ENTREVISTA COM JEANNE FAVRET-SAADA REALIZADA
POR CYRIL ISNART PARA O *JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES*
DURANTE O COLÓQUIO SOBRE A EMPATIA
NA ANTROPOLOGIA, AIX-EN-PROVENCE, 2007

*Jeanne Favret-Saada*¹
*Cyril Isnart*²

QUESTÕES DE MÉTODO

1) Qual era a sua posição metodológica durante sua pesquisa no Magreb, antes de você se dedicar à questão da feitiçaria do Bocage?

Comecei a ir a campo após a independência da Argélia (outono de 1962), mas já fazia três anos que eu tinha ido viver neste país que então estava em guerra. Meu conhecimento sobre a etnologia era apenas teórico, já que, até então, eu somente havia dado aulas na universidade. Além dos grandes autores franceses (Mauss, Lévi-Strauss...) e a etnologia colonial do Magreb, eu havia lido muito da antropologia anglo-americana, sob a orientação informal de Ernest Gellner. Minha “posição metodológica” teria sido totalmente clássica se a situação assim o fosse, mas a etnologia não tinha nenhum método para estudar um país em plena revolução. Durante dois anos, pesquisei o quanto pude em condições inacreditáveis para um pesquisador. Era impossível fazer projetos e até mesmo residir por muito tempo onde quer fosse: às vezes, era preciso partir depois de três dias. Mas eu estava todo o tempo com camponeses e tinha um conhecimento diferenciado e historicizado das regiões. Gellner era o único etnólogo no mundo que acreditava que eu poderia fazer “ciência” com minhas anotações sobre

¹ Coordenadora de Pesquisas na École Pratique des Hautes Études (EPHE). Contato: favsa@club-internet.fr

² Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative (IDEMEC), Université de Provence. Contato: isnartc@gmail.com

esses episódios descontínuos e, sem sua confiança, eu não teria ousado publicar uma linha sequer.

2) *O que você entende por “um conhecimento diferenciado e historicizado”? Você quer dizer que o conhecimento teórico vindo dos livros é diferente do conhecimento oriundo da prática de campo? Isso implica que o conhecimento livresco e erudito é, entretanto, necessário para o estabelecimento de um conhecimento em geral?*

Sim, “o conhecimento livresco e erudito” é necessário! Meus antecessores do período colonial na Argélia tinham, com certeza, um viés ideológico por vezes enorme (suas distinções sobre as estruturas políticas entre Berberes e Árabes, ou nômades e sedentários), mas eles haviam ensinado algo que poderia ao menos me servir como ponto de partida. Descobri no campo a relatividade das suas distinções e passei então a criticá-los. Entretanto, é verdade que essas pessoas que viveram o período colonial (oficiais, juízes, administradores) viram muitas coisas, mesmo se a partir de suas posições sociológicas e políticas: teria sido estúpido jogar no lixo todos esses trabalhos sob o pretexto de que seus autores não tinham nascido em um bom momento!

3) *A antropologia francesa da Europa, que por um tempo reivindicou pertencimento a Claude Lévi-Strauss, encarregou-se, à sua maneira, da herança dos folcloristas, nela aplicando um tratamento muito objetivante por meio de um uso comparativo dos dados brutos, e dando à mesma o status de fonte para tratar a longa duração da cultura. Como você se posiciona em relação a esta filiação?*

Os autores demonstram de forma convincente a existência de redes de relações entre significantes culturais aparentemente heteróclitos e a continuidade dessas redes após o colapso da “sociedade de costumes”. Mas apesar de eu admirar sua incansável engenhosidade, suas análises não satisfazem minha curiosidade, e parece-me que, *a priori*, eles têm como base filósofos com os quais não compartilho nada. Veja a noção de sociedade “de costume”: eles asseguram que ela se perpetuou durante cinco a nove séculos, mas, tal como a constituem, parece que a mesma não foi algo criado; ou foi, mas

por um *big bang* análogo à improvável passagem lévi-straussiana da natureza à cultura. Em suma, tais autores testemunham uma indiferença massiva à variação histórica: sua cultura “de costume” é um estado perpétuo, um arranjo de “representações” tão genial que os conflitos, se existem, vêm de outro lugar. Mas de onde? Suas análises parecem desconectar o registro da representação mental de tudo o que faz com que os humanos vivam e morram: os desacordos, as paixões e os interesses, as práticas, as variações, os acasos...

Tomemos por exemplo o livro tão perspicaz de Claudine Fabre-Vassas (1993), *La Bête singulière: les juifs, les chrétiens et le cochon*, e compare-o com *Le Christianisme et ses juifs: 1800-2000*, que escrevi com Josée Contreras (2004). Nosso livro é considerado estranho à antropologia (ver o silêncio das revistas especializadas a seu respeito), mas mesmo assim podemos refletir sobre ele.

Claudine Fabre-Vassas descreveu o antissemitismo cristão como representacional, verbal ou ritual. Ora, nós mostramos que ele sempre foi articulado com base em políticas (é claro, culturais de parte em parte, mas que devem ser descritas em suas variedades e suas variações) e práticas entre as quais muitas não levam em conta o ritual (um *progrom*, é simbólico, mas pode-se também considerá-lo como um acontecimento histórico). A propósito das polêmicas sobre a Paixão de Oberammergau na Baviera, mostramos em quais conflitos são tomados os termos “tradição” ou “ritual”: conflitos nas igrejas, conflitos históricos (o nazismo e suas consequências), conflitos políticos nacionais e internacionais, conflitos entre os grupos intelectuais os militantes, conflitos nas ciências sociais... Josée Contreras e eu não explicamos nem mesmo descrevemos o fato “antissemita” cristão em sua totalidade, mas nós nos perguntamos seriamente o que faltava a uma antropologia como a de Claudine Fabre-Vassas.

A RELAÇÃO COM OUTRO

4) *Por quais razões o lugar entre etnógrafo e “nativo” jamais foi mostrado na literatura científica como um complexo de afetação recíproca, mas sim como uma relação de objetificação no campo?*

Porque a antropologia, mesmo em suas tentativas mais humanistas, sempre manteve uma pressuposição de assimetria entre o etnógrafo e seu objeto. No tempo das colônias, esse objeto era inferior. Na sequência, esse paternalismo foi substituído por uma epistemologia da distância, que pretendia proteger o pesquisador contra a afetação por outrem. Em suma, facilitado por uma filosofia dualista que afirmava *ad nauseam* o primado da representação.

5) *Pode-se dizer então que “a invenção das representações” (vinda, em parte, dos durkheimianos) é um dispositivo científico – e ideológico? – que reproduz, apagando os afetos do campo, a objetivação, a distância, a fábrica da alteridade, a grande divisão? Esse parece ser o caso das “representações” observadas pelos psicólogos sociais que dispõe de um regime de cientificidade fundado sobre o procedimento experimental.*

O próprio Durkheim inscreve-se em uma tradição filosófica dualista que postula uma hierarquia entre a razão e o afeto. Quando esse dualismo transfere-se para as relações entre o etnógrafo e o “outro”, este tomba automaticamente do lado do afeto, da não razão etc.

6) *Mas como a etnografia da feitiçaria fez para se desprender de suas armadilhas, já que, para qualquer etnólogo herdeiro de ferramentas coloniais, independentemente do que ele diga sobre isso, a nuance é sutil entre a distinção, no sentido bourdiano, e a diferenciação de seu próprio saber em relação ao saber dos outros? Este é somente um caso de precaução oratória?*

Para se desprender dessas armadilhas, só existe um meio, uma posição epistemológica, sobretudo: ter em conta que, independentemente do que sabemos (ou cremos saber), é justamente devido ao fato de ignorarmos algo

de essencial a propósito do outro que partimos para o campo. E o que de essencial? É, justamente, impossível sabê-lo de antemão. (Isso não impede de apresentar um projeto de pesquisa em seu laboratório, sob a condição de crer nele o mínimo possível).

Uma anedota. Em uma passagem por Paris (eu vivia então na Argélia sem ter feito o campo), eu tinha sido convidada a encontrar Margaret Mead. Com a garganta apertada de timidez, fui a um salão do Sétimo Distrito. A ilustre senhora me bombardeou com perguntas sobre as observações dos judeus da Tunísia, grupo do qual sou proveniente. Ela havia construído seu questionário cruzando seus conhecimentos gerais sobre o judaísmo com os trabalhos de uma etnóloga israelense. Uma interlocução mínima comigo ou dois minutos de reflexão sobre o fato de que sua informante, suposta professora na universidade, falava inglês e tinha sido convidada para esse salão parisiense, deveria ter feito com que ela suspeitasse de que a nativa serviço tinha deixado sua gruta de selvagem ou seu gueto há muito tempo, e seus ascendentes antes dela. (E também: de que sozinhos, entre os judeus da Tunísia, os “pobres” tinham imigrado para Israel e conservado uma vívida ligação com sua religião.) Em suma, fui incapaz de responder à célebre etnóloga, exasperada pelo encontro com uma informante recalcitrante.

Logo a seguir, quando comecei a trabalhar, meu primeiro princípio foi: já que ignoramos quais são as perguntas corretas, começemos por nos calar e por compreender o que eles falam entre si, quais são para eles as questões pertinentes. Tinha em mente minhas leituras da etnologia colonial, mas eu me calava até sentir que poderia adentrar sem violência no jogo ordinário de suas preocupações. A ideia era que, malgrado meu saber enciclopédico, eu ignorava por princípio o que seria importante conhecer.

7) Refletir sobre a empatia na antropologia é, para a maioria dos etnólogos, exercer um tipo de retorno à experiência etnográfica, para compreender como as relações estão entrelaçadas; é tomar a relação com outro como um instrumento de trabalho, deixando de lado às vezes as dimensões de arrependimento, de

remorsos, de ironia, de mentira, de afeição, de amizade ou de distância que implicam a distanciamento da posição do etnógrafo.

Várias observações. Primeiramente, “a empatia”, em qualquer sentido que a tomemos, seria somente uma afetação recíproca e não a relação entre duas ilhas separadas por um mar. Em segundo lugar, a dimensão do afeto das relações entre essas duas entidades é permanente na etnologia: é claro que a confrontação etnológica não é a reflexão sobre anotações ou a escrita de um livro, mas ninguém, jamais, onde quer que seja, poderia ser desafetado. Por fim, sua lista de afetos ressentidos para o pesquisador é estranhamente limitada: onde estão a cólera, a raiva, o medo, a humilhação, o desespero?

8) Na “Retomada” de Corps pour corps, você descreveu suas primeiras impressões etnográficas no Bocage, o que poderíamos chamar de uma entrada em campo, como uma sequência de estabelecimentos de contato decepcionantes com pessoas ilustres que repulsavam a ideia da existência de feitiçaria, e como uma observação etnográfica “flutuante”, deixando-se “afundar nos hábitos nativos”. Por que essa maneira de entrar em campo pareceu eficaz para sua abordagem e seu objeto de pesquisa?

Em um primeiro momento, as propostas dos considerados ilustres e dos eruditos locais do Bocage me decepcionaram, mas depois me exasperaram. Dois meses mais tarde, reli seus discursos na imprensa e na psiquiatria sobre a feitiçaria e eles passaram a me interessar intensamente, pois demonstravam a existência de um discurso “nacional” sobre a feitiçaria, de uma ideologia racionalista oficial que condenava os enfeitiçados e seus desenfeitiçadores. Reencontrei assim o “global” no próprio coração do “local”, com o professor, o médico, o pároco, certos camponeses... Por outro lado, não creio ter praticado uma “observação etnográfica flutuante”, pois a escolha é impossível: a noção de observação implica a ideia de uma vigilância atenta, de um exame sistemático. Digamos que vivi no local, sem questionar frontalmente sobre a feitiçaria, mas misturando-me aos bate-papos ordinários, que tratavam com frequência sobre a infelicidade, a doença, a morte, a repetição... Uma vez que eu pude produzir comentários pertinentes sobre essas situações e então

participar das conversas, ousei prudentes incursões no que me parecia ser o campo da feitiçaria. Uma família camponesa me contou então, com uma grande emoção, uma história ocorrida com seus antigos vizinhos. O encontro, em seguida, com pessoas capazes de me dizer “eu, eu fui enfeitiçada” foi o fruto da minha determinação, dessa aprendizagem, mas também do acaso.

COMO FALAR DOS OUTROS

9) Você explica em “Ser afetado”³ que a empatia não qualifica justamente sua abordagem etnográfica, mas somente porque o conceito implica uma distanciação durante a pesquisa?

O emprego desse termo (“empatia”) deveria ser abandonado na antropologia porque ele tem duas significações contraditórias. Quer-se falar de uma comunicação imediata por fusão afetiva ou de um deslocamento mental, imaginado, de seu próprio local àquele do outro? Sem contar uma boa dúzia de outras noções (a simpatia pelo outro, etc.) que as obras recentes sobre “a empatia” se dedicaram a examinar. Do ponto de vista conceitual, “empatia” é o mesmo caso que “antissemitismo”: um termo polissêmico a partir do qual se gostaria de fazer um termo analítico porque não se pode evitar empregá-lo. Mas não, é preciso se sujeitar a especificar o que se tem em mente.

10) Este é um problema das ciências sociais: a sobreposição da língua natural e da língua que se considera que deve dar conta disso. Como você negociou essa sobreposição em seus próprios trabalhos?

Sim, este é um problema geral totalmente irresolúvel, mas em cada um de nossos trabalhos devemos propor uma solução particular. Não creio que seja necessário construir uma língua técnica, pois isso seria esquecer que os livros de etnologia não são destinados somente aos profissionais. Precisamos de um vocabulário específico, por exemplo, para descrever as relações de

³ *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 14, n. 13, p. 155-161, 2005. Traduzido de Favret-Saada (1990). (N.T.)

parentesco, e de conceitos gerais para designar o objeto de nosso trabalho. Mas a maior parte desses conceitos são apenas termos polissêmicos: como dizia Sperber, eles amalgamam várias significações dentre as quais há um vago ar de família, se bem que nossos debates teóricos são desesperadamente confusos. O único método para evitar isso: perguntar-se, a cada ocorrência de tal termo em um texto, o que ele não designa; quando ele não dá conta (veja “observação participante”), é que não se trata de um conceito. É preciso então questionar o debate teórico em questão: quem deu qual conteúdo a esse suposto conceito? Por quê? Em suma, fazer a lista de suas significações, isto é, substituir essa palavra, que não é um conceito, por outras, inclusive por perífrases.

Tivemos que afrontar esse problema em *Le Christianisme et ses juifs*, com a palavra “antissemita”: impossível utilizá-la como um termo analítico, mesmo se ela é recebida como tal nas ciências sociais. Salvo que cada ator tem sua pequena ideia sobre a questão de saber quem ou o que é “antissemita”: há um acordo geral sobre Hitler e o nazismo, mas e para as igrejas cristãs? O leitor é então projetado nas grandes batalhas ideológicas que expõem também, como se não o soubessem, os historiadores, sociólogos e etnólogos. Escolhemos tratar “antissemita” como um termo polêmico da linguagem nativa e então fazer dele uma citação, escrevê-lo entre aspas – nos impondo assim qualificar com precisão as situações que descrevíamos. Da mesma forma, em *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, especifiquei de início em qual sentido eu empregava os termos situando os atores da crise. E para a feitiçaria, identifiquei um discurso oficial público (pelo qual Lévi-Strauss se deixou levar sem refletir, um dia, quando ele prefaciava um trabalho sobre a feitiçaria em Berry) distinto daquilo que um etnólogo responsável deveria pensar.

11) Como essa sobreposição manifesta-se em outro campo que você explorou, a psicanálise?

Freud e os múltiplos grupos de psicanálise dedicaram-se a forjar conceitos teóricos que fazem um recorte na língua natural, a ponto de que não se pode

tomar conhecimento da psicanálise sem a ajuda de dicionários especializados. Infelizmente, esse distanciamento do falar ordinário vem da pretensão de fazer com que a psicanálise passe por uma “ciência” nova: Freud assim o quis sob o modelo da fisiologia, Lacan sob o de uma linguística, cuja “teoria” imitaria os processos inconscientes.

12) Mas geralmente, quais foram os aportes dos dois tipos de “escuta” do outro – e de si – em seu método de exploração do real?

Não gosto de falar de escuta, isso situa os protagonistas de uma psicanálise ou do campo etnográfico de forma exageradamente assimétrica. Valeria mais falar de “presença em”, de “atenção flutuante”: o terapeuta deixa flutuar seu pequeno eu para que o paciente possa manipulá-lo e modelá-lo conforme sua ideia; o etnólogo deixa flutuar suas referências e abandona ao nativo o cuidado de designar o lugar que ele deve ocupar – um lugar desconhecido para o pesquisador, em um sistema de lugares que é precisamente o objeto da investigação. Mas essa situação é mais banal do que as posturas vantajosas do analista e do etnólogo permitem que se suponha: acontece o mesmo quando se aceita um deslocamento de si sem nenhum *a priori* sobre si mesmo, um transporte de si – tanto na natureza quanto na relação amorosa.

13) A antropologia tem por objetivo um tipo de hermenêutica das culturas? Em outras palavras, trata-se de uma visão ingênua dos especialistas da antropologia cultural como C. Geertz que crê que é possível uma “leitura por cima dos ombros do outro” de suas representações culturais e de seu sistema simbólico ao se fundir elementos da observação, sejam eles explícitos ou implícitos?

A metáfora de Geertz não vale um tostão, mas vai saber por que ela tem tanto sucesso e há tanto tempo. A “cultura” não é um livro, mas um ser vivo que não cessa de se modificar (Sahlins bem o mostrou); o próprio “informante” não pretende citar uma Bíblia porque ele bem sabe que a “cultura” está por tudo e todo o tempo; quanto a pretender ler o «livro» por cima dos ombros do nativo, isso diz somente que o etnólogo foi bem

alimentado com leite e cereal em sua primeira infância, e que, por isso, é uma cabeça mais alto que o nativo.

14) Em que medida a prática do campo deveria ir além do nível de uma exegese dominante tão documentada quanto possível, como o fazem, porque não podem fazê-lo de outra forma, os historiadores tributários de suas fontes, e não de uma experiência de encontro?

Não está na definição de exegese que ela seja dominante: é, sobretudo, a humildade que é a regra nos comentários dos grandes textos religiosos. Além disso, nem o historiador nem o etnólogo são exegetas. O primeiro porque não comenta um texto, mas uma infinidade de fontes, e porque constrói uma narração (história “acontecimental”) ou uma análise. O segundo, o etnólogo, porque não dispõe de um livro sagrado da cultura: ele produz comentários, mas também interpretações, descrições, narrativas, generalizações... Quanto à posição de dominante, ela é apenas cômica nos dois casos: por definição, o etnólogo, mesmo após vinte anos de campo, sabe menos que qualquer nativo sobre a cultura; e o historiador está em uma situação ainda mais precária, ameaçado que está pela descoberta de novos arquivos.

Aliás, por que você opõe historiadores e etnógrafos? Veja o exemplo magnífico de Marshall Sahlins que, após o primeiro período de trabalho de campo, mergulhou nos arquivos das ilhas do Pacífico. O que é ou não é etnológico são as perguntas feitas, não a natureza das informações. Sahlins perguntou-se como os havaianos haviam representado para si próprios a morte do capitão Cook: pergunta minúscula, que o conduziu a uma investigação de muitos anos, um pouco junto a seres humanos vivos, e muito nos arquivos. Em *Le Christianisme et ses juifs*, partimos de uma pergunta ridiculamente limitada: por que os adversários cristãos da Paixão d’Oberammergau, a partir de 1931 (um punhado de pessoas), censuraram seu “antissemitismo” e não seu “antijudaísmo”?

A ESCRITA ETNOLÓGICA

15) Você insiste sobre a temporalidade longa do trabalho etnográfico e sobre a necessidade do trabalho a posteriori sobre as anotações de campo. Qual diferença você faz entre esses dois regimes da etnologia?

Antes de “regimes”, termo que evoca uma organização, um programa, eu preferiria falar de “momentos” da pesquisa. Em “Ser afetado”, mostrei que o trabalho etnográfico é um longo processo que exige disposições não somente variadas, mas contraditórias entre si. Por sorte, não somos obrigados a mobilizar todas ao mesmo tempo. Mas por infelicidade, é preciso possuir todas, sem as quais esses anos de esforço não resultariam em uma etnografia, em um livro que comunica uma experiência de campo e que tenta pensar sobre a mesma. Também quis destacar a constante precariedade desse trabalho: cada uma dessas fases oferece inúmeras oportunidades de fazer a escolha errada. Seja quem for, enfim, que a tenha feito suficientemente bem para obter bons resultados, faria bem em se lembrar de que deve esse sucesso, em parte, ao acaso. Mesmo que se tenha fingido, durante os anos que separam um projeto de sua realização, que se prosseguia com a certeza da vitória final.

Hoje, eu acrescentaria isso. Uma vez que o etnógrafo terminou sua pesquisa, ele retorna à sua cidade e à sua universidade. Ele leva na cara as ideias pré-concebidas que, antes da sua partida, ele compartilhava em maior ou menor grau sem se dar conta. Sua velha tia, seus colegas, os jornalistas etc., cada um está seguro de saber o que é preciso pensar sobre a feitiçaria (o etnólogo não compartilharia esta certeza, é por isso que ele fez a investigação). Ora, essas pessoas que lhe fazem perguntas e dão respostas sobre o assunto são os primeiros representantes do público do livro por vir. É para fazer com que eles façam um certo trajeto, desde suas ideias pré-concebidas até um texto que lhe parece adequado à sua experiência, que o etnólogo quer escrever. E é estando saturado por aqueles discursos que ele vai reler as suas anotações de campo.

De minha parte, tive de deixar passar dezoito meses antes de poder abrir meus arquivos: não tinha sido somente sacudida pela experiência, mas o que meus interlocutores parisienses esperavam de mim me paralisava. Quando pude reler minhas anotações, eu estava enfim apta a instaurar um vai e vem entre meu diário de campo e as ideias pré-concebidas. Então, à escrita. Com uma dificuldade suplementar: eu sabia que eu seria lida no Bocage, onde os habitantes diziam sobre a feitiçaria as coisas mais contraditórias de acordo com o lugar que eles ocupam no momento em que falam. Decidi então tornar plausível a experiência dos enfeitiçados e de seus desenfeitiçadores para quem quer que aceitasse me seguir em um certo percurso textual. *Corps pour corps* é uma resposta às questões dos leitores de *Les mots, la mort, les sorts*. Mas e você, como você entrou?

16) *De que maneira e em que momento de seu percurso a evidência dos laços entre abordagem etnográfica e análise apareceu pra você?*

Quando comecei a encontrar enfeitiçados os quais, relembro, falaram comigo porque acreditavam que eu era desenfeitiçadora e queriam me consultar, meus amigos e meus colegas etnólogos, Gellner inclusive, me desestimularam (Dan Sperber foi a única exceção à regra). No burburinho de maio de 68, eu tinha conhecido alguns analistas e tinha me vinculado a alguns dentre eles que vinham das ciências sociais, sobretudo ex-linguistas. E, além disso, eu havia começado uma terapia pessoal. Essas pessoas (inclusive meu analista) sempre me apoiaram em minha abordagem: discutimos ao longo de meses sobre os lugares nos quais meus interlocutores do Bocage me colocavam, sobre o projeto de descobrir um sistema desconhecido de lugares, etc. Naquele tempo, esses lacanianos não eram uniformemente sectários: eles não exigiam que minha etnografia constituísse uma aplicação direta de suas teorias. Rompemos os laços muito tempo depois, quando comecei a dizer que “sua” terapia era um caso particular dentre outros – o desenfeitiçamento, por exemplo.

Por outro lado, utilizei muito o texto de um psicanalista, Octave Mannoni, intitulado “Je sais bien... mais quand même”, que analisa muito

finamente a ambiguidade de um de seus pacientes em sua atitude com respeito à vidência. Mas somente retive a descrição, não toda a teorização (recheada de grandes palavras freudianas) que, para Mannoni, constituía seu principal aporte.

17) *Após Writing Culture*⁴ e a reescrita de suas anotações de campo em *Corps pour corps* com Josée Contreras, como você pensa hoje o status da narração da experiência etnográfica?

Quando *Writing Culture* surgiu em 1986, eu já havia publicado quase toda minha obra sobre feitiçaria. *Les mots, la mort, les sorts* data de 1977, *Corps pour corps* de 1981, e nossos artigos sobre o desenfeitiçamento sucederam-se de 1983 a 1987 – alguns foram publicados mais tarde na França. A partir de 1985, fui frequentemente convidada para ir aos EUA em razão do interesse nascente pela escrita etnográfica. Mas havia muitos mal-entendidos entre nós, muitas imprecisões sobre o que eles pesquisavam de fato, interesse demais pelo etnógrafo em si (às vezes até narcisismo), e deixei de ir para lá.

Somente nesses meses comecei a compreender por que esses dois primeiros livros tratavam sobre a narrativa: estou trabalhando um terceiro, *Désorceler*, que não trata disso (a ser lançado no próximo ano pelas Éditions de l'Olivier)⁵. Essa nova obra retoma a pesquisa que fizemos parcialmente em conjunto, Josée Contreras e eu, sobre o funcionamento do desenfeitiçamento. Assisti a cerca de duzentas sessões de desenfeitiçamento, e registrei fragmentos de aproximadamente umas trinta entre elas. Trabalhamos minhas transcrições durante meses e descobrimos mecanismos dos quais eu não tinha tido a menor suspeita durante o campo.

É preciso lembrar que se trata de uma situação completamente banal. Da mesma forma, no campo das terapias psíquicas: nem o “paciente” nem seu terapeuta (malgrado as pretensões teóricas de certas terapias sábias) percebem

⁴ Livro recém-traduzido para o português sob o título *A escrita da cultura: poética e política da etnografia* (Papéis Selvagens, 2016). (N.T.)

⁵ Éditions de l'Olivier, 2009. (NT)

o resultado efetivo da terapia. Ou ainda no campo da fala: ninguém pode ao mesmo tempo falar algo a alguém e saber o que se diz.

Poderia dizer que Josée Contreras e eu praticamos enfim a exegese textual, mas isso é falso: pesquisamos as instâncias ocultas de uma eficácia que se afirmava sessão após sessão, não as redes de significação das palavras. Lembro que esses textos nativos não caíram do céu (eu tive de ir ao local e ocupar um certo lugar para assistir às sessões), e que elas não foram minha única fonte: eu dispunha também de minhas anotações de diário (cheias de comentários dos enfeitados sobre suas sessões) e de minhas lembranças.

Então, por que precisei das narrativas em *Les mots, la mort, les sorts e Corps pour corps*? Porque eu não via outra maneira de comunicar ao leitor – um colega, um leitor da cidade interessado, um bocano ambivalente – uma experiência, a feitiçaria bocana, cuja literatura científica sobre a questão e as ideias pré-concebidas do público não ofereciam nenhum saber prévio. Ademais, eu tinha tomado conhecimento dessa feitiçaria por uma prática de pesquisa que contrariava os preceptores da disciplina: na sequência, quando apresentei no Congresso da American Anthropological Association (Chicago, 1987) minha conclusão epistemológica e metodológica dos meus trabalhos sobre a feitiçaria, eu a intitulei “Sortir de l’anthropologie pour en faire” (ela foi publicada posteriormente na França sob o título “Ser Afetado”). Eu havia então praticado uma antropologia sobre a qual não existia nenhum conhecimento prévio para abordar um fato social sobre o qual também não havia nenhum conhecimento prévio. O mais simples era ainda familiarizar o leitor com esse duplo estranhamento e propor narrativas que, juntas, trouxessem uma ou outra das dimensões desse encontro. Em 2008, considero que este trabalho estará finalizado para os leitores: muitos já leram os dois primeiros livros ou podem encontrá-los em edições de bolso. Portanto, não precisam encontrar narrativas em *Désorceler*.

Além desses trabalhos sobre a feitiçaria, penso que a narrativa é necessária para os etnólogos (Sahlins, por exemplo) que veem a cultura como um processo em movimento perpétuo e não como um estado, uma permanência (a antropologia estrutural). De minha parte, em *Le Christianisme et ses juifs*,

experimento considerar a cultura sob o ângulo de sua colocação em ato, como um conjunto de práticas – de ações – cujos enunciados simbólicos fazem parte, e que produzem efeitos reparáveis no tempo histórico. Diria hoje que pratico uma antropologia pragmática, mas no começo dos anos 1970, quando concebi minha etnografia dos feitiços, a linguística pragmática estava ainda no limbo. De qualquer forma, você talvez tenha observado lendo *Les mots, la mort, les sorts* a que ponto eu me apoio nos trabalhos de Émile Benveniste (a enunciação e a subjetividade na linguagem). Diga-se de passagem, este grande pensador parte sempre de uma lista de casos empíricos e comunica suas reflexões – tão frequentemente revolucionárias – em uma língua clara muito próxima da linguagem ordinária.

PARA CONCLUIR

18) Na perspectiva etnográfica clássica, a relação com o outro e a imersão em sua vida cotidiana permitem a compreensão de seu sistema simbólico. Você estudou inicialmente as relações de força na feitiçaria bocana contemporânea; depois, os conflitos em torno de uma representação teatralizada e ritual existente há 300 anos; e, enfim, os casos internacionais de blasfêmia – como o caso Salman Rushdie ou as caricaturas do Profeta difundidas na Dinamarca. Como você negociou a passagem de um objeto de pesquisa a outro?

Sem dúvida, o trabalho de campo junto à população cujo “sistema simbólico” você gostaria de compreender é bem prático. Mas isso é uma facilidade, não uma necessidade. As culturas desaparecidas há muito tempo também deixaram inumeráveis traços que arqueólogos, historiadores e grupos de amantes dos “sistemas simbólicos” podem interrogar. As “representações”, assim como as “ações”, não são uma propriedade exclusiva dos raros humanos vivos que teriam a chance de viver ao alcance de um etnólogo! Este último nunca está, aliás, desprovido de perspectivas históricas ou de conhecimento

livresco – sem falar dos ancestrais autóctones, cujas mensagens o pesquisador é obrigado a levar a sério.

Como passei de um objeto de pesquisa a outro? O que os une, desde meu começo na Argélia, é o meu fascínio pelas situações de crise. Um acontecimento imprevisto – mas portador de uma questão vital – sobrevive; ele vira do avesso o estado de forças presente e requer uma mobilização; grupos de várias magnitudes entram em ação, cada um tentando ocupar ou não perder o lugar que lhe parece adequado para realizá-la. O caso se encerra de forma abrupta e decepcionante, com as partes resolvendo por um fim provisório das violências.

Tais crises vitais obrigam o pesquisador a encarar em conjunto a organização social e a ordem simbólica, a “estrutura”, diria Sahlins. Os valores, as ideias, as instituições, as pessoas, tudo entra de repente em funcionamento: estamos longe do simbólico visto como algo transcendental, uma super-causalidade que nenhum devir poderia afetar. É enfim na imanência, esse registro no qual os pequenos humanos do mundo sublunar que nós todos somos (etnólogos inclusive) se debatem como podem.

*Traduzido por Marco Antonio Saretta Poglietta
e Melissa Moura Mello.*

Entrevista publicada originalmente em:

FAVRET-SAADA, Jeanne; ISNART, Cyril. En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie. *Journal des anthropologues*, n. 114-115, p. 203-209, 2008.

Os tradutores e a revista *Debates do NER* agradecem a Jeanne Favret-Saada e ao *Journal des anthropologues* pela cessão dos direitos de tradução de publicação desta entrevista.

REFERÊNCIAS

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1987.

FABRE-VASSAS, C. *La bête singulière: les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris: Gallimard, 1993.

FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Être affecté. *Gradhiva*, n. 8, p. 3-10, 1990.

_____. *Algérie 1962-1964: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Éditions Bouchène, 2005.

_____. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007.

FAVRET-SAADA J.; CONTRERAS J. *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1981.

_____. *Le christianisme et ses juifs: 1800-2000*. Paris: Seuil, 2004.

GEERTZ, C. *Bali: interprétation d'une culture*. Paris: Gallimard, 1973.

MANNONI, O. *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris: Seuil, 1969.

Recebido em: 03/10/2017

Aprovado em: 03/10/2017