que, dentre todos os regimes sociopolíticos, como um regime absolutamente não igualitário, tal como o sistema de castas na Índia, por causa da cultura que o acompanha, produzia mais obstáculos ao desenvolvimento dos ressentimentos do que o regime democrático. Max Scheler faz essa observação,²³ e as pesquisas sobre a cultura sobre as

²¹ FREUD, S. *Malaise dans la civilization (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930], capítulo VIII, pp. 67-68.

²² FREUD, S. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. In: FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Traduction D. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1977 [1916], pp. 231-264.

²³ SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 37.

representações religiosas, sobre os modos de interiorização da clivagem entre o puro e o impuro, mostram como um sistema hierárquico e não individualista, ao acumular as distâncias simbólicas entre as castas, tendia a inibir as projeções rancorosas a respeito das castas superiores.²⁴ Ao contrário, em uma sociedade fundada no interesse individual e na busca sempre insatisfeita da igualdade, os ressentimentos poderão mais facilmente se dar livre curso. Alexis de Tocqueville faz uma observação análoga sobre o Antigo Regime, lembrando que uma sociedade fundada sobre a distribuição aparentemente inelutável em ordens hierarquizadas favorecia a aceitação das diferenças que eram vividas como sagradas, até pelo menos a Renascença.²⁵

Pode-se acrescentar ainda que os regimes totalitários, fascista e comunista, têm como estratégia ideológica favorecer a formação de um ódio dominante, um ódio exclusivo, de exacerbá-lo para fins de mobilização coletiva. Ódio dos governantes e das nações vitoriosas em 1918, pelo regime nazi; ódio dos capitalistas e proprietários, para o regime estalinista. Esses regimes tiveram em comum o fato de integrar em sua ideologia um ódio dominante, um ressentimento de Estado, participando da ocultação dos ressentimentos internos contra os dominantes e governantes no seio do regime em vigor.

Nessa comparação geral entre os regimes políticos, a democracia tem, pois, um lugar particular muito afastado das cidades de outrora, dos regimes de castas ou de ordens, sem evocar as pequenas comunidades de forte integração estudadas pelos etnólogos. Ao instituir o individualismo político, a liberdade de expressão, a pluralidade reconhecida das opiniões em um regime de economia de mercado, a democracia torna possíveis as expressões de ciúme, de inveja, seu formato, sua projeção sobre inimigos diversos, econômicos, políticos, religiosos, sobre as instituições ou sobre seus representantes individuais.

A ideologia liberal considera como evidente que o funcionamento da democracia deve ter como efeito a moderação dos ódios sociais e

²⁴ DUMONT, L. *Homo hierchicus: le systhème des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

²⁵ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840], p. 14.

os ressentimentos pela legalização das posições. O sufrágio universal e secreto seria, de algum modo, uma técnica de despassionalização: ao isolar cada eleitor, separando-o, na cabine de voto, do envolvimento das paixões coletivas, o regime eleitoral tenderia a desintegrar os ressentimentos e, em princípio, a enfraquecê-los. E, com efeito, uma longa história política, desde o século XVIII, não cessou, por meios de múltiplos caminhos, de confirmar essa confiança nos efeitos moderadores da democracia.

Mas, simultaneamente, o regime democrático, repousando sobre a pluralidade dos partidos em situação de concorrência, constrói e põe em cena o encontro conflituoso das frustrações e hostilidades. De fato, cada partido é levado, na concorrência política, a insurgir-se contra a injustiça, fundada ou suposta, da situação que limite a potência, à qual, na sua opinião, ele tem direito em razão da justeza da causa. Ele é levado a acusar de torpezas reais ou imaginárias os partidos adversos, facilmente denunciados como incapazes desonestos e, finalmente, perigosos para a coletividade. A partir daí, o apelo aos ressentimentos e sua manutenção constituem um verdadeiro recurso para os líderes políticos que são conduzidos a desenvolver os ressentimentos para mobilizar os eleitores em seu favor. A referência aos ressentimentos e insatisfações constitui, assim, um recurso, um capital indefinido de argumentos no seio do campo político nas lutas que lhe são inerentes.

A gestão democrática dos ressentimentos é, portanto, muito menos simples do que pensam os ideólogos da democracia. Esse sistema, tendo por vocação respeitar uma certa liberdade de expressão e tolerar as manifestações de hostilidades, é levado a organizar o que se pode chamar de uma “gestão” dos ressentimentos, desde que se entenda por isso, não o empreendimento concertado de alguns manipuladores de opinião, mas, sim, a ação não programada, todavia relativamente coerente das instituições e de seus agentes.

O regime democrático é, sim, com efeito, esse regime que, contrariamente aos regimes autoritários os absolutistas, tem vocação para ouvir os ecos dos ressentimentos, dar-lhes um certo direito de expressão, nos limites das leis, e favorecer a superação dos ódios pela discussão e pelas concessões. Os ressentimentos têm também um lugar, um papel no funcionamento público: por exemplo, a *manifestação pública* é um procedimento legalizado de expressão dos

descontentamentos e uma ameaça simbólica para os representantes que ficassem indiferentes a essa expressão. A história das políticas sociais desde os meados do século XIX é, assim, feita de manifestações múltiplas do ressentimento das classes operárias, desfavorecidas, e de respostas, ora dilatórias, ora efetivas, para responder a essas revoltas e para tentar acalmar a sua violência. Legislações do trabalho, instituição de salários, mínimos etc., todas essas iniciativas são respostas aos ressentimentos e tentativas de transformar o Estado em Providência tranquilizadora.²⁶ Nossos regimes atuais de social-democracia têm essa vocação essencial de gerir os ressentimentos econômicos e temperá-los. As políticas sociais são, poderíamos dizer, práticas que visam a atenuar as indignações, impedir que os descontentamentos se transformem em ressentimentos temíveis.

A História dos ressentimentos

A questão da história dos ressentimentos nos confronta com uma dificuldade permanente nas ciências históricas, de restituir e explicar o devir dos sentimentos individuais e coletivos, mas essa dificuldade assume, no caso dos ressentimentos, um relevo excepcional.

É certo que é infinitamente mais difícil retratar a história dos ódios do que a dos fatos objetivos. O historiador das nações balcânicas nos relata, antes de tudo, os fatos, as datas dos conflitos que opuseram, desde o século XIV, as populações que hoje são nomeadas sérvias e albanesas no Kosovo, os deslocamentos de fronteira, as tensões para a ocupação das terras, as circunstâncias de ocupação alemã. Mas a tarefa do historiador é infinitamente mais delicada quando ele se propõe a analisar e compreender a evolução das hostilidades emocionais entre essas duas populações que, na realidade, viviam geralmente em boa harmonia e sem exclusão recíproca. Ao mesmo tempo, o historiador não duvida da importância decisiva dos ódios coletivos, mas encontra extrema dificuldade para compreender e fazer com que se compreendam todas as suas nuances e contradições.

²⁶ ROSANVALLON, P. *La crise de l'État-Providence*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

A dificuldade é dobrada quando se trata não somente de analisar os ódios, mas também de compreender e explicar aquilo que, precisamente, não é dito, não é proclamado, o que é negado e que, todavia, constitui um motivo de atitudes, concepções, percepções sociais. O objeto se furta; deve-se fazer uma hipótese de sua importância e reconstituir o invisível que é, se não totalmente inconsciente, é, pelo menos em parte, não consciente. É preciso levantar a hipótese do papel do inconsciente na política, hipótese necessariamente aventureira em seu princípio e em suas realizações.

O historiador se vê na obrigação de acumular o estudo dos indícios, dos traços: estudar a repartição dos camponeses sobre o solo, estabelecer as curvas de casamentos mistos, observar as estratégias de prevenção, considerar os limites das terras e os litígios, recompor os rituais religiosos, observar que imagem apresentam uma da outra, retraçar a história particular de um estupro e dos rumores que o tornaram conhecido e o transformaram em crime simbólico etc. Tarefa delicada, que concerne mais ao estudo dos costumes, dos usos da vida cotidiana, do que à grande história política. O historiador tem também a obrigação de estudar as linguagens e os modos de comunicação e transformá-los em sintomas: das distâncias mantidas pela incompreensão recíproca das línguas, as imagens desvalorizadoras nos contos e nas brincadeiras familiares, nas representações agressivas veiculadas pelas religiões. E, ao cabo de todos esses trabalhos, será ainda necessário mostrar como esses costumes, essas atitudes e essas linguagens se compuseram para manter os ressentimentos e, eventualmente, para permitir ultrapassar a distância entre ressentimento e violência aprovada e encorajada.

Não se consegue chegar a essa clareza proporcionada pelo estudo dos fatos objetivos. Pensemos, por exemplo, nesse fenômeno novo que é a participação tão frequente das crianças e pré-adolescentes nas práticas de agressão, marcadas pelo ódio coletivo. Os exemplos se multiplicaram durante a guerra entre o Irã e o Iraque, de 1980 a 1988, na ocasião da Intifada (Guerra das Pedras), na Palestina, da Revolução Cultural da China, de 1966 a 1977, no Camboja ou na África negra. Que tipo de educação, de transmissão de estereótipos, levou essas crianças a poder facilmente consentir com a violência e, às vezes, praticar, ao que parece, os assassinatos sem culpabilidade?

Estamos nas fronteiras do que é conhecível, nos limites, certamente, dos conhecimentos claros. O estudo e a tomada em consideração dos ressentimentos nos levam necessariamente a zonas confusas e, em parte, incertas. E as memórias dos ressentimentos comportarão essas mesmas incertezas.

A memória dos ressentimentos

Após a segunda guerra mundial, desenvolveu-se uma literatura considerável para analisar ou tomar posição sobre a questão da memória dos fatos, a memória das violências, a memória das perseguições. O tema do “dever de memória” concerne, em primeiro lugar, à memória dos fatos, aos desafios e sofrimentos enfrentados, e somos exortados a não os esquecer.

A questão da memória dos ressentimentos é diferente. Trata-se, aqui, de uma outra questão, mais delicada, e que podemos dividir em várias interrogações: que memória conserva o indivíduo de seus próprios ressentimentos? E, de outro lado, que memória ele conserva dos ressentimentos de outrem do qual foi vítima? Que memória um grupo conserva de seus próprios ressentimentos e dos ressentimentos de inimigos dos quais foi vítima? E, em nossas democracias pluralistas, qual é a atitude dos poderes públicos diante das lembranças?

Parece-me que podemos distinguir quatro atitudes possíveis que atravessam, ao mesmo tempo, a memória individual e as memórias coletivas e que poderíamos formular assim: a tentação do esquecimento, a tentação da repetição, a tentação da revisão e, enfim, a da intensificação, da exasperação da memória dos ressentimentos.

1- A tentação do esquecimento

Marquemos bem a diferença entre o esquecimento dos fatos e o esquecimento dos ressentimentos. Por essa razão, por mais diversas e contraditórias que tenham sido as experiências de cada um, pode-se dizer que o indivíduo não esquece os fatos dos quais foi ator ou vítima, mas esquece, ou pelo menos se detém menos, das lembranças

dos ressentimentos. Os fatos organizados em uma cronologia têm a simplicidade do inelutável, já que passam tão logo não são mais vividos e sentidos, enquanto os ressentimentos são infinitamente mais incertos. Ou, mais frequentemente, o indivíduo tem tendência a se desviar de seus próprios ódios quando a história os tornou caducos. Do mesmo modo, tratando-se do ódio de que foi vítima, o indivíduo experimenta uma repugnância em conhecer e explorar o ressentimento daqueles dos quais foi objeto, em compreender o que é, para ele, irracional. Com muita frequência, nós nos contentamos, quando estamos nessa situação, com alguns juízos simples que nos permitem não entrar na lógica afetiva de nossos antigos adversários e que nos bastam para condená-los. Somos levados a isso, sem exceção, pelo próprio movimento de nossas novas experiências, pelo cuidado em não sentir o peso das psicologias agressivas ou mortíferas das quais que havíamos sofrido violências físicas ou simbólicas.

Essas medidas de proteção estão nos documentos públicos, por exemplo, nos manuais escolares que podem ser eloquentes sobre os fatos, mas que protegem os alunos da lembrança traumatizante dos ressentimentos.

2-A rememoração

Essa tentativa do esquecimento dos ressentimentos, que é também uma estratégia de apaziguamento, não pode suscitar senão a irritação de muitos, para os quais os ódios dos quais foram vítimas prolongam suas consequências no presente. Os franceses, vítimas da Guerra da Argélia, que tiveram de voltar para a França em 1962, abandonar seus bens e as terras que acreditavam ser suas, tiveram o sentimento de que seus compatriotas da metrópole faziam pouco caso de sua sorte. Muitos conceberam um rancor, não somente contra os governantes argelinos, mas também contra os governantes franceses. E, ainda hoje em dia, associações de “pieds noirs”²⁷ afirmam que seus direitos não foram realmente reconhecidos e

²⁷ “Pé negro” é uma expressão usada para se referir aos descendentes de europeus retornados do Norte da África para a França após a independência da Argélia.

pedem reparação. Essas associações não aceitam o esquecimento e organizam manifestações simbólicas para afirmar sua identidade. Eles mantêm uma suspeita contra as negligências das quais se consideram vítimas.

3-As revisões

Desse modo, abrem-se múltiplas querelas ou conflitos que puderam ser designados pela expressão “guerra de memória” e dos quais um dos motivos é a afirmação e a revisão das memórias e dos ressentimentos. Após a Segunda Guerra Mundial, depois de 1945, na França, haviam duas forças políticas preponderantes em rivalidade: de um lado, o governo do general de Gaulle e, de outro, o Partido Comunista.²⁸ O primeiro, nas festas e cerimônias oficiais, exaltava a continuidade da nação francesa para além das guerras e querelas internas; os segundos, em seus escritos e manifestações, exaltavam a resistência comunista e o papel da U.R.S.S. na vitória aliada. Guerra de memórias, o primeiro descrevendo a epopeia da França livre; os segundos descrevendo o combate popular pela justiça social e pela glória dos dirigentes comunistas. E, também, guerra de novos ressentimentos: gaullistas, suspeitando de submissão dos comunistas a Moscou, e comunistas suspeitando de dependência dos gaullistas da burguesia capitalista.

Em seguida, desenvolveu-se uma outra guerra de memória entre as vítimas da guerra e suas famílias, entre os resistentes e redes de resistência, de um lado, e as famílias vítimas de deportações, de outro.²⁹ A expressão “guerra de memórias” convém certamente mal para evocar os debates, as tomadas de posição, reivindicando a extensão, a importância, o caráter exemplar das provações sofridas. Batalhas que não podem ter campo de linhas definidas, já que tanto uns quanto outros foram vítimas da mesma ferocidade. Daí vem a organização de processos confusos nos

²⁸ MAMER, G. *Batailles pour mémoire: les commémorations en France 1944-1982*. Paris: Papyrus, 1983.

²⁹ CHAUMONT, J. M. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

quais as diferentes versões da história e as diferentes memórias pessoais e familiares são opostas.

4-A intensificação

O quarto e último caso é o que se poderia chamar de intensificação ou exasperação do ressentimento e que pode tomar a forma de um verdadeiro delírio do ressentimento, como foi possível constatar no totalitarismo nacional-socialista. Sabe-se qual o uso repetitivo a propaganda hitlerista, após a ascensão ao poder, em 1933, fez da humilhação de 1918 e do desejo de revanche, de vingança, como foi desenvolvido, exasperado, o ódio da riqueza capitalista, o ódio contra os judeus, contra os franco-maçons. Mas o que aconteceu com o ressentimento? Será que somos capazes de sustentar o esforço de pensar o ódio delirante? Será que as vítimas são capazes, como são capazes de evocar os fatos da perseguição, de buscar a reconstituição do ódio assassino? Não estaríamos, aqui, nos limites das possibilidades da memória, para além do que a memória pode suportar?

Constata-se que, na abundância dos ensaios escritos pelas vítimas das perseguições, encontram-se relativamente poucas análises aprofundadas sobre os ressentimentos próprios de seus perseguidores. Os trabalhos mais aprofundados sobre essa interrogação saíram, não de memórias individuais, mas de pesquisas de caráter científico e histórico. Dois trabalhos desse tipo respondem, por exemplo, a esse problema: a obra de Hannah Arendt *Eichmann em Jerusalém*³⁰ e *Os carrascos voluntários de Hitler*³¹, de D. J. Goldhagen. E talvez essas obras, de teses divergentes, possam nos fazer compreender a extrema reticência das memórias para reconstituir esses ressentimentos, pois, ou bem, como mostra Hannah Arendt, o ódio delirante torna-se inútil para a realização dos massacres coletivos e a lógica de uma burocracia substitui, de fato, as paixões do ódio, ou então, como afirma Goldhagen, uma crença elementar sobre o suposto perigo de uma população bastaria para suscitar uma “boa vontade” entre

³⁰ ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1966.

³¹ GOLDHAGEN, D. J. *Les bourreaux volontaires de Hitler, les allemands ordinaires et l’holocauste*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

os cidadãos comuns para efetuar as perseguições. Nas duas hipóteses, não é certo que uma memória possa ir até o termo da reconstrução desse passado. Sem dúvida, chegamos, aqui, nos limites das possibilidades da memória, e só a pesquisa histórica pode assumir essas questões.

Para terminar, e voltando à *Genealogia da moral*, poderíamos retomar a lição de Nietzsche, que nos adverte indiretamente sobre a importância da reflexão sobre o ressentimento, em razão da destrutividade que ele torna possível. Talvez fosse urgente manifestar a vigilância a respeito das ameaças constituídas pelos encorajamentos atuais a novos ressentimentos e sua legitimação estatal. Podemos nos inquietar, por exemplo, ao ouvir a propaganda oficial conclamar tão vigorosamente ao ódio contra os inimigos reais ou supostos, transformando, assim, tantos jornalistas como manipuladores de opinião em militantes de causas governamentais contra novos bodes expiatórios. Parece que se reproduz, sob nossas vistas, um deslizamento que Platão já estigmatizava, do desprezo para o ódio. Um deslizamento que substitui confusamente o desprezo pelo ódio. Desprezo dos ricos pelos fracos, desprezo de uma classe dirigente poderosa contra as oposições a seu poder, desprezo que pode se transformar em ódio quando os dominantes se sentem ou se creem ameaçados em sua hegemonia e seus interesses. Esta talvez seja uma nova dimensão desse despotismo democrático temido e anunciado por Tocqueville.

Referências bibliográficas

ANSART, P. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'âge d'Homme, 1983.

ANSART, P. *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1966.

CHAUMONT, J. M. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DUMONT, L. *Homo hierchicus: le systhème des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

ENRIQUEZ, Micheline. *Aux carrefours de la haine. Paranoïa, masochisme et apathie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

FREUD, S. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In: FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Traduction D. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1977 [1916], pp. 231-264.

FREUD, S. *Malaise dans la civilisation (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930].

GOLDHAGEN, D. J. *Les bourreaux volontaires de Hitler, les allemands ordinaires et l'holocauste*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

HABERMAS, J. *Morale et communication; Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 1986 [1983].

KLEIN, M.. RIVIÈRE, J. *L'amour et la haine*. Paris: Payot, 1937.

MAMER, G. *Batailles pour mémoire: les commémorations en France 1944-1982*. Paris: Papyrus, 1983.

MAQUIAVEL, N. *Le Prince. Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953 (1513).

MARX, K. *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Éditions Sociales, 1969 [1852].

MERTON, R. K. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris: Librairie Plon, 1965 [1953].

NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971 [1887].

PLATÃO. *La République*. livres I-VIII. Tradução de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1932].

ROSANVALLON, P. *La crise de l'État-Providence*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912].

TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840].

Ensaio de anatomia do incesto

Claude Tapia, Claudine Haroche¹

De que formas o incesto pode se revestir? Se, infelizmente, os atos de maus tratos e de violência não são novos na história da humanidade, a pandemia e os confinamentos que a ela se seguiram trazem novas situações de sofrimento no seio do círculo privado e familiar. Enquanto a legislação permanece lacunar nesse caso, Claudine Haroche lembra que o quadro penal sobre o incesto é relativamente recente e se interroga sobre uma “atmosfera” e um “clima” incestuosos.

Claude Tapia: Constatou-se que, em períodos de crise ou de perturbações sociais – como é o caso, hoje, com a pandemia e o confinamento por ela imposto –, um relaxamento moral pode ser observado em diversos meios sociais, mais modestos ou desfavorecidos, assemelhando-se, às vezes, a formas de agressões incestuosas, enquanto esse mesmo relaxamento poderia ser observado sobretudo nos meios mais beneficiados, em períodos de melhor clima social ou econômico. A respeito desse último caso, penso no *affaire Kouchner-Duhamel*, que foi objeto de inúmeros comentários na imprensa, assim como na publicação recente de várias obras autobiográficas. Por meio de quais mecanismos ou caminhos as variáveis socioeconômicas ou socioculturais, na sua opinião, agem para limitar ou favorecer os comportamentos individuais ou coletivos condenáveis?

¹ Entrevista concedida pela professora Claudine Haroche, diretora de pesquisas no CNRS, França, ao professor Claude Tapia, da Universidade de Tours, publicada no *Journal des psychologues*, dezembro 2021- janeiro 2022. [Boa parte das citações entre aspas estão sem referência no texto de publicação original]. Tradução de Maria das Graças de Souza.

Claudine Haroche: Toda a mitologia grega, que está no fundamento da civilização [de modelo ocidental], não cessa de falar de Édipo, ou seja, da interdição.² Mais do que “relaxamento moral”, eu falaria, no que me concerne, de transgressão do interdito, de negação do limite, de tabu do incesto. É isso que levará Freud a inscrever o incesto no mais profundo da cultura.

Penso, e tens razão em assinalar isso, que a pandemia, que exigiu períodos de confinamento, teve efeitos que não são os mesmos segundo as condições econômicas e socioculturais. Se bem que o incesto – e nunca será demais repetir isso – afeta todas as camadas da sociedade.³ De qualquer modo, é necessário lembrar que, durante muito tempo, associavam-se os maus-tratos com a pobreza, as classes trabalhadoras eram consideradas classes perigosas, o que é descrito nos textos de Louis Chevalier,⁴ e, antes dele, de Eugène Buret.⁵ A questão do espaço foi aí determinante: o confinamento, o isolamento, não foi vivido da mesma maneira, segundo o que se viu em espaços que impõem a proximidade entre várias pessoas que não têm “um espaço para si”: a promiscuidade ali se manifestou, experimentada por aqueles que foram objeto dela, vítimas de violência. A proximidade psíquica e física se impôs àqueles que se entregaram a incestos, tão temidos por aqueles que os sofreram. A relação com o espaço é, sem dúvida, diferente nos lugares em que cada um dispõe de um espaço para si. O clima poderia ser diferente nos dois casos: no primeiro, é o mau trato, o incestuoso com conhecimento e à vista de todos, que corresponde ao penal; o segundo mergulha no incestual, o clima psíquico que pode conduzir ao incesto, o que é descrito em *La família grande*.⁶ A questão da passagem ao ato aí permanece posta e em parte imprevisível: é este o problema.

² HERITIER, F.; CYRULNICK, B.; NAOURI, A. *De l'inceste*. Paris: Poches/Odile Jacob, 2000.

³ O filme dinamarquês *Festen* (1998), ambientado em um meio muito rico, seria emblemático a esse respeito.

⁴ CHEVALIER, L. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Plon, 1958.

⁵ BURET, E. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*. Paris: Éditions Paulin, 1840.

⁶ KOUCHNER, C. *La família grande*. Paris, Seuil, 2021.

Um segundo elemento menos tangível atua ainda nos incestos ligados à pandemia. A relação com a temporalidade, sem dúvida, não é a mesma, a confusão entre as gerações é mais marcada em um clima em que o cuidado com a saúde, com a higiene, tem como efeito uma atenção particular com o corpo, no qual são temidos os efeitos da idade, do envelhecimento, em que se encoraja o que será chamado “jovenismo” nas sociedades contemporâneas. A relação com o corpo, no caso, seria menos “liberada” nas famílias nas quais a tradição domina as gerações definidas pelos papéis segundo os sexos e a idade. Mas uma coisa é clara: pode-se legislar no espaço público; no espaço privado, é mais difícil.

C. T. – No capítulo de uma obra que você co-organizou (*O sentimento de humilhação*, 2007),⁷ o seu colega Eugène Enriquez abordou o tema do “Outro como objeto da violência humilhante”, analisando diversas situações de humilhação e violência, dentre os quais o incesto brutal. Ele desenvolve a hipótese segundo a qual o sujeito humilhado, ao perder sua identidade e a estima de si, pode ser levado a amar o seu perseguidor (a síndrome de Estocolmo), tornando-se, assim, o receptáculo de seus fantasmas e desejos mais arcaicos, que lhe abrem, por assim dizer, “as portas do gozo”. Não se trata, aqui, do que foi descrito em romances recentes das vítimas que se tornaram escritoras de suas próprias experiências de submissão à pressão incestuosa de seus próximos? Assim, não se pode considerar que, insensivelmente, o problema do incesto tenha se tornado um tema literário da moda, propulsionado por diversos movimentos feministas? Poderíamos perguntar se essas obras literárias não contribuíram com uma espécie de estetização do delito do incesto, da confissão do incesto com ou sem arrependimento, e para além da busca discreta da absolvição?

C. H. – Enriquez se dedica à questão do outro como objeto da violência que humilha. Uma questão que se põe de uma maneira aguda no contexto das sociedades contemporâneas, nas quais a estima de si, sua busca, é constantemente desejada. A desvalorização, ou depreciação de si, e a humilhação são experimentadas na pobreza. A pandemia as decuplica no confinamento. A humilhação é reforçada entre os indivíduos confinados na promiscuidade e sem atividade, isolados, excluídos da sociedade,

⁷ DELOYE, Y.; HAROCHE. C. *Le sentiment d'humiliation*. Paris: Editions in Press, 2007.

sentindo-se inúteis, impotentes, inexistentes. Esses pais precários ilustram e reforçam, assim, a ausência de autoridade. Desprezados, humilhados, econômica e socialmente, poderão se entregar a toda espécie de violência.

A situação de confinamento favorece a vergonha e a humilhação infligidas às vítimas dos maus tratos. Os atos incestuosos transformam as vítimas em coisa, em objeto, mas, para além disso, traem, dessacralizando a relação do sangue e o interdito. O incesto revela, ignora, sua singularidade, conduzindo à indiferenciação. A reificação no incesto nega a qualidade do sujeito, impõe uma desqualificação subjetiva. O confinamento implica um retorno no quadro do recinto familiar, um aprisionamento na família. Os homens se veem relegados à esfera privada e doméstica sem nenhum papel reconhecido na esfera pública profissional: podem experimentar uma inexistência social que não deixa de ter repercussão sobre o círculo familiar. O confinamento poderá suscitar, em alguns deles, a necessidade de afirmar sua autoridade, apagar a humilhação de falhar em sua autoridade de pai que se exerce nos lugares privados, tanto como em lugares profissionais, como em instituições e empresas. Poder-se-ia afirmar que o confinamento na família favorece a inclusão que desqualifica a todos, inclusive aos homens. No confinamento, os homens poderiam temer a angústia de uma impotência exacerbada.

Deve-se aqui fazer uma distinção no espaço do incesto, entre o incestuoso que remete ao penal, ao jurídico, e ao incestual,⁸ o qual não conduz necessariamente à passagem ao ato. Aqui reina uma imprevisibilidade fundamental. O clima incestual instaura um mal-estar que havia sido claramente discernido por Freud, sublinhando a necessidade, até mesmo a impossibilidade, de apreendê-lo: “A lei não pode atingir as manifestações mais prudentes e mais sutis da agressividade humana”.⁹ O mesmo não acontece com o incesto. Remetendo ao penal, o incesto supõe uma violência física e psíquica. Quando não há ato (como em muitos casos de assédio), isso dificilmente depende do direito; ora, há maneiras de ser, de olhar, de sugerir gestos, posturas, atitudes, que levam a que se pergunte: onde começa e onde termina um ato? O problema é sempre o mesmo: importa distinguir sinais que anunciam aproximações

⁸ Filme de Paul-Claude Racamier, trata também do “clima incestual” (1995).

⁹ FREUD, S. *Malaise de la culture*. Paris: PUF, 2010 [1930].

que podem ser o prelúdio de atos no espaço público. Pensamos, aqui, nos trabalhos de Richard von Kraft-Ebbing¹⁰ e, mais geralmente, na emergência de escritos consagrados à perversão da segunda metade do século XIX. O problema se põe, então, de modo profundamente diferente no espaço privado familiar, ao abrigo dos olhares exteriores à família. O relato do incesto não poderia, em nenhum caso, parece-me, banalizá-lo, absolvê-lo em qualquer coisa que seja, mas contribui, ao descrevê-lo, para que se tome consciência dele, para que se apreenda seu caráter profundamente destrutor e se possa discerni-lo e, eventualmente, evitá-lo. Não se pode negligenciar o fato de que o caráter penal do incesto é recente na história. O autor do incesto impõe o medo, a vergonha e o silêncio àquele que foi sua vítima. Ele faz dela – eu afirmava isso agora, há pouco – um objeto, uma coisa, no sentido literal do termo: ele não deixa de ameaçar no caso de revelação a um terceiro. É precisamente essa vergonha e esse medo que foram abordados em seus escritos, e esse silêncio também aparece em muitos testemunhos, romances, autobiografias e certos filmes, tais como *Chatouilles*¹¹ ou ainda *Grâce à Dieu*.¹² Esta é a razão pela qual eu não diria que o incesto se tornou um tema literário da moda, mas responde a uma necessidade de superar a vergonha, sair do silêncio para denunciá-lo, atualizá-lo; também responde à necessidade de se reapropriar do próprio corpo. Se o incesto é imemorial – quaisquer que sejam as formas que ele toma nas culturas –, ele está inscrito no mais profundo do ser humano. Deve-se continuar a combatê-lo, a fim de permitir a construção do ser: a separação necessária do corpo do filhote humano do corpo de sua mãe, a fim de permitir à criança se desenvolver e se construir. O incesto se define pela incorporação fantasmática do outro em si e pela devoração que conduza uma indiferenciação, coexistindo paradoxalmente com o reconhecimento recente dos direitos da criança. É nisso que a sociedade do consumo assume verdadeiramente o seu sentido?

¹⁰ KRAFFT-EBING, R.V. *Sadisme de l'homme, sadisme de la femme*. Paris: Payot, 2021 [1893].

¹¹ Filme de d'Andréa Bescond e Eric Métayer, lançado em 2018, adaptado de sua peça de teatro *Les Chatouilles*, ou a *Dance de la colère*.

¹² Filme de François Ozon de 2019, inspirado nos casos Bernard Preynat e Philippe Barbarin.

C. T – Em uma obra recente, *O incesto, cenas de família*,¹³ o psicanalista Pierre Benghozi considera a brutalidade incestuosa como o sintoma de uma organização genealógica geradora de violência ou ainda como uma *relação objetual genital que se situa fora da construção edipiana, pedra angular de nossa civilização e suporte do desenvolvimento dos laços sociais*. De que modo os efeitos de uma degradação dos princípios e dos valores fundamentais, guiando o processo de transmissão intergeracional e as práticas, poderiam levar à abertura de brechas profundas nas estruturas familiares e afetar os modos de passagens do inconsciente parental ao inconsciente das crianças?

C.H. – O incesto perdura, mesmo quando todos os papéis, todos os modelos familiares foram abalados. É preciso evocar, aqui, Alexander Mitscherlich,¹⁴ que publica uma obra na qual pressente o advento de uma “sociedade sem pai”; quando o papel da autoridade do pai é compartilhado com o da mãe, depois progressivamente substituído pelos termos de *autoridade parental*. Antes de que o reconhecimento dos direitos da criança possa aparecer como um paradoxo, supõe-se que o adulto seja responsável pelo limite que a criança ignora completamente, em razão do estágio de desenvolvimento em que se encontra, sua imaturidade, e em face do domínio do outro tanto quanto da sua ausência de autoridade: o reconhecimento dos direitos da criança é assim paradoxal, pois ele a protege e ao mesmo tempo a situa no mesmo nível – faz dela um igual em relação àquele que deve colocar o limite.

Há outras questões às quais eu gostaria de voltar: saber se a família é sempre um espaço do olhar, se ela não se tornou um espaço público e até que ponto isso pode ter acontecido. A família, que, por definição, é um lugar fechado, é um espaço privado, torna-se um espaço de observação. O governo das distâncias e das aproximações é possível, pelo menos viável, no espaço público. Ele o é muito menos no espaço privado, ao abrigo dos olhares. Assim, na esfera pública, no espaço urbano, os trabalhos psiquiátricos do século XIX empreenderam caracterizar esses homens que assediam as mulheres, esses roçadores, beliscadores,

¹³ BONNET, Gérard. *Comment peut-on être pervers? Inceste, viol, pédophilie*. Paris: Gallimard, 2020.

¹⁴ MITSCHERLICH, A. *Vers la société sans pères*. Paris: Gallimard, 1970.

esfregadores, mordedores, esses famosos cortadores de tranças.¹⁵ Os gestos, as aproximações excessivas, as agressões corporais, sexuais são aí identificadas, categorizadas, eventualmente sancionadas. Isso também acontece no presente, com as diferentes brigadas de intervenção que se esforçam para proteger as mulheres dos roçadores profissionais, que assolam no metrô, quando os indivíduos se amontoam nos vagões. Alguns filmes egípcios, tais como *As mulheres do ônibus 678*¹⁶ ou *As mulheres do Cairo*,¹⁷ deram conta perfeitamente do que as mulheres sofrem, tanto nesses transportes como em sua vida privada, sem se beneficiar do menor apoio do público nem dos serviços de polícia que, em inúmeros países, fecham os olhos para esses acontecimentos.

Evocarei novamente a zona cinzenta, indistinta, que se estende entre fatos jurídicos sancionáveis e esse clima, essa atmosfera psicológica na qual se crê identificar sinais de alerta. Certamente não se legisla sobre um clima psicológico, uma atmosfera, mas podemos nos mostrar sensíveis.¹⁸ Isso nos conduz a colocar questões que estão nos fundamentos das ciências sociais.¹⁹ Em que consiste um ato brutal no mau trato? Um incesto? Onde começa um ato insidioso, que se estende na duração e se repete? Quais as relações entre gestos e atos: o afloramento e o roçar são gestos? Os gestos voluntários podem ser considerados como atos?

Na pandemia, as pessoas se confinam para se proteger do vírus, a fim de sobreviver. Procura-se escapar do vírus, não sufocar fisicamente e, eventualmente, escapar da morte. Mas o confinamento pode também sufocar psiquicamente e socialmente, o que traz um apagamento das regras que constituem fundamentalmente formas de proteção, leis: não se está protegido nem de si mesmo, nem do outro. É a isso que Françoise

¹⁵ KRAFFT-EBING, R. V. *Sadisme de l'homme, sadisme de la femme*. Paris: Payot, 2021 [1893].

¹⁶ Título original: *Cairo 678*, de Mohamed Diab, Egito, 2010.

¹⁷ Título original: *إحكي يا شهرزاد*, 'Eḥky ya Šeherazāde [Fale Sherazade], de Yousry Nasrallah, Egito, 2009.

¹⁸ HAROCHE, Claudine, Le harcèlement: une question sensible, In: KOUBI, G. (org.). *Questions sensibles*. Paris: PUF, 1998.

¹⁹ DURKHEIM, É. Qu'este-ce qu'un fait social. In: DURKHEIM, É. *Règles de la méthode sociologique*. Paris: Champs Flammarion, 2000 [1884].

Héritier²⁰ dá a seguinte resposta, em uma obra consagrada ao incesto, citando Dominique Vrignaud: “Educar vossa criança é em primeiro lugar saber vos separar dela”. Françoise Héritier a comenta nos termos que se seguem: “Isso mostra que a harmonia em nossas famílias e, portanto, em nossas sociedades, pressupõe o distanciamento dos idênticos e a aproximação dos diferentes”.

Quando não houver separação necessária entre a mãe e a criança, o que será descrito nos trabalhos de Donald Winnicott,²¹ em uma elaboração teórica luminosa, a indiferenciação tende a impedir a construção de um espaço interior, de um foro interior. Haveria, assim, uma desvalorização de si. E, para além disso, se nos referirmos aos trabalhos de etnopsiquiatria, tais como os de Georges Devereux,²² há um desaparecimento de si no interior do outro, uma devoração de si pelo outro. Nesses trabalhos, a devoração e a incorporação ocupam um papel central. Pode-se chegar até a comer – realmente – seu semelhante, sua criança, seu próximo.²³ Não é esta a natureza literária do incesto?

C. T – Em algumas ocasiões, foi possível aproximar, em diversas publicações, o incesto e a pedofilia, porque têm em comum o fato de exprimir o exercício conjunto da sedução e do domínio, assim como conta, por exemplo, Vanessa Springera, em seu *O consentimento*,²⁴ o relato catártico de uma adolescente de 14 anos seduzida por um escritor célebre e que se tornou autora dessa história íntima. Ela se interroga: “Por que essa tolerância da opinião pública e da justiça para com derivas de natureza sexual quando foram cometidas por representantes da elite?”. Como se poderia explicar a severidade desigual ou a indulgência para com fatos condenáveis desse tipo, segundo o pertencimento social ou a notoriedade dos autores de atos incestuosos? Não existiria aí o efeito de uma espécie de fascinação das camadas sociais médias ou inferiores por

²⁰ HERITIER, F.; CYRULNICK, B.; NAOURI, A. *De l'inceste*. Paris: Poches, Odile Jacob, 2000.

²¹ WINNICOTT, D. W. *Jeu et réalité*. Paris: Gallimard, 1971.

²² DEVEREUX, G. Les pulsions cannibaliques des parents (1970-1971). In: DEVEREUX, G. *Essais d'ethnographie générale*. Préface Roger Bastide. Paris: Gallimard, 1998 [1966].

²³ Refere-se a um caso trágico que se passou em Paris, em 1981, quando um indivíduo comeu uma jovem.

²⁴ SPRINGORA, V. *Le consentement*. Paris: Grasset, 2020.

deslizes morais de membros da “alta sociedade”? E não haveria, nessa relativa tolerância ou indulgência, uma expressão da hipermodernidade?

C. H – Há uma atração imemorial pelo bebê, pela criancinha – a questão é saber o que se entende por atração, presente tanto no ser humano quanto no animal, e, sobretudo, até onde se pode ir. Assim, quando temos um bebê nos braços, não cessamos de escutar frases como “é tão bom que eu o comeria”, e elas não têm nada de inquietante. A juventude da prole, a mãe que não protege sua criança, seja por cegueira ou descuido, seja porque se sente lisonjeada por sua filha ser objeto de desejo, evocam os incestos do segundo tipo, discernidos por Françoise Héritier. Elas remetem em profundidade aos estudos que Georges Devereux consagrou às pulsões canibais.²⁵

Não penso que haja uma fascinação das camadas sociais inferiores. As sociedades contemporâneas conheceram a generalização, a extensão das tecnologias digitais que contribuem, por sua imediatez, sua aceleração, para apagar as regras, os limites. Elas instauram, assim, condições de transgressão difíceis, até mesmo impossíveis, de apreender. A natureza do vínculo mudou: o eu, diante das telas, é doravante privado da presença do olhar do outro, mas está, ao mesmo tempo, sob o olhar de milhares de indivíduos. Cada vez mais isolado, ele tende a se ver desprovido de contatos diferentes dos tecnológicos por meio de redes; um eu que pode, assim, tornar-se frágil e dependente, impotente e desorientado, submetido, no confinamento, ao declínio das proteções sociais e psíquicas.

A sedução exercida pelo poder sobre os indivíduos e as massas é atestada, qualquer que seja a época. Trata-se, aqui, de representações imemoriais, que associam as elites, o poder, a dominação, a sedução, a atração, o controle. Os reis – é necessário lembrar – engolem inúmeras amantes. Lembremo-nos de certos papas, como Alexandre Borgia, que tinha filhos de sua própria filha.

C.T – No quadro dessa reflexão sobre o incesto, não podemos deixar de nos interrogar sobre o lugar do amor na dinâmica negativa da violência incestuosa, no desejo brutal de apropriação ou de captação do objeto, do corpo “a ser consumido”, e até a decupagem inconsciente da

²⁵ DEVEREUX, G. Les pulsions cannibaliques des parents (1970-1971). In: DEVEREUX, G. *Essais d'ethnographie générale*. Préface Roger Bastide. Paris: Gallimard, 1998 [1966].

unidade corporal da vítima para gozar dele sem implicação do pensamento. Contudo, na literatura que trata do incesto, os violadores e abusadores denunciados pelos autores falam do amor, da afeição, às vezes, de culpabilidade. Como explicar a coexistência, na agressão incestuosa, da pulsão, energia violenta e destruidora, com um discurso carinhoso e lúdico? O psicanalista Philippe Robert responde indiretamente à questão, refutando essa ambiguidade: “O incesto, ele escreve, não é uma forma desviada da ternura, ele se opõe a ela (...), porque deve ser compreendido em termos da impossibilidade de criar laços.”. O que você pensa disso?

C.H. – Eu gostaria de lembrar brevemente a etimologia do incesto. A palavra vem do latim *incestum*, mancha, que subentende a pureza, a integridade do corpo. *Incesto*: tornar impuro. O incesto provoca a perda da integridade física e psíquica. Não vejo, na verdade, o amor nem a afeição, nem mesmo a culpabilidade no que concerne ao autor do incesto.

Responderei mais em termos de pulsão, voltando, para isso, ao texto de Freud consagrado às pulsões.²⁶ Aliás, seria preciso desenvolver a questão da perversão. Freud assinala que “a pulsão não ataca do exterior, mas do interior do corpo”. Disso ele deduz que “nenhuma fuga serve para qualquer coisa que seja que lhe seja contrária”, vendo, então, na excitação pulsional, “uma necessidade (...) que será eliminada pela satisfação”. Compreende-se, então, que há, aqui, pouco lugar para pensar, refletir.

Freud evoca, então, a juventude da prole: “Situemo-nos do ponto de vista de uma criatura quase totalmente na impotência e no desalento”. Essa criatura está perdida, desprovida “de orientação no mundo”, reduzida à “substância nervosa [que] capta as excitações”.

Freud trata, assim, do “*objeto da pulsão*”, que ele define do seguinte modo: “Aquilo sobre o que ou pelo qual a pulsão pode atingir seu fim”, em outras palavras, a vítima do incesto. Ele assinala, pois, que “o elemento mais variável na pulsão não lhe é ligado de maneira original, mas lhe é somente designado em razão de sua capacidade específica de permitir a satisfação. Não se trata necessariamente de um objeto estranho; pode ser muito bem uma parte de seu próprio corpo”. Freud evoca, então, aqui, a eventualidade de mecanismos de defesa: pode-se escapar da pulsão? Opor-se a ela? A

²⁶ FREUD, S. *Pulsions et destins des pulsions*. Paris: Payot, 2018 [1915].

resposta pelo vínculo poderia ser um mecanismo de defesa, uma maneira de evitar o ódio e o início de um processo de resiliência.

Freud, em seguida, chega à distinção entre as “pulsões originais”, “pulsões do eu” ou “de autoconservação” e as pulsões sexuais”.

Ele, então, destaca uma diferença essencial entre o amor e a necessidade quanto à questão das relações incestuosas: “Dos objetos que servem à conservação do eu, não se diz que os amamos: diz-se que temos necessidade deles, e isso é expresso, por exemplo, por um suplemento de relação de um outro tipo, empregando palavras que deixam adivinhar um amor bem enfraquecido, como gostar muito, apreciar, achar agradável”.

Compreende-se, então, que o objeto do incesto possa estar ligado à ausência – à privação – de identidade e seu caráter intercambiável. “Pode-se até mesmo afirmar que os verdadeiros modelos para a relação de ódio não provêm da vida sexual, mas do combate levado pelo eu para se conservar e se afirmar”. “Enquanto relação ao objeto, o ódio é mais antigo do que o amor; ele decorre da rejeição inicial que o eu narcísico opõe ao mundo exterior que dispensa as excitações”. Enfim, quanto à vítima do incesto, eu me voltaria sobretudo para o lado dos mecanismos de defesa e da possibilidade de resiliência, da qual trata Boris Cyulnik. Talvez seja necessário compreender que o essencial é escapar do ódio e evitá-lo.

C.T. – A imprensa anunciou recentemente a criação de uma comissão nacional destinada a refletir e a agir sobre o problema do incesto na França, chamando as vítimas a se manifestarem e a testemunharem em uma plataforma telefônica. Isso em resposta à inquietação de numerosos pedopsiquiatras, a respeito do que se chamou de “o silêncio das crianças”, vítimas de violências sexuais por parte de membros de suas famílias. O que pensar da oportunidade e da eficácia dessa iniciativa? É uma boa resposta à fratura das relações intergeracionais?

C.H. – Mais do que de fratura, eu falaria de ruptura. As crianças conseguem facilmente sair do silêncio? Certamente não. Elas podem ter sido ameaçadas pelos seus agressores, têm medo de ferir seus pais. Têm também vergonha, uma vergonha igualmente inconfessável. É necessário, então uma terceira pessoa, uma mediação, o apoio da palavra: a ausência de um terceiro reforça a lei do silêncio. A existência de plataformas supõe tomar a palavra individualmente, o que não poderia ser feito sem um terceiro.

Françoise Héritier,²⁷ ao se referir aos trabalhos de Dominique Vrignaud,²⁸ que é juiz da infância, assinala que “pedimos cada vez mais às crianças que tomem decisões em coisas que as concernem. Elas se encontram, assim, elevadas ao mesmo nível jurídico e simbólico de seus pais”. Trata-se, entretanto, de uma igualdade paradoxal. Seus escritos indicam, com efeito, que, “para satisfazer seu desejo de imortalidade imediatamente, e não mediatamente, há duas soluções. Aquela dos mitos, quer seja o de Édipo, que expõe a criança, isto é, que a renega para conjurar a morte, ou o de Chronos, que devora seus filhos à medida que os gera, a fim de provocar um curto-circuito na fuga do tempo e evitar a morte”. Até onde vão estes mitos? Será que influenciariam nossos comportamentos, nossas crenças, em relação à realidade?

Dominique Vrignaud observa que “a relação compreendida no sentido de troca é substituída na relação incestuosa (...) por uma absorção do sujeito, reduzido à noção de objeto do desejo do adulto”. O magistrado vê ainda um outro elemento: “o reconhecimento da pessoa da criança como sujeito de direito, consequência e causa da alteração jurídica e social do poder do pai e da mãe sobre ele”. Ele conclui disso, então, que o limite deve ser posto pelo adulto.

Em uma sociedade em que a relação ao limite é apagada, em que a ilimitação domina, o último limite que permanece é a finitude de cada ser humano. Está aí o que Françoise Héritier via no incesto: uma resposta à finitude, uma eventualidade de imortalidade “que significa guardar a criança no colo a fim que ela não cresça nunca, que não seja jamais prometida à morte e, conseqüentemente proteja também seus pais”.

É possível conseguir liberar-se dos fatos e dos efeitos do incesto? Escapar dele, quando foi vivido por muito tempo? É possível se precaver contra ele? A afirmação – a reafirmação – de uma identidade, a reapropriação de si, permitiria sair da vergonha, reparar as humilhações sofridas? É possível recobrar sua identidade, escapando da incorporação subjacente do idêntico?

²⁷ HERITIER, F.; CYRULNICK, B.; NAOURI, A. *De l'inceste*. Paris: Odile Jacob, 2000.

²⁸ VRIGNAUD, D. Les comptes de l'inceste ordinaire. In: HERITIER, F.; CYRUNIK, B.; NAOURI, A., *De l'inceste*. Paris: Odile Jacob, 2000.

Françoise Héritier lembra: “A proibição do incesto não é nada, a não ser uma separação do mesmo, do idêntico”, ecoando nisso o “impensável absoluto”, o da partenogênese. Ela evoca, então, Claude Lévi-Strauss, que “indica, com efeito, o imemorial desejo de permanecer entre si que é conservado por todas as sociedades e que elas, evidentemente, não podem realizar”.

Em que nível, ou em que termos, é necessário, conseqüentemente, apreender a questão do incesto? Tomando consciência da complacência em relação a esse clima incestual, saindo da metáfora, da alusão, a exemplo de Barbara, que, cantando *Aigle Noir*, em 1970, afirma, com todas as palavras, a violência e o lado sombrio do incesto paternal; explicitando, pondo em palavras e trazendo à luz a experiência vivida do incesto.

Por muito tempo caladas, certas violências escondidas, eufemizadas malgrado a ausência de limites, são finalmente reveladas, ditas. O reconhecimento súbito do incesto faz parte de um clima geral de dominação, de assédio; passa de formas de dominação pública a formas de dominações privadas, familiares, brutalidades íntimas se desenvolvendo ao abrigo do olhar.

Bibliografia

BONNET, Gérard. *Comment peut-on être pervers? Inceste, viol, pédophilie*. Paris: Gallimard, 2020.

BURET, E. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*. Paris: Éditions Paulin, 1840.

CHEVALIER, L. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Plon, 1958.

DELOYE, Y.; HAROCHE, C. *Le sentiment d'humiliation*. Paris: Editions in Press, 2007.

DEVEREUX, G. Les pulsions cannibaliques des parents (1970-1971). In: DEVEREUX, G. *Essais d'ethnographie générale*. Préface Roger Bastide. Paris: Gallimard, 1998 [1966].

DURKHEIM, É. Qu'est-ce qu'un fait social. In: DURKHEIM, É. *Règles de la méthode sociologique*. Paris: Champs Flammarion, 2000 [1884].

FREUD, S. *Malaise de la culture*. Paris: PUF, 2010 [1930].

FREUD, S. *Pulsions et destins des pulsions*. Paris: Payot, 2018 [1915].

HAROCHE, Claudine, Le harcèlement: une question sensible, In: KOUBI, G. (org.). *Questions sensibles*. Paris: PUF, 1998.

HERITIER, F.; CYRULNICK, B.; NAOURI, A. *De l'inceste*. Paris: Odile Jacob, 2000.

KOUCHNER, C. *La familia grande*. Paris, Seuil, 2021.

KRAFFT-EBING, R. V. *Sadisme de l'homme, sadisme de la femme*. Paris: Payot, 2021 [1893].

MITSCHERLICH, A. *Vers la société sans pères*. Paris: Gallimard, 1970.

SPRINGORA, V. *Le consentement*. Paris: Grasset, 2020.

VRIGNAUD, D. Les comptes de l'inceste ordinaire. In: HERITIER, F.; CYRUNIK, B.; NAOURI, A. *De l'inceste*. Paris: Poches, Odile Jacob, 2000.

WINNICOTT, D. W. *Jeu et réalité*. Paris: Gallimard, 1971.