

Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos

Entrevista com Veena Das

**Michel Misse¹, Alexandre Werneck², Patricia Birman³,
Pedro Paulo Pereira⁴, Gabriel Feltran⁵ e Paulo Malvasi⁶**

Traduzido por: Carolina Christoph Grillo

As palavras “violência” e “sofrimento” surgem inúmeras vezes no trabalho da antropóloga indiana Veena Das. De fato, são categorias centrais de sua obra, embora ela se esforce para recusar uma definição formal de qualquer uma delas. Derivam, antes, das experiências que carrega, dos modos de compartilhamento do cotidiano com mulheres em seu país, elaborados no curso de sua pesquisa de campo, e das indagações que ela lhe suscitou. O uso dessas categorias espelham, portanto, as tensões constitutivas do fazer antropológico. Como observa o filósofo Stanley Carvell, prefaciador de *Life and Words* (DAS, 2006), com a dor se apresenta a exigência de uma resposta moral. A negação do sofrimento do outro, bem como as formas culturais em que ele se mostra aceitável, distanciam definitivamente o trabalho etnográfico de uma teoria referencial das representações e da suposta neutralidade do pesquisador. Não se trata de se assegurar da boa conformidade das representações ao real, mas de valorizar as dimensões performativas da linguagem e de seu jogo relacional e mutante. Como negar ou obscurecer experiências culturais específicas de sofrimento e as atrocidades e situações extremas que as provocam? Surge como imperativo analítico e existencial não ignorar como socialmente se pavimenta o caminho para o aniquilamento do outro. É fundamental, insiste ela em *Violence and Subjectivity* (DAS et alii, 2000), estudar o silenciamento do sofrer e também as linguagens que resistem, são torcidas e retorcidas para outros usos e reformam as experiências de dor.

O fato é que há décadas, em uma série de movimentos que nos últimos anos foram reforçados por uma sofisticada discussão sobre “o descenso ao cotidiano”, segundo o qual a violência é novamente capturada por meio de uma análise das “pequenas mortes” da vida no dia a dia, a pensadora busca compreender os modos de “habitar o mundo”, enfatizando as experiências ordinárias das pessoas comuns que embebem profundamente os eventos no con-

1 Professor do PPGSA/IFCS/UF RJ.

2 Professor do Departamento de Sociologia do IFCS/UF RJ.

3 Professora do PPCIS/Uerj.

4 Professor do PPGSC/Unifesp.

5 Professor do PPGS/UFSCar.

6 Professor da Uniban.

junto de gestos e de relações que permitem ao “mundo” penetrar nos recantos mais escondidos das formas de vida. Com isso, demonstra a inutilidade, para se compreender a agência, do esforço para subtraí-la da materialidade ordinária em que se refaz o fluxo da vida, das temporalidades capazes de absorver o evento e de lhe dar sentido. Insiste, assim, desde seus trabalhos mais antigos, em demonstrar como as conhecidas oposições individual/social, representação/experiência, saúde/sociedade, intervenção/sofrimento estão longe de ser excludentes entre si.

Não basta, clamam com Veena os co-organizadores Arthur Kleinman e Margareth Lock em *Social Suffering* (1997), reconhecer, como muitos já fizeram, os variados estilos culturais e históricos do sofrer, repertoriados e etnograficamente valorizados. É preciso incluir os nexos com os processos políticos e profissionais que os conformam, indagar sobre como a violência se faz presente nas experiências coletivas e individuais, como as novas tecnologias renovam os sentidos da dor, do luto e também da vida e da morte. A temática desenvolvida em *Violence and Subjectivity* debruça-se sobre os elos, até então pouco valorizados, entre o sofrimento e os problemas sociais e pessoais. Assim, com uma obra constituída inicialmente como uma discussão sobre violência de gênero, a partir de um trabalho de campo que se debruça continuamente sobre as experiências de mulheres, Veena Das tem construído uma abordagem que ultrapassa quaisquer orientações dicotômicas, alcançando dimensões amplas da problemática do uso desproporcional da força e da percepção da dor entre os homens em sentido amplo.

Professora da Johns Hopkins University, em Baltimore, Maryland, ela está radicada nos EUA desde 2000 – um movimento ao mesmo tempo semelhante e distinto dos de, entre outros, o economista Amartya Sen ou o antropólogo Arjun Appadurai, pensadores indianos de destaque expatriados no Ocidente. Diferentemente deste último, por exemplo, ela não seguiu para os EUA como estudante para construir seu pensamento a partir de lá, o fez após 30 anos lecionando na Universidade de Déli (UD). A ida para outro país se deu por vários motivos, mas em grande parte resultou da dificuldade de produzir um discurso libertador sobre o feminino em um país como a Índia: “Já estava cansada do fato de o tipo de antropologia que eu fazia ser constantemente colocado em questão e ser alvo de reações hostis, que não atingiam diretamente a mim, mas a meus alunos”, conta ela, que, apesar de tudo, mantém uma íntima relação com seu país natal e seus antigos estudantes, lecionando periodicamente na UD.

A obra de Das tem despertado cada vez mais interesse no Brasil, em especial na área dos estudos do conflito e das comunidades desfavorecidas, particularmente por conta de sua forma muito peculiar de articular uma mútua dependência entre Estado e margens. De fato, como escrevem ela e sua colega da Johns Hopkins Deborah Poole na apresentação de *Anthropology in the Margins of the State* (seu livro mais conhecido no Brasil), “a margem é o lugar a partir do qual [é possível] entender o Estado” e é também o lugar de reconfiguração do Estado – pois, dizem, “as margens não são inertes”. É assim, na articulação entre esses, digamos, “vasos comunicantes”, que tem surgido uma inovadora contribuição para a sociologia e a antropologia em várias áreas.

Nascida em 1945, em Lahore, hoje território paquistanês, e filha de uma família hinduísta, Veena foi batizada com o nome de um dos instrumentos musicais mais tradicionais do mundo hindu, a vina, mãe dos cordofones, cujo desenvolvimento (pelas mãos do mestre Alaudin Khan) resultou no sarod e na cítara (indubitavelmente o mais famoso elemento da musicalidade indiana). Conta-se que a deusa Saraswati a tocava, o que faz com que ela apareça com o instrumento e todas suas representações. A escolha do nome foi de sua mãe, que morreu no parto e não pôde ver sua pequena se tornar uma das mais importantes pensadoras de seu país. O nome do meio, Mohini, que com o primeiro ao lado significa “aquela que encanta com sua vina”, seria abandonado em seus documentos, mas ela até hoje conserva a faculdade profetizada pela progenitora: a prosa de Veena Das é sofisticada e cativante, encantadora, como várias das respostas a seguir demonstram; entre elas, sua definição de etnografia, “uma forma de conhecimento na qual venho a reconhecer minha própria experiência em uma cena de alteridade”.



Alexandre Werneck e Patricia Birman

Vamos começar por sua trajetória. Como se deu sua escolha pela antropologia e o que isso significou para uma mulher na Índia nos anos 1960? E como foi sua mudança para os EUA?

Entrei para o Departamento de Sociologia como estudante de mestrado em 1964, depois de terminar minha graduação em sânscrito na Faculdade para Mulheres Indraprastha, da Universidade de Déli (UD). O departamento foi fundado pelo famoso antropólogo social Mysore N. Srinivas e ficava na Escola de Economia de Déli. Eu tinha por volta de 20 anos e receio que, naquele tempo, a razão pela qual mudei do sânscrito para a sociologia não tenha sido guiada por grandes considerações intelectuais. Eu amava a filosofia, a gramática e a poesia sânscrita, e tinha excelentes professores. No entanto, era mais ou menos subentendido naquele ethos que uma pessoa que fazia sânscrito devia ser um tipo “tradicional”, e eu era muito rebelde. Logo, havia um certo deslocamento. Eu causava um certo desconforto em meus colegas, embora tivéssemos boas relações. Por outro lado, era uma boa debatedora e, portanto, circulava pela universidade com outros dois debatedores carismáticos: Jiddu Krishnamurti e Nand Kishore Singh. Passávamos o tempo juntos nos cafés, engajando-nos em profundas discussões, e tínhamos o hábito de pregar peças nos diretores, o que fazia de nós um aborrecimento para eles. E já que esses dois amigos estavam na Escola de Economia de Déli e nos últimos anos no Programa de Mestrado em Economia, me senti muito atraída pela Escola de Déli, como ela é conhecida. Desse modo, o que me trouxe para a disciplina foi mais o fato de haver uma rede de amigos e a atração pela atmosfera geral da instituição que abrigava a sociologia e não qualquer conhecimento sobre antropologia. Mas depois que fui aceita no curso, acabei me apaixonando pela etnografia. Apesar de o departamento ser oficialmente chamado de Departamento de Sociologia, líamos muita antropologia, combinando autores como Parsons e Shils com Radcliff-Brown e Evans-Pritchard. Quando, mais tarde, era questionada sobre esse aspecto de minha formação por defensores obstinados de departamentos de antropologia de quatro campos [*antropologia física, antropologia cultural, linguística e arqueologia, como a disciplina costuma ser dividida nos EUA*], eu sempre retrucava com irritação que não me lembrava em qual dia da criação Deus tinha desejado que as pessoas que estudam sociedades “primitivas” deversem estar separadas das que estudam sociedades “modernas”. Então você pode imaginar como me diverti quando muitos colegas nos EUA pensaram ter dado uma nova guinada na antropologia ao propor que mais pessoas deveriam estudar suas próprias sociedades. Mariza

Peirano escreveu artigos brilhantes sobre esse tema ao comparar a antropologia brasileira e a indiana. Quanto a ser uma mulher se preparando para entrar na academia nos anos 1960, os obstáculos com que me deparei como jovem moça não vieram das instituições, mas de algumas de minhas circunstâncias familiares. Nenhuma mulher das gerações anteriores em minha família, imediata ou estendida, havia estudado ou sequer ido à escola. Deve ter sido por conta da atmosfera de nação recém-independente nos anos 1950 que fomos mandadas para a escola sem questionamentos. Vim de uma família que vivia em pobreza relativa, devido ao remanejamento resultante da Partição da Índia. Mas meu irmão mais velho tinha acabado de conseguir um emprego, depois de terminar os estudos em medicina. Então, ele deu um grande apoio a minha formação superior. O valor da mensalidade era mínimo, mas minha mãe e ele tinham se mudado para Bhilai, uma cidade siderúrgica, e me deixaram ficar em Déli, morando primeiro com parentes e depois no alojamento da universidade. Foi um período de uma gloriosa liberdade. Só de poder passar o tempo na biblioteca e no café da UD já era uma bênção. Apesar de eu saber desde os 10 anos que minha vida seria em torno de livros, não sabia a forma exata que esse amor assumiria. Sobre os EUA, eu já havia aceitado missões de visita, embora não muito frequentes. Lecionei em Chicago, Harvard e na Faculdade de Amherst em 1976, 1982 e 1986, respectivamente. Durante os mais de 30 anos em que tinha lecionado na UD, nunca havia me ocorrido deixar meu país, apesar de ter recebido várias ofertas. Estava absolutamente dedicada à Escola de Déli, amava meus alunos e estava engajada não apenas em discussões, como também em muitos debates sobre ementas e sobre como a antropologia indiana deveria se apresentar no meu departamento. A antropologia e a Escola de Déli eram todo o meu mundo. Também estava bastante ligada a lutas políticas, mas a maior questão para mim era tornar a antropologia capaz de responder aos problemas que enxergava a meu redor. Finalmente, me mudei para os EUA em 2000, apesar de, em 1997, ter aceitado um convite da New School for Social Research (Nova York), essa instituição fascinante onde lecionei um semestre por ano por três anos. Tal como em muitas situações de minha vida, as coisas aconteceram de repente. Steve Caton e Talal Asad conversaram comigo durante uma reunião da American Anthropological Association para a qual havia sido convidada a tomar parte como debatedora. Tinha trabalhado com Arthur Kleinman por alguns anos e comecei a sentir que seria interessante participar de outras conversas de forma mais sustentada. E, francamente, eu também já estava mesmo cansada do fato de a antropologia que eu fazia ser constantemente colocado em

questão e ser alvo de reações hostis, que não atingiam diretamente a mim, mas a meus alunos. Comecei a sentir que eles estavam correndo perigo – é muito doloroso pensar sobre tudo isso. Mas acho que eles ficaram melhor depois que parti. Também havia outras razões pessoais relativas a uma condição de saúde. Ainda assim, eu queria desesperadamente manter o acordo de passar um semestre por ano em Déli. Mas os respectivos chefes de departamento de lá não concordaram em apoiar meu caso e me solicitaram que escolhesse entre ficar na Índia ou na New School. Então optei por uma aposentadoria precoce da UD. Olhando em retrospecto, acabou sendo melhor assim. Fundei com alguns colegas uma instituição de pesquisa em Déli [*o Institute of Socio-Economic Research in Development and Democracy*] e agora trabalho nela, passando cerca de três meses por ano lá. Na Johns Hopkins, onde estou desde 2000, iniciei uma nova fase na vida. Apesar de toda a dor da separação, acho que minha presença na Escola de Déli abriu áreas temáticas, como os trabalhos sobre gênero, violência, folclore, antropologia do direito e antropologia da arte, às quais meus alunos foram capazes de dar continuidade, embora seja verdade que alguns tenham pagado caro em termos de exclusão e até discriminação nos empregos.

Você é um exemplo de uma série de cientistas sociais que se mudaram de países emergentes, especialmente da Índia, para os EUA, como Arjun Appadurai e outros. Como você explicaria esse fenômeno? Poderíamos colocá-lo em uma perspectiva centro-periferia, pós-imperial ou mesmo margem-Estado?

Há, de fato, uma poderosa comunidade diaspórica de estudiosos indianos na academia americana e na Grã-Bretanha. No entanto, não acho que os vocabulários sobre centro e periferia, que já nos serviram bem, ainda funcionem efetivamente. Em primeiro lugar, os cientistas sociais que trabalham na Índia exercem uma forte influência na vida pública de lá – eles não se veem engajados em nenhum discurso derivado do Ocidente. Em segundo lugar, os movimentos da Índia para o Ocidente e no sentido contrário seguem muitas trajetórias e redes diferentes. No meu caso, por exemplo, vim para os EUA após ter ensinado na Índia por três décadas. Appadurai, por outro lado, veio quando ainda era estudante e passou a ensinar e modelar a teoria social como professor e importante gestor. Outros, como Amartya Sen, deixaram a Índia nos anos 1960, mas continuaram a pensar e a escrever sobre assuntos de grande relevância pública para o país. Há subáreas inteiras como os da filosofia indiana, em que acadêmicos indianos baseados nos EUA, a exemplo de Pritiraj Mohanty,

Joseph Praphu, Purushottam Bilimoria, Aridam Chaterji e Brinda Dalmia, tentaram reverter a remessa de textos em sânscrito para um ramo da indologia em vez de como parte da filosofia tradicional. Penso em diversas comunidades acadêmicas como novos tipos de constelações, mas não vejo um simples modelo centro-periferia. É claro que a natureza da política acadêmica, bem como a micropolítica das instituições, precisa ser seriamente analisada em uma reflexão sobre os movimentos intelectuais. No caso da antropologia, costumo considerar completamente enganosa a presunção, feita por muitos acadêmicos nos EUA e por agências de classificação, de que suas ideias determinam os caminhos da disciplina em outras partes do mundo. Acho que há redes frouxas de afiliação e ideias importantes circulam nessas redes de estudiosos. O que é válido como teoria deve ser concebido em termos plurais.

No Brasil, muitos departamentos de antropologia sofreram grande influência da obra de Louis Dumont nos anos 1970 e 1980. De certo modo, para essa geração, em dado momento “Índia” significava “hierarquia” X “individualismo”, o que abria todo um campo de analogias com o Brasil e fornecia uma ferramenta analítica abridora de muitas portas. Como sua geração de antropólogos indianos lidou com o pensamento de Dumont?

Louis Dumont tinha uma boa reputação, porque se achava que ele havia sido capaz de sistematizar toda uma gama de trabalhos textuais e etnográficos sobre a Índia e chegar a um modelo elegante de nossa sociedade. Entretanto, estudiosos indianos criticaram seu trabalho sob várias perspectivas. Poderíamos dividir essas críticas em três grandes tipos de argumento. Primeiro, havia aqueles que achavam sua derivação de uma hierarquia de ponta dupla, que ele pensava ser característica do sistema de castas, elegante porém equivocada – eu propus uma estrutura tripartite na qual o renunciante funcionava como um termo essencial na conceitualização da estrutura do hinduísmo. Richard Burghart, da School of Oriental and African Studies, desenvolveu posteriormente essa ideia e outros falaram em uma hierarquia rotativa. A segunda crítica era que Dumont era indiferente à maneira como o sistema de castas e as formações sociais hindus tinham evoluído, se ajustado ou sido deformadas pelo remanejamento de reis hindus, pelos sucessivos impérios e ocupações islâmicas. Da mesma forma, o papel do colonialismo na redefinição da sociedade indiana foi uma preocupação menor para ele. Finalmente, Dumont não tinha muita simpatia pelos tipos de aspiração que podem ser vagamente caracterizados como moder-

nos, fossem eles expressados em relação ao nacionalismo, à busca por formas modernas de conhecimento ou a projetos em desenvolvimento para abordar a questão da pobreza. Portanto, uma grande crítica direcionada a Dumont se cristalizava ao redor da ideia de que casta e hierarquia haviam começado a funcionar como um conceito guardião, que mantinha outros tipos de trabalhos fora da órbita da antropologia. Um aluno de Dumont me disse certa vez que foram os indianos que abriram a região a outras questões, antes censuradas rigorosamente nos trabalhos sobre a Índia, pelo menos na França.

Você faz um movimento da questão do sofrimento e do gênero para a questão da linguagem e da violência e então para o debate margem-Estado. Apesar disso, nos parece que sua questão central ainda é o sofrimento em suas diferentes dimensões. Você concordaria com isso? Caso sim, como isso passa de uma forma a outra? Caso contrário, qual é a questão subjacente a todos esses objetos?

Há três questões primordiais em meu trabalho. Mas digo isso com clareza retrospectiva. Não persegui essas questões de forma planejada. Minha trajetória intelectual foi definida tanto pelas amizades intelectuais que fiz (inclusive com alunos) quanto por minha própria curiosidade. Em geral, costumo ser levada a reagir, a receber instruções do que aparece por meio de intensas interações, em vez de buscar um plano claro ou fazer escolhas deliberadas. A primeira questão que mexeu comigo foi saber que tipo de conhecimento está eclipsado e o que seria necessário para reabilitar esse conhecimento. Eu estava especificamente preocupada com a forma como a filosofia indiana ficou reduzida ao status de uma ramificação da indologia – o estudo de textos para a compreensão do que diziam segundo os protocolos da filologia comparada ou da hermenêutica. No entanto, muito desse trabalho desautorizava qualquer reflexão sobre as contribuições desse pensamento filosófico para nossas formas atuais de pensamento – parecia que seu tempo apropriado era o passado. Não estou negando que haja uma erudição prodigiosa nos textos sânscritos, mas o mundo dos pânditas tradicionais e o dos estudiosos modernos era separado. Não há nenhum vilão aqui. Havia uma grande nostalgia na Índia por “indianisar” a sociologia e a antropologia, mas de algum modo a academia precisava receber esses textos, pois o mundo contemporâneo era fragmentado. Meu primeiro livro, *Structure and Cognition* (1977), brotou dessas preocupações. Continuei a abordar essas questões em diferentes momentos e ela se tornou uma vertente de meu trabalho. Hoje, acho que a situação mudou consideravelmente; mais nas universidades

do Ocidente que na Índia, no entanto. Entretanto o resultado disso é que as condições em que os estudiosos podem ser mais ousados em submeter os textos anteriores aos problemas críticos que surgem da filosofia (por exemplo, em teorias filosóficas da ação) e mais abertos para desenvolver esses textos, tomando-os como sua própria herança, estão agora mais desenvolvidas. A segunda vertente de minha obra veio de uma preocupação com o sofrimento e nasceu de reações provocadas por alguns eventos, que se localizam tanto em alguns momentos de meu trabalho de campo, quando, por exemplo, repentinamente me dei conta de que aquilo que me parecia ser ritmos normais da vida familiar estava profundamente enraizado na violência de grandes eventos que teriam se desdobrado na vida cotidiana, quanto em momentos de levantes políticos em que o sofrimento das vítimas não estava sendo reconhecido. Acho que uma resposta foi sacada de dentro de mim – não responder naquele momento teria sido um fracasso espiritual, não apenas intelectual. E a terceira vertente da minha obra vem da atenção com a vida cotidiana. Sou fascinada pelo conceito de cotidiano como um lugar tanto do hábito quanto como algo atado ao ceticismo. Esse aspecto de meu trabalho se relaciona estreitamente com os de Wittgenstein e Stanley Cavell. Contudo, acredito que uma dimensão adicional é a de trazer as experiências dos pobres para a teoria social.

Você escreveu: “Se as próprias sociedades escondem a dor infligida aos indivíduos, que é o preço do pertencimento, então as ciências sociais aprendem como receber esse conhecimento. Tentei ver as relações intrincadas entre biografia, autobiografia e etnografia para enquadrar muitas dessas questões.” Como essas implicações guiam a pesquisa e seus resultados? Como elas permitem ao leitor questionar as diretrizes e os limites da pesquisa?

Imagino que vocês estejam perguntando como autobiografia, biografia e etnografia estão ligadas em meu trabalho e quais são as implicações de aceitar essas ligações como opostas à noção de que o conhecimento seja algo produzido por um observador desinteressado. Primeiramente, deixe-me dizer que não nego a legitimidade de outros quadros de conhecimento. Por exemplo, aprendi com a economia a importância da dimensionalidade. Refiro-me ao fato de nós também produzirmos conhecimento em um modo de intimidade com nossos temas de pesquisa. Por isso a etnografia como gênero me parece ser uma forma de conhecimento na qual venho a reconhecer minha própria experiência em uma cena de alteridade. Afinal, é da natureza da vida cotidiana que a significância dos eventos não seja

dada no momento de sua ocorrência e é da natureza da experiência que seu significado nos diga respeito. Portanto, encontrar minha voz na companhia de outros é busca para uma vida inteira. Ao estar atento à vida dos outros, também damos sentido a nossas vidas, ou pelo menos é como sinto. No entanto, também é verdade que não posso ceder minha experiência às experiências compartilhadas da sociedade ou de minha cultura tal como elas se apresentam – então a etnografia se torna para mim uma forma de estar atenta ao modo como o trabalho de pessoas ordinárias reformula o mundo em que vivemos. Pode-se definir uma problemática de maneira a perguntar apenas as questões que permitem respostas definitivas ou se pode expor a forma como definimos nossos problemas e aceitar a falibilidade de nossas respostas, reconhecendo abertamente os riscos de incerteza no modo em que temos processado nossas descobertas. Para mim, estou sempre voltando aos locais de investigação, à medida que novos aspectos sobre eles despertam em mim.

Fazer uma antropologia da dor e do sofrimento implica, quase impõe, a questão do sujeito. Você poderia explicar como articula o uso dessa categoria, normalmente subserviente às filosofias da consciência, com as categorias sociológicas de “ator” e “agência”, todas em um quadro teórico que também emprega Wittgenstein e sua delimitação do significado ao contexto e aos jogos de linguagem?

Uso a noção de sujeito como condição para falar de experiência. Mas a categoria “experiência” envolve postular a noção de um mundo no qual a experiência faz sentido e a considerar a categoria tempo, já que o sujeito não é uma entidade pré-dada *para a qual* a experiência acontece. Vejo o humano constitutivo dos dois polos – ativo e passivo –, reconhecendo nossa necessidade de autonomia e separação, bem como de dependência e conexão. Não vejo a ideia dos jogos de linguagem como significado delimitador ao contexto. Em vez disso, acho que as formas de vida possuem dois polos: o da forma e o da vida. Então, nem as formas de vida nem os jogos de linguagem são puramente sociais, mas se referem à absorção do natural no social. Também tento mostrar que não podemos reduzir a noção de vida à de estrutura social ou a de natural ao que é construído, mas não questiono o fato de o mito do “caráter dado” do natural ser o que a antropologia ajudou a desafiar. Embora grande parte da teoria social presuma que os “jogos de linguagem” digam respeito a como os significados são limitados pelo uso, tenho argumentado que a tentação ao vazio ou o que Wittgenstein quis dizer com “a linguagem tira férias” é o que as noções de critério deveriam abordar.

Seus trabalhos costumam evitar oposições marcadas como “vítima” X “agressor” e “agência” X “opressão”. Em *Life and Words* você se afasta da ligação tradicional entre agência e transgressão. Isso parece modelado por uma tentativa de tornar mais complexa a própria categoria de “agência”...

Considero muito limitado pensar que a agência só pode acontecer em momentos de resistência e transgressão, pois isso supõe que a vida cotidiana pode simplesmente continuar como uma questão de “hábito”. Na apresentação a *Life and Words*, Stanley Clavel escreve: “O *insight* adicional de Das ao qual me referi é seu reconhecimento de que na divisão do trabalho determinada por gênero lamentando os resultados da violência, o papel da mulher é atentar, em um mundo espinhoso, para os detalhes da vida cotidiana, fazer com que a casa funcione, arrumando-a, zelando pelas crianças, o que permite à vida ser retecida em um ritmo viável, suavemente” É esse quadro particular do trabalho que mantém o cotidiano, o “permitir a vida ser retecida em um ritmo viável” que vejo como parte de uma questão sobre como os sujeitos se constituem. Em um artigo recente sobre a ética cotidiana, tentei aprofundar esse pensamento, complexificar nossa imagem do hábito e mostrar como uma disposição ética é cultivada no âmbito do ordinário como uma atenção intensificada no interior do hábito, em vez de fora dele.

Violência é uma categoria importante em todo seu trabalho. Mas se em alguns momentos é fácil tangenciar um conceito de violência, em outros parece que você prefere colocá-lo de modo mais fluido, menos analítico. Agora, depois de *Life and Words*, poderíamos definir claramente violência como um conceito analítico discreto?

Toda a pressão de meu trabalho é para dizer que a violência não é uma categoria transparente, porque não podemos aceitar a posição de que uma definição da própria sociedade sobre o que constitua ou não a violência seja suficiente para nós, nem podemos adotar um ponto de vista analítico e proposicional do que possa ser chamado violência. Sustento que a importância de um fenômeno não depende da nossa capacidade de colocá-lo em formas proposicionais às quais podemos atribuir os valores “verdadeiro” ou “falso”. Esse foi o fardo de todo o trabalho de Austin. Então devemos pensar que tarefa a categoria violência como performativo realiza não apenas em nosso trabalho, mas também nos contextos sociais em que ela circula. Foi isso que quis dizer ao falar no duplo registro em que a antropologia tem que operar.

Pode-se perceber em seu trabalho uma busca por compreender o modo como as relações sociais se estabelecem em eventos críticos – por exemplo na maneira como o gênero é ativado como uma gramática autorizadora da violência. Você também tenta entender o papel desempenhado pelo Estado, o *status* das vítimas e sua habilidade de resistência, em quais condições a violência ocorre e que provas ela pode ter na vida cotidiana. Como sua experiência, em uma trajetória de “uma antropóloga engajada em pensar e escrever sobre a violência”, é usada nessa discussão sobre esse conceito? O que fazer para evitar que a violência se torne uma ideia transcendental que fala por contextos específicos?

A própria mobilidade do termo ou dos termos pelos quais caracterizamos a violência mostra que são tecidas com vários fios as questões de consentimento (o sadomasoquismo ou o ritual de autoflagelação são violência, já que há consentimento?), poder epistêmico (quem tem o direito de definir um evento como violento?), experiência (às vezes a violência é um meio para expulsar o estado de torpor), estética (qual é a relação entre representação, expressão e evento?) e uma série de outras. Portanto, a tendência a encontrar uma categoria transcendental que pode ser então aplicada em diferentes contextos é, como disse, equivocada. É certamente útil, para grandes conjuntos de dados, saber se estamos falando de, digamos, morte por homicídio ou morte por doença. Embora, mesmo no último caso, estudiosos e ativistas tenham inventado a categoria violência estrutural. Então, claramente o debate sobre o que constitui a violência é importante – mas sua resolução é menos interessante do que as questões que ele levanta.

Quando você sugere uma relação entre a violência e o cotidiano, por vezes parece que podemos entrever ali a abordagem de Georg Simmel sobre “conflito”, segundo a qual ele é uma parte essencial da vida ordinária. No entanto, você não mobiliza o autor em sua discussão. Podemos fazer uma ponte entre essas duas abordagens?

Quando eu era estudante, uma pergunta mais ou menos assim era recorrente nos exames: compare e contraste as abordagens de consenso e conflito sobre a sociedade. Sem dúvida, pode-se prontamente concordar que ambas, certo grau de consenso e algum conflito, são parte da vida cotidiana, mas essa não é uma formulação muito esclarecedora. O trabalho do Simmel é importante não pelas formulações gerais desse tipo, mas pela forma como, em sua obra, as ciências sociais e a modernidade parecem tornar-

-se parte da mesma formação social. Parece-me que as questões da violência, do ceticismo e do descenso (em vez de ascensão) ao cotidiano são tipos de questões muito diferentes. A etnografia e os problemas teóricos são mais complexos justamente por conta do lugar da singularidade em meu trabalho. As generalizações desmaterializam esses problemas em ar rarefeito, gás.

Em diferentes sociedades contemporâneas, mesmo nas que se acreditam mais igualitárias, os objetos da violência tendem a ser homens jovens. Eles matam mais e morrem mais, e cada ano mais. No Brasil, a situação é a mesma. Em consequência, a violência é a causa principal de mortes dos 15 aos 24 anos. Como você vê todo esse sofrimento envolvendo jovens das sociedades contemporâneas, mesmo naquelas em que não há guerras ou conflitos ideológicos relevantes?

Imagino que por “guerra e conflitos ideológicos” vocês entendam guerras declaradas. Precisamos abordar a continuidade de noções de masculinidade por meio de diferentes tipos de fenômeno. Considere a seguinte citação do “Relatório de Desenvolvimento Mundial sobre Igualdade de Gênero”: “Em um grupo menor de países há também *homens* faltando. Na Eritreia, nos anos 1990, um grande número de homens jovens desapareceu devido a conflitos. Em alguns países da América Latina e do Caribe, a violência pode ter contribuído para as excessivas mortes entre jovens do sexo masculino. Na Europa Oriental e na Ásia Central, um número muito maior de homens na meia idade desapareceu, e tal mortalidade masculina em excesso tem sido associada à prevalência de tipos de conduta considerada mais socialmente aceitável entre homens, como o uso de álcool e outros comportamentos de risco.” O que acho interessante aqui é o mapa social obtido. Uma cuidadosa comparação de números mostra que a idade em que os homens correm risco pode variar, mas está relacionada a diferentes expressões da noção de masculinidade. Não conheço muito bem a literatura sobre guerras de gangues, mas em vez de noções genéricas de masculinidade como “ansiedade em torno da masculinidade”, popularizada no Relatório Moynihan sobre “a família negra”, seria bastante interessante ver como instituições e experiências se entrelaçam para defini-la. Por exemplo, o alto índice de encarceramento de jovens afro-americanos nos EUA por crimes relacionados a drogas contribui para suas experiências de “endurecimento” nas prisões, onde as altas taxas de violência sexual e a política de reinternações levam à formação de redes de homens com formas específicas de estarem no mundo. Em outros lugares, as guerras de gangues estão relacionadas ao controle do espaço urbano.

Em *Critical Events* você percebe como a irrupção dos eventos cotidianos tem estimulado a emergência de agentes sociais que desafiam o Estado. A ênfase é dada aos eventos não tipificados nos repertórios existentes de pensamento e ação. Em *Life and Words* você se concentra em como os eventos são definidos nos recessos da vida cotidiana. Seria correto falar em diferentes estratégias narrativas? Qual é a diferença de abordagem entre os dois trabalhos?

Acho que a diferença entre os livros está no fato de que minhas noções de como o evento está ancorado ao cotidiano ainda não estavam completamente desenvolvidas em *Critical Events*. Acredito que capturei bem o aspecto da ruptura nesse livro e que algumas das formulações teóricas, como as da relação entre dor e reconhecimento, estavam bem colocadas; já outras questões, como o trabalho que o tempo faz sobre a vida de indivíduos, não estavam completamente desenvolvidas. Assim como foi com meus entrevistados, levei anos para chegar a termo com a violência e meu próprio pesar pelas vidas e mortes que eu testemunhara. Em *Life and Words*, senti que eu poderia deixar meu trabalho sair para o mundo e mexer profundamente com questões sobre a vida cotidiana e a violência, estando ambas entrelaçadas. Em alguns trabalhos recentes, especialmente em um ensaio sobre a ética ordinária na imprensa, sinto que fui capaz de dar alguns passos a mais no meu pensamento.

Seu trabalho empreende uma investigação persistente na intercessão de gênero e violência. Muitas vezes você fala sobre a construção performativa da masculinidade, dos corpos e da importância de experiências corporais e da vulnerabilidade desses corpos. Parece haver uma aproximação tanto como preocupação temática quanto, de certo modo, conceitual com autores como Judith Butler, ligada a uma referência foucaultiana. Você enxerga essa proximidade? Explorar isso não permitiria, por exemplo, expandir a percepção da mulher não mais como um grupo explorado, mas como a formação de uma coalizão política, não definida apenas por gênero ou pela opressão de gênero (movimento que você parece realizar em sua análise)? Seria produtivo explorar mais a fundo esse debate?

Eu não descreveria meu trabalho como uma busca na intercessão de gênero e violência. Estou interessada na maneira como o gênero está profundamente implicado na produção do conhecimento – incluindo o que chamei de “conhecimento venenoso”. Tenho grande afinidade com os trabalhos de filósofos como Stanley Cavell, precisamente devido à forma como o gênero é algo que eles não

procuram – ele os encontra. Do mesmo modo, meu interesse por enunciados performativos vem da intuição fundamental de Austin sobre a fragilidade do humano, sua estranheza, por assim dizer, que se expressa por meio de certas regiões da linguagem, como a desculpa. Para mim, não há uma maneira uniforme de conectar a mobilização política com o anseio antropológico por fazer perguntas cujas respostas se desdobram no decorrer de um longo período de tempo. Estive envolvida diretamente com a mobilização política em questões urgentes, que vão de protestos durante o Estado de Emergência, em 1976, à organização de manifestações de vítimas em 1984, passando pelo litígio contra a Union Carbide. Mas, pelo menos na minha vida as ações políticas não resultaram de uma compreensão prévia da situação, mas da habilidade para confiar no outro, de aceitar a possibilidade de falhar e, portanto, assumir o risco do fracasso. O entendimento teórico das situações em que estive envolvida só veio depois – não no sentido de que depois coloquei uma narrativa ou teoria nelas mas no de que levei essas questões ao trabalho desses intelectuais, em cuja companhia encontro a coragem para conviver com minhas incertezas. O modo como me vejo trazendo o gênero para meu trabalho se deve mais às lutas das mulheres no movimento feminista da Índia, com quem muitas vezes discordei em muitos assuntos, mas cujo trabalho foi o estímulo para que eu levasse as questões de gênero para meu trabalho. Nesse sentido, minhas sensibilidades são muito diferentes das de Butler, cujo trabalho admiro, mas que não tem muita conexão com o tipo de experiência que me impulsionou adiante – para melhor ou para pior. Para mim, é essa experiência visceral de andar em ruas onde as casas foram queimadas ou lixo exale cheiro ou mulheres dão risadas hilárias enquanto cantam em um casamento – sem essa experiência, minha teoria seria vazia.

Em vários momentos, seu trabalho põe em foco formas de vida humanas e não humanas, fazendo perguntas como “Os atos de extrema violência devem ser considerados humanos ou como executados por máquinas ou animais?” Essas perguntas se parecem com as de Giorgio Agamben, que fala em uma “máquina antropológica”, pondo à prova a produção da humanidade por meio de uma oposição entre homem e animal operada por exclusão e inclusão: é precisamente porque o humano é uma proposição antropológica que a máquina cria uma zona cinzenta. Qual é a proximidade entre sua análise e a de Agamben? E como nós cientistas podemos evitar cair em uma metafísica inerente à máquina antropológica?

Acredito haver diferenças importantes na maneira como coloco a questão inumano/humano e as formulações de Agamben. Argumento que quando a questão da relação da ação humana com o comportamento animal ou maquinal vem à mente, o horror despertado por formas impronunciáveis de violência está relacionado ao fato de as vítimas *saberem* que é preciso ser humano para ser acusado de ser inumano. Pode-se invejar o fato de estar na natureza do leão matar sua presa. Nós não temos essa desculpa. Do mesmo modo, o medo de que nossas ações possam se tornar mecânicas é combatido por disposições éticas para maior atenção aos outros na cena do hábito. Dois ensaios recentes meus, ainda no prelo, desenvolvem a questão dos animais e das máquinas. Um deles, “The Braiding of Violence and Non-Violence: Dilemmas at the Heart of Hindu Ethics”, indaga o que é pensar que matamos animais em sacrifício e por comida. Tomo a liberdade de fazer uma longa citação, que vai ajudar a perceber que essas questões não são questões prioritariamente cognitivas – como parecem ser na interpretação de Agamben –, mas, antes, carregam uma profunda força afetiva. Segue a citação:

Ao considerar o que a morte é para um animal, podemos achar que não somos capazes de habitar seus corpos em nossa imaginação. Sugerir que, ao pensar sobre o que é matar um animal em sacrifício ou por comida, os textos védicos sobre sacrifício lutam por achar uma linguagem que descreva o custo de vida que pagamos – a violência do sacrifício é a forma na qual imaginam que se pode resgatar a si mesmo da morte. Ironicamente, percebemos que, quando a figura da vaca aparece na mobilização nacionalista, ela aparece como um animal que condensa uma cosmologia hindu, mas que também significa a inabilidade de imaginar o que é para o “outro” (como na figura do mulçumano) morrer. Simultaneamente, isso aponta na direção de uma questão profunda: a incapacidade de se imaginar *a própria morte*, de ter um sentido genuinamente corporificado de estar extinto. Cora Diamond, em suas profundas reflexões sobre a fala de J. M. Coetzee nas Conferências de Tanner [Universidade de Utah] de 1999, sobre as vidas dos animais, pensadas por meio da figura literária da senhora Costello, diz o seguinte:

Quero descrever a palestra de Coetzee, então, como algo que apresenta um tipo de mágoa ou assombramento, uma terrível crueza de temperamento. O que magoa essa mulher, o que assombra a sua mente, é o que fazemos com os animais. Isso, em todo o seu horror, está em nosso mundo. Como é possível viver diante disso? E diante do fato de que, para praticamente todos, isso é como nada, como pano de fundo meramente aceito da vida?

Sugiro que a figura do animal é importante para a compreensão da violência precisamente porque na contemplação da matança de animais em sacrifício vem à tona esse pano de fundo aceito da vida que Diamond considera tão doloroso. Se há algum vislumbre de esperança nisso, ele está no fato de que aprendemos a viver com a consciência de que nossas vidas estão enredadas em outras e formas de sofrimento estão implicadas em nossa vivência, sobre a qual normalmente não devemos pensar uma segunda vez. Não estou sugerindo que o texto resolva essas questões, apenas que elas nos fazem pensar na violência que cometemos rotineiramente. Dificilmente se pode considerar superestimado meu profundo desapontamento com a maneira como essas questões desapareceram sob as novas roupagens com que o hinduísmo parece estar enfrentando a questão da violência e da não violência no período que podemos chamar de moderno e especialmente com o desvio do problema do que seja imaginar o praticar violência contra o outro.

Faço um exercício semelhante com a noção de máquina por meio de outro arranjo de questões. Espero que esteja clara a diferença em relação à orientação de Agamben.

É possível pensar a “humanidade comum” como um aspecto não dado da vida humana, a ser construído, e cuja “inquestionabilidade” pode ser pensada apenas como uma premissa contextual do Estado moderno, democrático e republicano, e que, em países como a Índia e o Brasil, deve ser pensada como um traço mais relativo e para o qual precisaríamos imaginar “gramáticas” de humanização e de desumanização?”

Concordo plenamente que a “humanidade comum” não é dada. Minha formulação explícita sobre isso, desenvolvida em diversos de meus trabalhos, é de que os limites do corpo ou da linguagem humana não são dados *a priori*. Gosto da ideia de explorar cuidadosamente o que vocês chamam de gramática. Meu entendimento desse termo deriva de Wittgenstein e da noção de gramática filosófica. Acho que há uma questão interessante sobre como as premissas de humanidade comum funcionam em formas sobrepostas de vida. Quem reivindica esses termos? Eles permanecem no nível das opiniões? Quando eles são incorporados como palavras disponíveis? Que recursos essas premissas oferecem aos que podem usá-las “como se” fossem verdadeiras?

Você dá exemplos de violações do corpo que não podem ser ditas, em contraste com violações que podem entrar na vida cotidiana. Nesse caso, o tempo pode desempenhar o papel de reinscrever, reescrever e revisar memórias da violência. Você poderia comentar a expressão “trabalho do tempo”?

Ao pensar sobre a energia moral de não dar expressão a certas violações do corpo, eu estava pensando na noção de Wittgenstein de que o corpo humano é o retrato da alma humana. É parte do saber comum das ciências sociais e estudos de gênero dizer que códigos culturais de honra e vergonha impedem mulheres de falar sobre estupro e violação sexual. Há certamente alguma verdade nessa noção, mas me interessa por outro aspecto, o da proteção de família ou de pessoas com quem se tem intimidade do conhecimento que pode destruir. Com a expressão “trabalho do tempo”, faço alusão ao fato de que vidas humanas se movem entre polos de agência e paciência e que o tempo também tem uma qualidade impessoal. Há outras imagens do tempo em meu trabalho. A mais recente está em um ensaio sobre Cavell que será publicado na revista da Modern Languages Association e fala sobre o tempo como um pregador de peças, referindo-se à maneira como conseguimos responder simultaneamente a chamados do presente e do passado ao dar testemunho a nós mesmos. Assim, tentei de diversas formas pensar sobre o que significa de fato que a totalidade de meu passado me seja dada de uma só vez.

Com o desenvolvimento da carreira, alguns grandes professores se distanciam do trabalho de campo e se tornam mais “de gabinete”. Você ainda tem tempo para o encontro íntimo com o campo? Quão emocionalmente atraída pelo campo você se sente? Em que campos você esteve engajada recentemente?

Estive envolvida com o trabalho de campo em localidades de baixa renda por muitos anos, observando transformações urbanas, relações entre hindus e muçumanos na vida cotidiana, a qualidade dos cuidados de saúde e experiências de doença e o que chamo de política da necessidade. Para mim, não há nenhum grande divisor entre a antropologia e a filosofia ou entre a teoria e o trabalho de campo – depende muito de como a pessoa está envolvida no processo de pensamento. O pensamento é algo que a pessoa faz com todo seu ser. O corpo não é apenas o lugar de algo chamado cérebro, dentro do qual os processos de pensamento trabalham. Há outro aspecto do conhecimento

para o qual quero chamar a atenção. Quando estamos engajados no trabalho de campo, estamos engajados em tempo real com pessoas reais. Muitos pensamentos estão acontecendo naquele local e naquele momento. Para dar um exemplo, estou profundamente envolvida com um projeto em que as pessoas de áreas pobres estão também engajadas em pensar seus próprios mundos sociais. Em nossas trocas no processo do trabalho de campo ou nas discussões dos grupos focais, vejo que o próprio ato de se apresentar como antropólogo cria ondulações inteiras na conversa. Por que eu não deveria considerar isso como conhecimento, e não apenas artigos e livros que depois posso escrever retrospectivamente? Quero pensar uma forma na qual eu possa expressar esse sentido de “estar com” e ver que relação isso traz às memórias que surgem quando escrevo muitos anos depois. Então, talvez à etnografia possa ser atribuída a capacidade de resposta a chamados simultâneos do presente e do passado. Meus artigos sobre muitas dessas questões foram publicados em diversos lugares. Ofereço aqui um relato disso para indicar por onde estou andando. Dois livros estão praticamente prontos – um se baseia em cortes ao longo da literatura sobre a violência que resulta de várias coisas que escrevi enquanto estava preparando o texto de *Life and Words*; o segundo, chamado *Estranged Intimacies*, tenta refletir sobre o tipo de espaço social que a Índia é para os muçumanos. Acho que há histórias mais profundas do que a do Estado-nação moderno e tenho tentado encontrar um método para elas. Uns quatro artigos sobre esses temas foram publicados em edições organizadas. Também há textos sobre o uso de medicamentos, sobre as lutas por moradia. E tenho feito apresentações sobre objetos materiais específicos na vida dos pobres: casa, água e lixo. Também fiz um pequeno projeto etnográfico sobre meninas soropositivas em Miami, com a colaboração de dois colegas da Escola de Medicina e Saúde Pública. Dois artigos sobre isso foram publicados. Um quadro teórico abrangente para o último conjunto de questões relacionadas a materialidade e necessidade está começando a surgir em minha mente e tem a ver com biologia e política, mas redefinindo biologia sob a perspectiva dos pobres. Assim, o trabalho articula mais as ideias de Hannah Arendt, Soran Reader, Dider Fassin, Arthur Kleinman e Esposito, entre outros, e menos a formulação explícita de termos como cidadania biológica ou biocapital. São preocupações vizinhas, mas a priorização do aspecto da necessidade pode alinhá-los melhor com meu trabalho etnográfico.

Antropólogos nem sempre escolhem seus trabalhos de campo. Várias circunstâncias levam a escolher ou ser “escolhido” a trabalhar em um determinado pedaço do mundo. Como o campo em que você tem trabalhado, relacionado às populações vulneráveis, à “margem” do Estado, escolheu você? Você teve envolvimento teórico anterior? Ou a teoria nasceu da pesquisa?

Sem dúvida, para mim a teoria nasce do trabalho de campo que faço. Meus interlocutores foram meus verdadeiros professores. É no processo de pegar suas palavras e as trazer para a sala de aula, travando intensas conversas com meus alunos sobre que livros e que teorias podem responder às questões do campo, que nasce o *insight* teórico. Como vocês disseram, o campo nos escolhe. As vidas das pessoas de localidades de baixa renda, onde continuei a trabalhar, parecem fundamentar minha experiência, sem contar o fato de que adoro passar o tempo com elas. Sempre penso nessas experiências. Por exemplo, um sonho meu que eu possa contar a um curandeiro mulçumano em uma conversa qualquer segue trajetórias de interpretação que me impressionam e que foram o tema de um artigo recente chamado “The Dreamed Guru”, que será publicado em um livro editado por Jacob Copeman. Também é verdade que os livros me absorvem precisamente porque parecem me trazer à minha vida por outros caminhos. E então minha família tem sido uma grande âncora para mim, já que todos nós parecemos ter um grande amor pelo comum.

Em antropologia, muitas metáforas fazem referência à visão. A do olhar antropológico é talvez a que melhor evidencia essa opção recorrente. No entanto, em seu trabalho, podemos perceber um uso contínuo (ou uma busca persistente) de metáforas com “voz”, “silêncio”, “falar”, “ouvir”, “esperar”, ou seja, aspectos não visuais, mas linguísticos e corporais. Como você “vê” o papel dos sentidos na descrição antropológica?

“O papel dos sentidos na descrição antropológica” poderia ser o título de um livro maravilhoso. Muitos já escreveram sobre esse tópico. Vou me contentar com dois pontos aqui. Em primeiro lugar, a “visão” não é tão suspeita para a sensibilidade indiana quanto pode ser para as sensibilidades judaica, cristã ou mulçumana. No entanto, o olho, como disse antes, não é apenas o órgão que vê, mas também o que chora. Ainda assim, não sinto a tristeza nos meus olhos, então a questão do que é expressão ou conhecimento sensorial é profunda. Também es-

tive mergulhada na questão do que é contemplado como belo em um artigo sobre a incapacidade crítica. Mas acho que vocês têm razão sobre a noção de voz me compelir. Ela conecta meus interesses nas noções hindus de som, na relação entre a fala e a voz e na conexão da linguagem com o corpo. Meu segundo ponto seria: as ideias sobre espera, paciência, reação, etc. todas têm a temporalidade do seguimento do desdobramento de um fenômeno. Isso é talvez o porquê de eu tentar revisitar as mesmas pessoas diversas vezes, seja nos livros, seja nos campos que cultivei e que me deram uma medida do que deve ser cultivado.

Referências e sugestões de leitura

- AUSTIN, John L. (1962), *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, .
- CARVALHO, João Eduardo Coin de. (2008), “Violência e sofrimento social: A resistência feminina na obra de Veena Das”. *Saúde e Sociedade*, Vol. 17, nº 3.
- DAS, Veena. (1977), *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Nova York, Oxford University Press.
- _____. (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Nova York, Oxford University Press.
- _____. (2006), *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.
- _____; KLEINMAN, Arthur [e] LOCK, Margaret. (1997), *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.
- _____; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphele [e] REYNOLDS, Pamela. (2000), *Violence and Subjectivity*. Berkeley, University of California Press.
- _____. [e] POOLE, Deborah. (2004), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, SAR Press.
- PEIRANO, Mariza. (1991), “For a Sociology Of India: Some Comments from Brazil”. *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 25, nº 2, pp. 321-327.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. (2010), “Violência, gênero e cotidiano: O trabalho de Veena Das”. *Cadernos Pagu*, nº 35.