

traduções

Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia

MARCIO GOLDMAN

Professor Adjunto do PPGAS/MN/UFRJ; pesquisador do CNPq e bolsista da FAPERJ; autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999) e *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (no prelo), além de co-organizador de *Antropologia, Voto e Representação Política* (1996). Realiza trabalho de campo sobre política, etnicidade e religiões afro-brasileiras em Ilhéus, sul da Bahia.

Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires-inseto, devires-lobo etc.

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Jeanne Favret-Saada faz parte desse grupo de autores conhecidos por terem escrito *um* livro. Neste caso, ainda que isso fosse inteiramente verdadeiro, não se poderia dizer que trata-se de pouca coisa. *Les Mots, la Mort, les Sorts* é uma maravilha etnográfica e, ao mesmo tempo, uma das raras obras-primas da história do pensamento antropológico. Elaborado e escrito em uma época (não tão distante assim) em que a imagem do pensamento dominante na academia ainda não era construída com os parâmetros empresariais capitalistas da rentabilidade e da produtividade, o livro levou quase dez anos para ficar pronto. Período que envolveu uma longa e intensa pesquisa de campo, conduzida entre 1968 e 1971, sua redação e sua publicação, que só ocorreu em 1977.

Esse tempo – que hoje, certamente, seria considerado apenas uma demora – faz, entre-

tanto, parte intrínseca e constitutiva do trabalho. De fato, Favret-Saada não se cansou de relatar, em diversas ocasiões, como os primeiros meses no campo (quase um ano, na verdade) foram, aparentemente, estéreis. Apenas a autora parecia se interessar por seu tema, a feitiçaria; seus interlocutores reagem, antes, evitando o assunto, negando ou denegando sua própria existência, imputando-o a pessoas tidas como ignorantes ou remetendo-o a um passado já superado há muito tempo.

Se a pesquisa tivesse, então, durado “apenas” um ano (quantos de nós dispomos mesmo desse prazo atualmente?), Favret-Saada não teria muito a dizer além do que pode ser obtido pelo limitado procedimento de investigação que Malinowski já condenava sob o nome de método de pergunta e resposta. Ou do que se pode extrair da consulta de documentos e arquivos – onde, como lembra Favret-Saada (1981b: 336), “o ‘povo’ é falado mais do que fala, aparecendo como o objeto do discurso administrativo, não como o sujeito de um discurso autônomo” – produzidos por aqueles mesmos que desprezam e desejam condenar ao silêncio práticas como a feitiçaria. De psiquiatras, jornalistas e dos que

se consideram parte das elites, não se pode esperar muita coisa quando o tema em questão parece desafiar suas certezas e até mesmo sua dominação.

O passar do tempo, entretanto, não é apenas o passar do tempo. Esse falso truísmo conduziria apenas às banalidades que repetem que, “com o tempo”, os nativos se acostumam com a presença dos etnógrafos e passam a se comportar mais normalmente e até mesmo a relatar a eles seus segredos mais íntimos.

Em lugar de supor que o tempo apenas fornece um meio externo para as relações humanas, é preciso compreender que ele é, ao contrário e em si mesmo, uma relação. Pois é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser *afetados* pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam. Foi apenas quando alguém diagnosticou que a etnógrafa fora “pega” (*prise*) pela feitiçaria que passou a fazer algum sentido falar com ela sobre o assunto.

Não se trata, contudo, de imaginar nenhum crédulo local que, para a felicidade de uma pesquisadora que permaneceria distante e incólume em sua objetividade de cientista, tivesse decidido “acreditar” que ela também fora enfeitiçada. Na verdade, Favret-Saada tinha seus sintomas, de repetidos acidentes de automóvel a um certo tremor das mãos e um brilho diferente no olhar. Sintomas que permitiam levantar a hipótese do enfeitiçamento. Por outro lado, indagar se ela também “acreditava” na feitiçaria é igualmente um exercício cheio de inutilidade, uma vez que não se trata, justamente, de *crença*, mas – como o leitor aprenderá no texto da autora aqui traduzido em ótima hora – de *afeto*. Não de afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido

do resultado de um processo de afetar, alguém ou além da representação.

Não há nenhuma necessidade de supor, tampouco, que os afetos de Favret-Saada no mundo em que passara a viver (e que, por um tempo, filtrava também o mundo com o qual ela estava mais habituada e que costumamos chamar de “nosso”) fossem idênticos aos sentidos por aqueles que viviam mais longa e cotidianamente, não a crença, mas a experiência da feitiçaria. Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. Trata-se em suma, como escreve a autora (Favret-Saada 1990a: 7-9), de conceder “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”, evitando a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção da do etnógrafo”, assim como a armadilha suprema de imaginar que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” (Favret-Saada 1981b: 344).

Em função de tudo isso, *Les Mots, la Mort, les Sorts* não pode ser enquadrado em nenhum dos dois estilos etnográficos contemporâneos mais usuais. Não se trata de apresentar as pessoas e suas ações (inclusive o que elas dizem e, às vezes, até mesmo o que elas supostamente pensam) como um antigo naturalista descrevia, sobre um mesmo plano, fauna, flora e geografia. Mas não se trata, tampouco – após condenar essa primeira modalidade de descrição como empirista, ingênua ou autoritária, na medida em que se arroga o direito de representar o outro –, de voltar-se para dentro, opondo uma suposta transparência do sujeito para si mesmo à opacidade do mundo dos outros. Ao transitar do cientificismo para algo como um certo tipo de autobiografia, o gênero etnográfico não

parece ter avançado muito: “que um etnógrafo aceite ser afetado não implica que se identifique com o ponto de vista indígena, nem que aproveite a experiência de campo para excitar seu narcisismo” (Favret-Saada 1990a: 7).

Na verdade, conta a autora (Favret-Saada 2004a), os afetos suscitados no campo, “a despossessão e a perda de controle de si, a aceitação do desejo desconhecido do outro, o reconhecimento de uma opacidade constitutiva da comunicação humana”, tudo isso que era “insuportável para os etnólogos”, era “banal para os psicanalistas”. Por outro lado, bastou que a autora sustentasse que a feitiçaria – ou antes, o desenfeitiçamento – constitui uma forma de terapia que nada deve à psicanálise, para que o cientificismo que os analistas sem dúvida compartilham com os etnólogos impedisse que a acolhida do trabalho de Favret-Saada fosse muito longe. De fato, ela sugere que não se trata, no desenfeitiçamento, nem de uma forma primitiva de lidar com aquilo que só a ciência realmente conhece, nem de uma simples modulação cultural de uma prática universal. Trata-se, antes, de um dispositivo completo, destinado a “ajudar algumas pessoas”, dispositivo que funciona tão bem (ou tão mal, segundo os casos) quanto outro qualquer e que deveria ser investigado em conjunto com outras “instituições curativas” – a psicanálise, por exemplo – no contexto de uma “antropologia das terapias” (Favret-Saada 1989b: 55; 1990a: 3).

É uma certa forma de cientificismo, portanto, que explica que tanto etnólogos quanto analistas – por razões distintas, talvez – tenham, ao mesmo tempo, admirado e recusado *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Como observou a autora (Favret-Saada 2004a), o livro parece ter sido objeto do que Benjamin denominava “incompreensão entusiasta”, uma espécie de “quadro famoso, pendurado nas paredes dos departamentos de antropologia, que os estudantes são incitados a admirar sem imitar”.

E, de fato, é quase tão difícil encontrar uma crítica explícita ao livro quanto um trabalho que leve efetivamente a sério as potencialidades por ele abertas.

Para fazê-lo seria preciso abandonar de vez o paradigma cientificista no qual ainda nos movemos em benefício de um método “clínico”, no sentido médico e psicanalítico do termo. Na primeira opção, as escolhas são limitadas: ou procedemos indutivamente, generalizando a partir do maior número possível de casos empíricos, ou dedutivamente, por meio da aplicação a qualquer caso concreto de alguns princípios gerais previamente estabelecidos. Favret-Saada, por outro lado, procede por meio da observação, exame e constituição de casos cuja singularidade não elimina o fato de que cada um pode compartilhar com outros certos elementos e características. Isso faz com que, aos olhos do clínico, cada caso seja, ao mesmo tempo, uma síndrome única e parte de síndromes mais gerais, e que cada um se beneficie indiretamente das anamneses anteriores e contribua para as futuras.

Não é de admirar, portanto, que o trabalho de Favret-Saada tenha suscitado algumas reações estranhas, tanto na mídia (Favret-Saada 1989b: 112) – onde ela chegou a ser batizada de “a feitiçeira do CNRS” (o *Centro Nacional de Pesquisa Científica*) – quanto na academia, onde um colega chegou a sugerir que o CNRS deveria cancelar sua bolsa uma vez que, repudiando a ciência, ela a teria empregado simplesmente para aprender a se tornar uma feitiçeira (Favret-Saada 1977a: 287).

Em outras palavras, não são apenas os fantasmas suscitados pela equívoca noção de observação participante que, como sugere a autora (Favret-Saada 1990a: 5-6), tendem a funcionar como obstáculos para o trabalho do etnógrafo. Ela enumera outros: a similaridade cultural excessiva do etnógrafo com o grupo estudado; a concentração da investigação nas elites e/ou nos arquivos; a hipótese de que tudo se esclarece

uma vez remetido ao “social”; a adoção de noções como a de crença ou de ideais como “objetividade” e “cientificidade”. Isso não significa, é claro, que o antropólogo não possa estudar a sociedade a que pertence, apenas que isso deve ser feito com os cuidados e os distanciamentos necessários; ou que arquivos e elites tenham de ficar, necessariamente, fora da investigação, apenas que devem ser colocados em seu devido lugar; ou que as situações de enunciação, que não se confundem com simples “contextos”, não sejam fundamentais para a análise; ou que as representações nativas, assim como o ideal de conhecimento do antropólogo, não tenham que ser respeitados, uma vez que trata-se sempre, na etnografia, de uma espécie de alinhamento entre esses programas de verdade (cf. Favret-Saada 1977a: 287, *passim*).

Se fosse, então, inteiramente verdadeiro que Jeanne Favret-Saada é autora de *um* livro, e se esse livro for *Les Mots, la Mort, les Sorts*, isso já seria bastante. Entretanto, e evidentemente, não é bem assim que as coisas se passam. Na verdade, os primeiros trabalhos de Favret-Saada (reapresentados em Favret-Saada 2005) como antropóloga remontam ao final da década de 1950, quando investigou sistemas segmentares árabes e bérberes no norte da África, em campos relativamente próximos a seu local de nascimento no sul da Tunísia (em 1934, em uma família de origem judaica). Após a independência da Argélia, Favret-Saada mudou-se para a França, onde os acontecimentos de maio de 1968 fizeram com que decidisse concentrar sua pesquisa, tendo em vista não deixar o país em um momento que, como militante política, considerava fundamental. Dessa decisão, e de modo algo tortuoso, nasceu a pesquisa sobre feitiçaria na região do Bocage francês.

Entre as duas temáticas, despontam alguns pontos de contato – o mais sugestivo sendo, sem dúvida, uma certa relação de redundância entre segmentaridade e desenfeitiçamento.

Pois se a primeira é, sabidamente, um modo de promover modalidades de conflito (na conhecida forma das oposições e fissões segmentares) e de, ao mesmo tempo, regulá-los (na forma das fusões segmentares ou dos complexos sistemas de vingança e compensação), algo parecido poderia ser dito do enfeitiçamento e de seu combate. Pois trata-se, aqui também, de um conflito ou de uma oposição (entre feitiçeiro e enfeitiçado), devidamente sistematizada e, em geral, resolvida pela intervenção de uma terceira instância, o desenfeitiçador, que, no entanto, não aparece como externa e acima das demais (como ocorreria com uma regulação estatal ou médica de conflitos ou perturbações), e sim como um aliado e um duplo da vítima contra seu inimigo. Nesse sentido, a violência e as formas de, ao mesmo tempo desencadeá-la e regulá-la, aparecem como tema que de certo modo atravessa não apenas essas duas fases do trabalho da autora bem como aquela que a estas se segue.

Do final da década de 1980 ao início da de 1990, foi em torno da feitiçaria e de suas implicações (como modalidade de violência, como parte de práticas terapêuticas, como *locus* de afetos, como questão para a etnografia e a antropologia...) que se concentrou o trabalho de Favret-Saada. A partir daí, um novo tema – sem dúvida relacionado aos anteriores – passou a ocupar sua atenção, a blasfêmia e o projeto de elaboração de uma *antropologia da blasfêmia*. Atenção suscitada, em parte, pelas reações ao chamado *Caso Rushdie* e à exibição do filme *Amem*, de Costa-Gavras, mas também pelo impacto da constatação de que “religiões que sempre se detestaram” se uniam “contra a modernidade ‘blasfemadora’” (Favret-Saada 2004a).

Essa antropologia da blasfêmia, por sua vez, conduziu Favret-Saada à elaboração de um trabalho (em colaboração, mais uma vez, com Joséé Contreras, psicanalista que com ela trabalhou em outras ocasiões, especialmente na

edição de parte de suas notas de campo – Favret-Saada 1981a) acerca das relações entre o cristianismo e os judeus na Europa nos últimos dois séculos. Assim como ao que deve ser seu próximo livro, que examinará como, a partir de 1880, as apresentações teatrais da Paixão de Cristo passaram a ser condenadas por diversas igrejas protestantes, às quais, não obstante, não apenas não estendiam essa condenação às exposições cinematográficas da mesma Paixão, como até mesmo as incentivavam.

Não é difícil, pois, perceber que na obra de Jeanne Favret-Saada agenciam-se, de forma muito singular, afetos muito diferentes: alguns ligados à sua história pessoal, outros às suas opções éticas e políticas, outros, ainda, relacionados com a antropologia como campo de saber, e assim por diante. Mas uma das originalidades de seu trabalho talvez resida no fato de que o principal operador desse agenciamento sejam os afetos suscitados ou revelados em uma experiência vivida da alteridade, seja no trabalho de campo, seja por outros meios. O que produz resultados que, evidentemente, reagem sobre os próprios afetos agenciados: “há, em mim, uma espécie de perpétua retroação entre um modo não partidário de ser em política e um modo não escolar de fazer a pesquisa” (Favret-Saada 1984).

Referências bibliográficas

Além dos textos acima citados, esta bibliografia, ainda que incompleta, reúne a maior parte dos trabalhos de Jeanne Favret-Saada. Seu último posto acadêmico foi o de diretora de pesquisa na *École Pratique des Hautes Études*, titular da cadeira de etnologia religiosa da Europa.

1966. “La Segmentarité au Maghreb”. *L’Homme*, VI: 105-111.
1967. “Le Traditionnalisme par Excès de Modernité”. *Archives Européennes de Sociologie*, VIII: 71-93.
1968. “Relations de Dépendance et Manipulation de la Violence en Kabylie”. *L’Homme*, VIII: 18-44.
- 1977a. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.
- 1977b. “Excusez-Moi, je ne Faisais que Passer”. *Les Temps Modernes*, 371: 2089-2103.
- 1981a. *Corps pour Corps*. Paris: Gallimard (em colaboração com José Contreras).
- 1981b. “Sorcières et Lumières”. In Jeanne Favret-Saada & José Contreras. *Corps pour Corps*. Paris: Gallimard, pp. 333-363.
- 1981c. “Corps pour Corps”. *Les Temps Modernes*, 416: 1589-1607 (em colaboração com José Contreras).
1984. “Jeanne Favret-Saada”. In *Idées Contemporaines. Entretiens Le Monde*. Paris: La Découverte.
1985. “L’Embrayeur de Violence: Quelques Mécanismes Thérapeutiques du Désorcèlement”. In J. Contreras et alii. *Le Moi et l’Autre*. Paris, Denoël, pp. 95-148.
1985. “La Thérapie sans le Savoir”. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 31.
- 1989a. “La Genèse du ‘Producteur Individuel’”. In Annie M.D. Lebeuf et alii. *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*. Paris: Plon, pp. 485-496.
- 1989b. “Unbewitching as Terapy”. *American Ethnologist*, 16 (1): 40-56.
- 1990a. “Etre Affecté”. *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8: 3-9.
- 1990b. “Ah! La Féline, la Sale Voisine...”. *Terrain*, 14: 20-31 (em colaboração com José Contreras). [<http://terrain.revues.org/document2968.html>]
- 1991a. “Sale Histoire”. *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 10: 3-10.
- 1991b. “Le Désorcèlement Comme Thérapie”. *Ethnologie Française*, 2.
- 1991c. “Rushdie et Compagnie. Préalables à une Anthropologie du Blasphème”. *Ethnologie Française*, 3.
1994. “Weber, les Émotions et la Religion”. *Terrain*, 22: 93-108. [<http://terrain.revues.org/document2968.html>]
1995. “Liaisons Fatales”. *Esprit*, 12.
2000. “La-Pensée-Lévi-Strauss”. *ProChoix*, 13: 13-18. [<http://www.prochoix.org/pdf/levi-strauss.pdf>]
2002. “Amen: une ‘Juste’ Polémique?”. *ProChoix*, 21.
- 2004a. “Glissements de Terrains Entretien avec Jeanne Favret-Saada”. *Vacarme*, 28. [<http://www.vacarme.eu.org/article449.html>]
- 2004b. *Le Christianisme et ses Juifs. 1800-2000*. Paris: Seuil (em colaboração com José Contreras).
2005. *Algérie, 1962-1964, Essais d’Anthropologie Politique*. Paris: Éd. Bouchene.

“Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada*

TRADUÇÃO

PAULA SIQUEIRA

Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ e pesquisadora de grupos culturais, política e religião em Nilo Peçanha, no Baixo Sul da Bahia.

REVISÃO

TÂNIA STOLZE LIMA

Professora Doutora de Antropologia pelo ICHF/UFF.

Meu trabalho sobre a feitiçaria no Bocage francês levou-me a reconsiderar a noção de afeto, e a pressentir o interesse que haveria em trabalhá-la: primeiro, para apreender uma dimensão central do trabalho de campo (a modalidade de ser afetado); depois, para fazer uma antropologia das terapias (tanto “selvagens” exóticas, como “científicas” ocidentais); e finalmente, para repensar a antropologia.

Com efeito, minha experiência de campo com o desenfeitiçamento, e, em seguida, minha experiência com a terapia analítica levaram-me a pôr em questão o tratamento paradoxal do afeto na antropologia: em geral, os autores ignoram ou negam seu lugar na experiência humana. Quando o reconhecem, ou é para demonstrar que os afetos são o mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção, como manifesta uma abundante literatura anglo-saxã; ou é para votar o afeto ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação, como manifesta a etnologia francesa e também a psicanálise. Trabalho, ao contrário, com a hipótese de que a eficácia terapêutica, quando ela se dá, resulta de um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado.

De um modo mais geral, meu trabalho põe em causa o fato de que a antropologia acha-se acantonada no estudo dos aspectos intelectuais da experiência humana, nas produções culturais do “entendimento”, para empregar um termo da filosofia clássica. É – parece-me – urgente, reabilitar a velha “sensibilidade”, visto que estamos mais bem equipados para abordá-la do que os filósofos do século XVII.

Inicialmente, valem algumas reflexões sobre o modo como obtive minhas informações de campo: não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia.

Quando viajei para o Bocage, em 1968, havia uma abundante literatura etnográfica sobre feitiçaria, composta de dois conjuntos de textos heterogêneos e que se ignoravam mutuamente: aquele dos folcloristas europeus (que se tinham recentemente condecorado com o título vantajoso de “etnólogos”, embora não tivessem mudado em nada sua forma de trabalhar), e aquele dos antropólogos anglo-saxões, sobretudo africanistas e funcionalistas.

Os folcloristas europeus não tinham nenhum conhecimento direto da feitiçaria rural: seguindo as prescrições de Van Gennep, eles praticavam investigações regionais, encontrando-se com as

* FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8. pp. 3-9.

elites locais (o grupo menos bem situado para saber alguma coisa sobre o assunto) ou enviando-lhes questionários, interrogando também alguns camponeses para saber se “ainda se acreditava nisso”. As respostas recebidas eram tão uniformes quanto as questões: “aqui, não, mas na aldeia vizinha, são uns atrasados...”. Seguiam-se, ainda, algumas anedotas cétricas ridicularizando os crençes. Para ir direto ao ponto, digamos que os etnólogos franceses, desde que se tratasse de feitiçaria, dispensavam-se tanto de observar como de participar (situação que permanece, aliás, a mesma, ainda em 1990). Os antropólogos anglo-saxões pretendiam, ao menos, pôr em prática a “observação participante”. Levei um certo tempo para deduzir dos seus textos sobre feitiçaria que conteúdo empírico podia-se atribuir a essa curiosa expressão. Em retórica, isso se chama oxímoro: observar participando, ou participar observando, é quase tão evidente como tomar um sorvete fervente. No campo, meus colegas pareciam combinar dois gêneros de comportamento: um, ativo, de trabalho regular com informantes pagos, os quais eles interrogavam e observavam; o outro, passivo, de observação de eventos ligados à feitiçaria (disputas, consultas a adivinhos...). Ora, o primeiro comportamento não pode de forma alguma ser designado pelo termo “participação” (o informante, ao contrário, é quem parece “participar” do trabalho do etnógrafo); e, quanto ao segundo, “participar” equivale à tentativa de estar lá, sendo essa participação o mínimo necessário para que uma observação seja possível.

Portanto, o que contava, para esses antropólogos, não era a participação, mas a observação. Desta, eles tinham, aliás, uma concepção bastante estreita: sua análise da feitiçaria reduzia-se àquelas das acusações, porque, diziam eles, são os únicos “fatos” que um etnógrafo pode “observar”. Acusar é, para eles, um “comportamento”, é até mesmo o comportamento por excelência da feitiçaria, já que é o único empiricamente verificável, todo o resto sendo somen-

te erros e imaginações nativas. (Ressaltemos de passagem que, para esses autores, falar não é um comportamento, nem um ato suscetível de ser observado). Esses antropólogos davam respostas precisas a uma única questão – quem acusa quem de o ter enfeitizado em dada sociedade? – mas ficavam mudos quanto a todas as outras – como se entra numa crise de feitiçaria? Como se sai dela? Quais são as idéias, as experiências e as práticas dos enfeitizados e dos seus magos? Nem mesmo um autor tão minucioso quanto Turner permite sabê-lo, e, para se fazer uma idéia disso, é preciso voltar à leitura de Evans-Pritchard (1937).

De maneira geral, havia nessa literatura um perpétuo deslizamento de sentido entre vários termos que teria sido melhor distinguir: a “verdade” vinha escorregar sobre o “real”, e este, sobre o “observável” (aqui, havia uma confusão suplementar entre o observável como saber empiricamente verificável, e o observável como saber independente das declarações nativas), depois sobre o “fato”, o “ato” ou o “comportamento”. Essa nebulosa de significações tinha por único traço comum o fato de opor-se a seu simétrico: o “erro” escorria sobre o “imaginário”, sobre o “inobservável”, sobre a “crença” e, por fim, sobre a “palavra” nativa.

Aliás, não há nada mais incerto que o estatuto da palavra nativa nesses textos: às vezes, ele é classificado entre os comportamentos (acusar) e, às vezes, entre as proposições falsas (invocar a feitiçaria para explicar uma doença). A atividade de fala – enunciação – é escamoteada, não restando mais do discurso nativo que seu resultado, isto é, os enunciados são impropriamente tratados como proposições e a atividade simbólica reduz-se a emitir proposições falsas.

Como se pode ver, todas essas confusões giram em torno de um ponto comum: a desqualificação da palavra nativa, a promoção daquela do etnógrafo, cuja atividade parece consistir em fazer um desvio pela África para verificar

que apenas ele detém... não se sabe bem o quê, um conjunto de noções politéticas, equivalentes para ele à verdade.

Voltemos a minha pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage. Lendo essa literatura anglo-saxã para ajudar em meu trabalho de campo, fiquei impressionada com uma curiosa obsessão presente em todos os prefácios: os autores (e o grande Evans-Pritchard não era exceção) negavam regularmente a possibilidade de uma feitiçaria rural na Europa de hoje. Ora, não somente eu estava dentro dela, como a feitiçaria era amplamente verificada em várias outras regiões, ao menos pelos folcloristas europeus. Por que um erro empírico tão evidente, tão grande e tão compartilhado? Sem dúvida, tratava-se de uma tentativa absurda de realizar novamente a Grande Divisão entre “eles” e “nós” (“nós” também já acreditamos em feiticeiros, mas foi há trezentos anos, quando “nós” éramos “eles”), e assim proteger o etnólogo (esse ser a-cultural, cujo cérebro somente conteria proposições verdadeiras) contra qualquer contaminação pelo seu objeto.

Talvez isso fosse possível na África, mas eu estava na França. Os camponeses do Bocage recusaram-se obstinadamente a jogar a Grande Divisão comigo, sabendo bem onde isso deveria terminar: eu ficaria com o melhor lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quiçá algo ainda mais alto), e eles, com o pior. A Imprensa, a Televisão, a Igreja, a Escola, a Medicina, todas as instâncias nacionais de controle ideológico os colocavam à margem da nação sempre que um caso de feitiçaria terminava mal: durante alguns dias, a feitiçaria era apresentada como o cúmulo do campesinato, e este como o cúmulo do atraso ou da imbecilidade. Assim, as pessoas do Bocage, para proibir o acesso a uma instituição que lhes prestava serviços tão eminentes, ergueram a sólida barreira do mutismo, com justificações do gênero: “Feitiço, quem não pegou não pode falar disso” ou “a gente não pode falar disso com eles”.

Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido “pega” pela feitiçaria, quer dizer, quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais. Assim, alguns pensaram que eu era uma desenfeitiçadora e dirigiram-se até a mim para solicitar o ofício; outros pensaram que eu estava enfeitiçada e conversaram comigo para me ajudar a sair desse estado. Com exceção dos notáveis (que falavam voluntariamente de feitiçaria, mas para desqualificá-la), ninguém jamais teve a idéia de falar disso comigo simplesmente por eu ser etnógrafa.

Eu mesma não sabia bem se ainda era etnógrafa. Certamente, nunca acreditei ser uma proposição verdadeira que um feiticeiro pudesse me prejudicar fazendo feitiços ou pronunciando encantamentos, mas duvido que os próprios camponeses tenham algum dia acreditado nisso dessa maneira. Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado.

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento.

Nos encontros com os enfeitados e desenfeitadores, deixei-me afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter. Chegando em casa, redigia um tipo de crônica desses eventos enigmáticos (às vezes aconteciam situações carregadas de uma tal intensidade que me era impossível fazer essas notas *a posteriori*). Esse diário de campo, que foi durante longo tempo meu único material, tinha dois objetivos:

– O primeiro era a curto prazo: tentar compreender o que queriam de mim, achar uma resposta a questões urgentes do gênero: “Por quem X me toma?” (uma enfeitada, uma desenfeitadora), “O que Y quer de mim?” (que eu o desenfeite...). Eu tinha interesse em achar uma boa resposta, já que no encontro seguinte, me pediram para agir. Mas, em geral, não tinha os meios necessários para isso: a literatura etnográfica sobre feitiçaria, tanto anglo-saxã quanto francesa, não permitia que se representasse esse sistema de lugares em que consiste a feitiçaria. Eu estava justamente experimentando esse sistema, expondo-me a mim mesma nele.

– O outro objetivo era a longo prazo: por mais que vivesse uma aventura pessoal fascinante, em nenhum momento resignei-me a não compreender. Na época, aliás, não sabia muito para que ou por que queria poder compreender, se para mim, para a antropologia ou para a consciência européia. Mas eu organizava meu diário de campo para que servisse mais tarde a uma operação de conhecimento: minhas notas eram de uma precisão maníaca para que eu pudesse, mais tarde, realucinar os eventos, e então – como eu não estaria mais “enfeitada”, apenas “reenfeitada” – compreendê-los, eventualmente.

Os leitores de *Corps pour Corps* terão notado que não há nada neste diário que o assemelhe àqueles de Malinowski ou de Métraux. O diário de campo era para eles um espaço íntimo onde podiam enfim se deixar livres, reencon-

trar-se fora das horas de trabalho, durante as quais eram obrigados a representar diante dos nativos. Em suma, um espaço de recreação pessoal, no sentido literal do termo. As considerações privadas ou subjetivas estão, ao contrário, ausentes do meu próprio diário, exceto se tal evento de minha vida pessoal tivesse sido evocado com meus interlocutores, quer dizer, se tivesse sido incluído na rede de comunicação da feitiçaria.

Uma das situações que vivia no campo era praticamente inenarrável: era tão complexa que desafiava a rememoração, e de todos os modos, afetava-me demais. Trata-se das sessões de desenfeitamento a que assistia, seja como enfeitada (minha vida pessoal estava passando pelo crivo e eu era instada a modificá-la), seja como testemunha dos clientes, mas também da terapeuta (eu era constantemente instada a intervir bruscamente). No começo, tomei muitas notas depois de chegar em casa, mas era muito mais para acalmar a angústia de ter-me pessoalmente engajado. Uma vez que aceitei ocupar o lugar que me tinha sido designado nas sessões, praticamente não tomei mais notas: tudo se passava muito depressa, deixava-as correr sem pôr-me questões, e, da primeira sessão até a última, não tinha compreendido praticamente nada do que tinha acontecido. Mas registrei discretamente umas trinta sessões das aproximadamente duzentas a que assisti para constituir um material sobre o qual pudesse trabalhar mais tarde.

A fim de evitar os mal entendidos, gostaria de ressaltar o seguinte: aceitar “participar” e ser afetado não tem nada a ver com uma operação de conhecimento por empatia, qualquer que seja o sentido em que se entende esse termo. Vou considerar as duas acepções principais e mostrar que nenhuma delas designa o que pratiquei no campo.

Segundo a primeira acepção (indicada na *Encyclopedia of Psychology*), *sentir empatia* consistiria, para uma pessoa, em “*vicariously expe-*

*riencing the feelings, perceptions and thoughts of another*¹. Por definição, esse gênero de empatia supõe, portanto, a distância: é justamente porque não se está no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá, e quais “sensações, percepções e pensamentos” ter-se-ia então. Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los.

Uma segunda acepção de empatia – *ein-fühlung*, que poderia ser traduzida por comunhão afetiva – insiste, ao contrário, na instantaneidade da comunicação, na fusão com o outro que se atingiria pela identificação com ele. Essa concepção nada diz sobre o mecanismo da identificação, mas insiste em seu resultado, no fato de que ela permite conhecer os afetos de outrem.

Afirmo, ao contrário, que ocupar tal lugar no sistema da feitiçaria não me informa nada sobre os afetos do outro; ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros.

Mas – e insisto sobre esse ponto, pois é aqui que se torna eventualmente possível o gênero de conhecimento a que visio –, o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involun-

tária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não.

Quando é verbal, acontece mais ou menos isto: alguma coisa me impele a falar (digamos, o afeto não representado), mas não sei o quê, e tampouco sei por que isso me impele a dizer justamente aquilo. Por exemplo, digo a um camponês, em eco a alguma coisa que ele me disse: “Pois é, eu sonhei que...”, e eu não teria como explicar esse “pois é”. Ou então meu interlocutor observa, sem fazer qualquer ligação: “Outro dia, fulano lhe disse que... Hoje, você está com essas erupções no rosto”. O que se diz aí, implicitamente, é a constatação de que fui afetada: no primeiro caso, eu própria faço essa constatação, no segundo, é um outro quem a faz.

Quando essa comunicação não é verbal, o que é então que é comunicado e como? Trata-se justamente da comunicação imediata que o termo *ein-fühlung* evoca. Apesar disso, o que me é comunicado é somente a intensidade de que o outro está afetado (em termos técnicos, falar-se-ia de um *quantum* de afeto ou de uma carga energética). As imagens que, para ele e somente para ele, são associadas a essa intensidade escapam a esse tipo de comunicação. Da minha parte, encaixo essa carga energética de um modo meu, pessoal: tenho, digamos, um distúrbio provisório de percepção, uma quase alucinação, ou uma modificação das dimensões; ou ainda, estou submersa num sentimento de pânico, ou de angústia maciça. Não é necessário (e, aliás, não é freqüente) que esse seja o caso do meu parceiro: ele pode, por exemplo, estar completamente inafetado na aparência.

Suponhamos que não lute contra esse estado, que o receba como uma comunicação de alguma coisa que não saiba o que é. Isso me impele a falar, mas da forma evocada anteriormente (“então, eu sonhei que...”), ou a calar-me. Nesses momentos, se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho meu estoque

1. Nota da tradutora: “*experimental, de uma forma indireta, as sensações, percepções e pensamentos do outro*”.

de questões a fazer... se for capaz de dizer-me que a comunicação (etnográfica ou não, pois não é mais esse o problema) está precisamente se dando, assim, desse modo insuportável e incompreensível, então estou direcionada para uma variedade particular de experiência humana – ser enfeitado, por exemplo – porque por ela estou afetada.

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo.

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. Ela apresenta, creio eu, quatro traços distintivos:

1. Seu ponto de partida é o reconhecimento de que a comunicação etnográfica ordinária – uma comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas – constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana. Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana.

Noto, aliás, que, quando um etnógrafo lembra-se do que houve de único em sua estada no campo, ele fala sempre de situações em

que não estava em condições de praticar essa comunicação pobre, pois estava invadido por uma situação e/ou por seus próprios afetos. Ora, nas etnografias, essas situações, apesar de banais e recorrentes, de comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade não são jamais consideradas como aquilo que são: as “informações” que elas trouxeram ao etnógrafo aparecem no texto, mas sem nenhuma referência à intensidade afetiva que as acompanhava na realidade; e essas “informações” são colocadas exatamente no mesmo plano que as outras, aquelas que são produzidas pela comunicação voluntária e intencional. Poder-se-ia dizer, inclusive, que virar um etnógrafo profissional é tornar-se capaz de maquiagem automaticamente todo episódio de sua experiência de campo em uma comunicação voluntária e intencional visando ao aprendizado de um sistema de representações nativas.

Eu, ao contrário, escolhi conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional: é voltando sucessivamente a elas que constituo minha etnografia.

2. Segundo traço distintivo dessa etnografia: ela supõe que o pesquisador tolere viver em um tipo de *schize*. Conforme o momento, ele faz justiça àquilo que nele é afetado, maleável, modificado pela experiência de campo, ou então àquilo que nele quer registrar essa experiência, quer compreendê-la e fazer dela um objeto de ciência.

3. As operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde.

4. Os materiais recolhidos são de uma densidade particular, e sua análise conduz inevitavelmente a fazer com que as certezas científicas mais bem estabelecidas sejam quebradas.

Consideremos, por exemplo, os rituais de desenfeitiçamento. Se não tivesse sido assim afetada, se não tivesse assistido a tantos episódios informais de feitiçaria, teria dado aos rituais uma importância central: primeiro, porque sendo etnógrafa, sou levada a privilegiar a análise do simbolismo; segundo, porque os relatos típicos de feitiçaria lhes dão um lugar essencial. Mas, por ter ficado tanto tempo entre os enfeitiçados e entre os desenfeitiçadores, em sessões e fora de sessões, por ter escutado, além dos discursos de conveniência, uma grande variedade de discursos espontâneos, por ter experimentado tantos afetos associados a tais momentos particulares do desenfeitiçamento, por ter visto fazerem tantas coisas que não eram do ritual, todas essas experiências fizeram-me compreender isso: o ritual é um elemento (o mais espetacular, mas não o único) graças ao qual o desenfeitiçador demonstra a existência de “forças anormais”, as implicações mortais da crise que seus clientes sofrem e a possibilidade de vitória. Mas essa vitória (não podemos sobre esse assunto falar de “eficácia simbólica”) supõe que se coloque em prática um dispositivo terapêutico muito complexo antes e muito tempo

depois da efetuação do ritual. Esse dispositivo pode, é claro, ser descrito e compreendido, mas somente por quem se permitir dele se aproximar, quer dizer, por quem tiver corrido o risco de “participar” ou de ser afetado por ele: em caso algum ele pode ser “observado”.

Para finalizar, uma palavra sobre a ontologia implícita de nossa disciplina. Em *Meurtre dans l'Université Anglaise* (*L'Âne*, nº 21, abril-junho, 1985), Paul Jorion mostra que a antropologia anglo-saxã pressupõe, entre outras coisas, uma transparência essencial do sujeito humano a si mesmo. Ora, minha experiência de campo – porque ela deu lugar à comunicação não verbal, não intencional e involuntária, ao surgimento e ao livre jogo de afetos desprovidos de representação – levou-me a explorar mil aspectos de uma opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo. Essa noção é, aliás, velha como a tragédia, e a ela sustenta também, desde há um século, toda a literatura terapêutica. Pouco importa o nome dado a essa opacidade (“inconsciente” etc.): o principal, em particular para uma antropologia das terapias, é poder daqui para frente postulá-la e colocá-la no centro de nossas análises.