UM LIVRO CONTADO

Suely Kofes
Departamento de Antropologia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

textos Didáticos
nº 64 – Fevereiro de 2012

TEXTOS DIDÁTICOS
ISSN: 1676-7055
IFCH/UNICAMP
Diretora: Profa. Dra. Nádia Farage
Diretor Associado: Prof. Dr. Sidney Chalhoub

ISSN: 1676-7055

Editoração, finalização e divulgação:
Setor de Publicações do IFCH
Impressão: Gráfica do IFCH.

Agradecimentos:
Agradecimentos ao Curso de Doutorado em Ciências Sociais pelo apoio aos encargos de revisão e publicação.

Ficha Catalográfica Elaborada por
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB8/3387 - Biblioteca do IFCH - Unicamp

L767 Um livro contado / Suely Kofes (organizadora). – Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2012.
160p. (Textos didáticos ; 64)

ISSN 1676-7055

1. Etnografia. 2. Feitiçaria. 3. Antropologia. 4. Pesquisa antropológica – Villers Bocage (França). I. Kofes, Suely, 1949- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. IV. Série.

CDD 301.2

Índices para catálogo sistemático

Etnografia	301.2
Feitiçaria	133.43
Antropologia	301
Pesquisa antropológica	301.2

Endereço para correspondência:
IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações – TEXTOS DIDÁTICOS
CEP: 13083-970 – Campinas – SP
Publicações (19) 3521.1603 / Livraria (19) 35211604
Fax: (019) 35210121
pub_ifch@unicamp.br
http://www.ifch.unicamp.br/pub

SUMÁRIO

Apresentação

Suely Kofes

Durante o segundo semestre acadêmico de 2009, em uma disciplina experimental – *Atelier de Pesquisa, Leitura e Escrita*[1] – que ofereci à pós-graduação[2], discutimos o livro de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*[3]. Cada um de nós leu um capítulo e se encarregou de "contá-lo" aos outros.

Foi uma experiência extraordinária para quem contava, para quem ouvia e para as nossas discussões. As apresentações que fizemos em sala de aula – todas escritas previamente – transmitiram, no limite do que é narrado, o conteúdo dos capítulos.

Dessa experiência de compartilhar a leitura de um livro é que resultou esta publicação. Esperamos, entre outras contribuições, enriquecer a bibliografia de nossos cursos de graduação.

Les mots, la mort, les sorts é um livro fundamental para a formação em Antropologia, porque reúne o que raramente é concentrado em apenas um livro. Há um diálogo com uma obra clássica sobre bruxaria (e isto quer dizer um estudo sobre sistema de pensamento e sobre ação social), o livro

---

[1] Esta disciplina foi um desdobramento de outra que ofereci no primeiro semestre (sobre o tema "narrativa, experiência e etnografia", na pós-graduação (PPGAS e Programa de Doutorado em Ciências Sociais), da qual participaram alguns dos que compõem esta publicação.

[2] Três alunas da graduação participaram do curso, duas delas como ouvintes.

[3] FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977; FAVRET-SAADA, J. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (traduzido por Catherine Cullen).

de Evans-Pritchard[4], felizmente já publicado em português. O diálogo de Favret-Saada com Evans-Pritchard se faz em contraponto. A pesquisa de campo e a etnografia de Favret-Saada falam de uma região da França, o Bocage, deslocamento importante para as pesquisas sobre bruxaria que elegeram a África como um terreno privilegiado. O que é particularmente importante, porque Favret-Saada problematiza esse deslocamento e seus efeitos na etnografia antropológica (isto é, para a pesquisa e teoria em antropologia).

O único texto da autora que foi publicado em português[5] é bastante lido e citado. O artigo discute principalmente os supostos da etnografia, os afetos e afecções relacionados ao trabalho de campo e à escrita antropológica. Entretanto, todo o material empírico que possibilita essa discussão está no livro inteiro, que ainda não foi traduzido. Esperamos que o seja logo, pois a leitura completa do livro fundamenta e estende a discussão mencionada. Enquanto isso, aqui estamos, contando-lhe o que Favret-Saada escreveu sobre as suas "aventuras" no Bocage.

O livro é composto de três partes. A primeira parte, *Qu'il faut, au moins un sujet*[6], com sessenta páginas, contém três capítulos; a segunda parte, *L'empire du secret*[7], também contém três capítulos, em cento e cinco páginas, a terceira parte, *Tout Dire*,[8] contém seis capítulos distribuídos em cento e oitenta e três páginas.

O número de páginas não foi a única diferença encontrada entre os que leram a versão original em francês[9] e os que leram a edição inglesa[10]. Também a diferença enfrentada na tradução de algumas palavras usadas

---

[4] EVANS-PRITCHARD, E. E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 2004 (publicado originalmente na Inglaterra em 1937).
[5] FAVRET-SAADA, J. "Ser Afetado". *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, n. 13, ano 14, 2005.
[6] *There must be a subject*, 27 páginas na edição inglesa.
[7] *The realm of secrecy*, 66 páginas na edição inglesa.
[8] *Telling it all*, 129 páginas na edição inglesa.
[9] Suzane e eu.
[10] Rodrigo, Dafne, Aline, Stella, Anaxuell, Daniela, Carolina, Flávia e Sabrina.

em nossa narrativa em português. Os termos feitiçaria e bruxaria foram usados por nós sem padronização, quero dizer, quem leu a versão francesa tendeu a usar mais *feitiçaria* (traduzindo a palavra *sorcelllerie*) e quem leu a versão inglesa (para a qual *sorcellerie* foi traduzida como *witchcraft*) usou a palavra bruxaria. Do que derivou o uso também não padronizado de *feiticeiros* e *bruxos*; *desenfeitiçadores* e *desembruxadores*.

Logo que iniciamos a preparação dos textos, ao nos enviar a primeira versão do capítulo contado por ela (porque trocamos várias versões por e-mail), a Flávia já nos chamava a atenção para as dificuldades enfrentadas na tradução dos termos *unwitcher, bewitched, witch: Gosto de chamar esses termos de desembruxador, embruxado e bruxo, mas nas apresentações dos seminários muita gente chamou esses termos de desenfeitiçador, enfeitiçado e feiticeiro. Como vamos colocar em nossos textos? Vamos padronizar para termos de 'desenfeitiçador' ou cada um pode chamar da maneira como quer? Acho que talvez seria interessante padronizar, pensando no leitor, que pode se confundir com os termos.*

Às perguntas de Flávia, Sabrina respondeu que *sobre a tradução dos termos* unwitcher, bewitched, witch, *eu também prefiro traduzir por desembruxador, embruxado e bruxo e também fiquei na dúvida se devemos ou não padronizá-los. Minha opinião, pelo que a gente discutiu nos seminários, é que no texto da Favret-Saada não há propriamente uma diferença, em termos teóricos, entre o que se poderia chamar de bruxaria e de feitiçaria e, daí, bruxo e feiticeiro. Desse modo, talvez, qualquer dos termos seja válido no caso dessa etnografia, em particular.*

Enquanto líamos estes comentários e pensávamos sobre as dificuldades, recebemos um comentário de Stella: *"A Flávia perguntou sobre a tradução dos termos 'unwitcher', 'bewitched' e 'witch'. Concordo com a Sabrina quando ela diz que para Favret-Saada não há distinção e envio um trecho que corrobora essa posição:* '(...) unlike a Zande who in all circumstances only has the choice between 'witchcraft' and 'sorcery' – two concepts which in the Bocage are totally indistinguishable – the countryman knows perfectly well that there are explanations of another kind." (FAVRET-SAADA, 1980: 14)'. *Eu acabei traduzindo algumas vezes como feitiçaria – e feiticeiro, enfeitiçado etc. – e outras como bruxaria – e embruxado,*

desembruxador etc.–, mas se vocês acharem mesmo melhor padronizar, corrijo logo no texto".

Sobre o assunto, escreveu Suzane: *Também gostaria de saber se chegamos a um consenso quanto à escolha dos termos 'desenfeitiçador', 'desembruxador'. Parece que essa divergência está relacionada às versões inglesa e francesa do livro. Vamos padronizar os termos ou faremos uma nota? Eu tendo a preferir os termos 'desenfeitiçador'/ 'enfeitiçador' não apenas por constarem na versão francesa, mas também por fazerem referência direta aos feitiços,* 'les sort'. *O que acham? Mas talvez seja o caso de mantermos ambas as designações, levando em consideração a observação da Stella sobre a indistinção entre feitiçaria e bruxaria para o caso do Bocage.*

Outra dúvida que vale a pena contar aqui foi sobre "être prise" e "be caught". Rodrigo (que contou o capítulo 1) escreveu: *"Ser pego: termo local para expressar que uma pessoa foi embruxada; em inglês o termo exato é: 'be caught'.*

Anaxsuell (que contou o capítulo 3): *"É preciso checar se Stella traduziu o título do capítulo dois usando o termo 'capturar' ou 'pegar'. Penso que esta segunda expressão tem mais força, já que estamos falando de bruxaria. Mas, é preciso que a frase aqui fique semelhante à traduzida por ela".*

Suzane (que contou o capítulo 6): *"Do original em francês, a expressão* 'être pris' *é traduzida como 'ser pego', assume o sentido de ser tomado, capturado pelos feitiços. Esse sentido torna-se mais nítido se compararmos com a expressão corrente no Bocage para os efeitos de enfeitiçamento:* encrouiller, *palavra que Favret-Saada relaciona à palavra* verrouiller, *que significa amarrar, bloquear. Uma operação que prenderia o enfeitiçado ao feiticeiro, inaugura uma ligação danosa, para possibilitar a transferência de forças do mais fraco ao mais forte.*

Talvez, Renée tenha pensado que Favret-Saada teria sido "pega" pela história do mesmo modo que ela. "Ser pega pela história" se refere à expressão em francês "être pris dans le récit". Interessante notar o paralelismo flagrante no capítulo entre ser pego por feitiços e ser pego pela história. Estar preso à história pelo fascínio da intriga e pelas habilidades retóricas do narrador".

Bom, resolvemos não padronizar e contar também como fizemos as nossas escolhas. Esta decisão foi também porque a Sabrina, além de nos dar

o nome de contadores, sugerira um "preâmbulo da contadora". Para não sobrecarregar muito os capítulos, seguimos a sugestão de Stella de um preâmbulo geral. Finalmente, encontramos esta fórmula mista, incluindo nesta introdução alguns comentários que iriam para o preâmbulo. Além daqueles sobre a tradução a que me referi, eu acrescentaria outros quatro comentários dos contadores.

Um, as impressões de Suzane sobre o estilo narrativo, *"na experiência de recontar uma parte da etnografia de Favret-Saada, pareceu-me que a história recontada parecia ainda mais ficcionalizada, e a antropóloga parecia transformar-se em uma personagem"*.

Outro, um diálogo entre Flávia e Sabrina, em nossa troca de mensagens:

Flávia: *"Lembro-me de que, em aula, discutimos como Favret-Saada trabalha com a questão da mudança e do tempo. Ela não chega a falar de um 'tempo medieval' e de um 'tempo moderno', onde nesta passagem, o pensamento muda para uma explicação positivista. Acho que ela mostra como diversos sistemas de pensamento convivem em conflito no Bocage, e estes sistemas são historicizados de acordo com o posicionamento dos grupos, que querem dar legitimidade a sua posição. Desta forma, os que não acreditam em feitiçaria historicizam este sistema de pensamento como 'medieval', sendo que esta adjetivação funciona como uma degradação. É isso mesmo? Vocês concordam?"*

Sabrina: *"Eu concordo plenamente com as suas colocações. No capítulo que eu conto, este posicionamento dos grupos em termos de sistema de pensamento e bruxaria aparece nos seguintes termos: os ligados a um pensamento mais positivista se autodenominam ou são associados ao Iluminismo, à razão e à ciência. Enquanto os que acreditam em bruxaria aparecem como traidores da causa da razão, supersticiosos e crédulos e, realmente, me parece, é uma adjetivação para desqualificar a crença dessas pessoas e tem um sentido degradante. Uma questão que, talvez, seja interessante é o limiar entre esse pensamento medieval, supersticioso e o pensamento iluminista, da razão, já que essa divisão é tênue; por exemplo, no caso em que apresento a cura pelo toque das mãos parece perfeitamente aceitável para as pessoas racionais, não se caracterizando, neste caso,*

bruxaria. De outro lado, as pessoas postas na posição de crédulas podem resistir em aceitar essa posição, especialmente quando sua legitimidade é posta em questão".

A terceira, uma das sutilezas de linguagem de Favret-Saada, nos comentários dialogados de Stella e Sabrina:

Stella: *"Muitas vezes, ao longo do meu capítulo (cap. 2), ela diz 'ethnographer', o que, em inglês, pode se referir tanto a ela mesma (a etnógrafa em questão) como aos etnógrafos de modo geral (como se ela estivesse dando um exemplo). Não é possível manter essa ambivalência de sentido em português. Tentei contornar esse problema usando 'etnógrafo' quando supunha alguma generalidade em seu argumento, e nas últimas frases coloquei no feminino porque ela expressa (há um 'she' logo em seguida) essa determinante. Mas parte da riqueza do texto acaba se perdendo; assumo o risco".*

Sabrina: *"Ao longo do livro Favret-Saada oscila entre falar de si mesma em primeira e em terceira pessoa. Em muitos momentos, ela diz 'nessa situação, a etnógrafa...'. Esse parece um ponto importante para o modo como ela construiu o texto. Sendo assim, conto aqui a história tentando manter uma narrativa semelhante à da autora, tanto no que diz respeito a essa oscilação dela entre primeira e terceira pessoa como também no modo como narra os casos. No quinto capítulo, por exemplo, ela se centra em um caso que lhe foi contado por Marie Fourmond. Ao analisar o caso, Favret-Saada reproduz os trechos dos diálogos conforme Marie teria lhe narrado e acrescenta, algumas vezes, na sequência destes diálogos, sua própria interpretação sobre o que Marie queria dizer nesta ou naquela situação. Na minha exposição, busquei sempre que possível, ser fiel ao modo como a antropóloga expôs o caso".*

Finalmente, deixo-lhes a reflexão de Rodrigo:

"Contar uma história. Começar um texto. Qual a melhor forma? Qual o limite entre a etnografia e a teoria antropológica? Quais os limites do antropólogo em campo, participando da vida e do dia-a-dia das pessoas que se propõe estudar, e do antropólogo que escreve um livro e se propõe a fazer teoria? Estas foram algumas das minhas inquietações ao ler o livro de Favret-Saada. Na posição de contadores de história, dessa história específica, esperamos que a nossa formação antropológica, a antropologia da antropóloga britânica e a antropologia dos bruxos do Bocage se misturem e contribuam

para o enriquecimento do fazer antropológico que também questione a dura separação entre teoria e prática".

Para a publicação neste número dos "Textos Didáticos", como também foi contado, nós reescrevemos os capítulos que apresentamos em sala de aula, distribuímos os textos através de e-mail e, recebidas as sugestões, enviamos sucessivas versões. Daí em diante a Carolina, com a contribuição substantiva da Sabrina e as mais esporádicas dos vários contadores, editou os artigos antes que fossem encaminhados à publicação.

Esta foi a nossa "aventura". Fizeram parte dela: Rodrigo Caravita, Stella Zagatto Paterniani, Anaxsuell Fernando da Silva, Daniela Roberta Antonio Rosa, Sabrina Finamori, Suzane de Alencar Vieira, Aline Smaniotto Tiene, Dafne Sponchiado Firmino da Silva, Flávia Slompo Pinto, Carolina Cantarino Rodrigues e eu[11].

Nela, aprendi muito a ler, contar, criticar e receber críticas. Agradeço aos neo-narradores com os quais convivi em sala de aula e nas trocas virtuais. Finalmente, agradeço à comissão de publicação que apoiou o nosso projeto, particularmente o seu coordenador, Professor Sidney Chalhoub.

---

[11] No intervalo de tempo entre a leitura e escrita dos capítulos do livro e a sua publicação, os autores seguiram as suas trajetórias acadêmicas. Assim, vamos nos referir aos momentos em que estavam e, quando for o caso, entre parênteses atualizaremos a informação:
Rodrigo Caravita é mestrando em Antropologia Social na Unicamp.
Stella Zagatto Paterniani é graduanda em Ciências Sociais (atualmente, mestranda em Antropologia Social) na Unicamp.
Anaxsuell Fernando da Silva é doutorando em Ciências Sociais na Unicamp.
Daniela Roberta Antonio Rosa é doutoranda em Ciências Sociais na Unicamp.
Sabrina Finamori é também doutoranda em Ciências Sociais na Unicamp.
Suzane de Alencar Vieira é mestranda em Antropologia Social na Unicamp, (atualmente, doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional).
Aline Smaniotto Tiene é graduanda em Ciências Sociais (atualmente, mestranda em Antropologia Social) na Unicamp.
Dafne Sponchiado Firmino da Silva é graduada em Antropologia pela Unicamp.
Flávia Slompo Pinto é mestranda em Antropologia Social na Unicamp.
Carolina Cantarino Rodrigues é doutoranda (atualmente, doutora) em Ciências Sociais na Unicamp.
Suely Kofes é antropóloga e professora titular do Departamento de Antropologia da Unicamp.

Agradeço ainda a Maria Cimélia Garcia pelos cuidados com a edição, pela Flávia Natércia, pela competente revisão, e ao Programa de Doutorado em Ciências sociais por ter financiado a revisão. Agradeço aos meus alunos: Rodrigo Caravita, Stella Zagatto Paterniani, Anaxsuell Fernando da Silva, Daniela Roberta, Antonio Rosa, Sabrina Finamori, Suzane de Alencar Vieira, Aline Smaniotto, Tiene, Dafne Sponchiado Firmino da Silva, Flávia Slompo Pinto, Carolina, Cantarino Rodrigues, que viveram esta experiência aqui narrada. Finalmente, agradeço à Comissão de Publicação que apoiou o nosso projeto, particularmente o seu coordenador, Professor Sidney Chalhoub.

Suely Kofes

PRIMEIRA PARTE
Pelo Menos, que Exista o Sujeito

CAPÍTULO 1

O Modo Como as Coisas São Ditas

Rodrigo Caravita

Jeanne Favret-Saada começa seu texto demonstrando em sua primeira frase como seria a sua argumentação ao longo do livro e o seu envolvimento na pesquisa. *Tome uma etnógrafa: ela optou por investigar bruxaria...*[1]. A primeira sentença revela uma espécie de afastamento: tome um etnógrafo qualquer. A segunda revela quem seria tal pesquisador, ela própria. Mas ela quase sempre se refere a si própria na terceira pessoa, ao menos nesse início. Isso significa que ela tem uma visão crítica sobre a sua posição e sobre a sua formação como antropóloga, como será visto adiante. A autora fala um pouco sobre a sua formação, sobre o que estudou, confessa a comodidade de estudar na França, sem a necessidade de aprender nenhuma outra língua difícil. Em resumo, ao mesmo tempo em que parece existir um afastamento, há também uma análise profunda sobre si mesma. Isso vai ser fundamental e constante para entender a sua pesquisa e a sua relação com o campo.

A autora conta como se preparou para o campo, lendo artigos científicos e outros não tão científicos sobre bruxaria. Ela leu folcloristas, psiquiatras, ocultistas e jornalistas. A maioria desses escritos dizia que esses camponeses do Bocage[2] eram crédulos, atrasados, incapazes de um pensamento racional e

[1] Tradução livre, da edição em inglês do livro, p. 03.

[2] Região rural localizada na França ocidental, que mescla trechos de floresta e de matagais, pequenos campos, sebes altas e pomares.

por isso acreditavam em bruxaria. Eles, por exemplo, justificariam a falta de sorte pela bruxaria[3]. O isolamento do local, segundo esses escritos, seria responsável pela sobrevivência desses costumes primitivos. Os camponeses, uma vez embruxados (ou "pegos"[4]), procuravam desembruxadores para desfazer a bruxaria. Esses desembruxadores eram citados como charlatões pela bibliografia que a autora estudava na época. Enfim, este era o senso comum com o qual a autora estaria envolvida ao estudar a bruxaria no Bocage:

> 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 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"... 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"[5].

---

[3] Parece não existir distinção entre os termos bruxaria e feitiçaria para Favret-Saada, ao menos neste contexto estudado. Optei por traduzir termos como witch, witchcraft, unwitcher e bewitched por, respectivamente, bruxo, bruxaria, desembruxador e embruxado.

[4] Termo local para expressar que uma pessoa foi embruxada, em inglês o termo exato é: caught.

[5] FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser Afetado". *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, n. 13, ano 14, 2005, p. 156.

Esse era o conjunto de textos com o qual a pesquisadora estava envolvida. Adiante ela vai questionar toda a metodologia chamada de observação participante, mas voltemos ao primeiro capítulo de seu livro. Havia então essa teoria de um atraso racional e cultural – aqueles que ainda acreditavam em bruxaria seriam crédulos e tolos. A bruxaria era uma crença, enquanto a ciência seria a verdade[6]. Mesmo assim, o assunto continuava a figurar na mídia e livros sobre o assunto eram escritos, despertando o interesse de muitas pessoas. Essa etnógrafa estaria pesquisando algo extremamente interessante para a maioria das pessoas, mas com o compromisso oculto de afirmar este atraso cultural, de afirmar a credulidade dos camponeses. Conte histórias interessantes e fantasiosas, mas, ao final, diga que são apenas fantasias – isso era o que as pessoas esperavam que ela fizesse.

Existia na França da época (e é bem provável que ainda exista, e não apenas na França) esse senso comum e esse ensinamento de que as pessoas que acreditam em bruxaria são pessoas tolas, selvagens, desprovidas de cultura e até mesmo desprovidas de linguagem simbólica, uma vez que não falam sobre bruxaria. Elas não falariam por uma incapacidade de simbolização, e não por motivos outros, oriundos da própria lógica da bruxaria, como será demonstrado adiante. Nesse contexto, a bruxaria seria então incapaz de ser conhecida a fundo: ou se acreditava nela (porém não se falava sobre ela) ou a alternativa restante seria colocá-la como uma crença infundada, oriunda de uma incapacidade racional ou então um atraso cultural (quando não as duas coisas juntas).

---

[6] No ótimo texto "Ser afetado", traduzido na revista *Cadernos de Campo* (ver citação acima), a autora esclarece essa crítica ao modo de estudar a feitiçaria, modo que atravessa inclusive as etnografias: "de maneira geral, havia nessa literatura um perpétuo deslizamento de sentido entre vários termos que teria sido melhor distinguir: a 'verdade' vinha escorrer 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" (Idem, p. 156).

Mas, em pesquisa no campo, a pesquisadora não encontra esses camponeses crédulos e "atrasados"[7]. Resta perguntar se a bruxaria é realmente incognoscível ou, em vez disso, intencionalmente reprimida pelo conhecimento escolar da época, que desejaria fazer sobressair o pensamento iluminista, avançado, contra toda outra espécie de pensamento ou crença. Como alerta Marcio Goldman a partir de outros textos da antropóloga:

> 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 [no artigo "Ser Afetado"], 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 [em *Sorcière et Lumière*]"[8].

A autora faz um ataque direto a esse tipo de conhecimento, fomentado na época (e desde muito antes). Dois tipos de conhecimento distintos estavam sendo criados, ou, para não ser tão enfático assim, defendidos: um conhecimento pré-lógico ou medieval, que fazia com que as pessoas atribuíssem à bruxaria a causa de seus infortúnios, e um pensamento moderno (o nosso), que sabia relacionar corretamente causas e efeitos. Esse pensamento ocidental moderno (*sic*) seria, portanto, a verdade, enquanto o outro tipo de pensamento seria apenas uma crença.

---

[7] Isso é constatado por Favret-Saada em seu livro sobre a bruxaria, e também explorado em seu artigo publicado nos Cadernos de Campo; além do artigo de Marcio Goldman, publicado nessa mesma edição.

[8] GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Cadernos de Campo. São Paulo: USP, n. 13, ano 14, 2005, p. 150. Os dois textos referidos por Goldman são: "Ser afetado" (p. 160) e "Sorcières et Lumières" in FAVRET-SAADA, J. & CONTRERAS, J. Corps pour Corps. Paris: Gallimard, p. 333 a 363.

Nas escolas, esse era o ensinamento passado para as crianças, com base nas pesquisas e escritos dos folcloristas que estudaram a bruxaria. Mas e a antropologia? Teoricamente, para Favret-Saada, a antropologia é uma disciplina mais sofisticada que o folclore. Mesmo assim cometeu erros semelhantes, como o de Leach ao afirmar que alguns povos primitivos ignoravam a relação causal existente entre o ato de copular e a gravidez. Ao voltar seu olhar para essa "crença" dos nativos, Favret-Saada questiona as "crenças" da própria antropologia e da ciência em geral.

Após este *mea culpa,* após problematizar o conhecimento que tinha sobre o assunto, problematizar o conhecimento da época e problematizar inclusive a forma como a antropologia estudava "seus primitivos", Favret-Saada passa à segunda parte do capítulo primeiro, intitulada *As palavras falam com insistência*. Nessa parte a autora vai se dedicar a demonstrar por que a bruxaria não pode ser considerada um sistema ingênuo de crença. Primeiramente, Favret-Saada notou que esses camponeses distinguiam um infortúnio ordinário da extraordinária repetição deles (tragédia[9]). Somente quando uma sequência de infortúnios atinge uma pessoa, numa espécie de onda de azar, os camponeses vão acreditar que tal pessoa tenha sido "pega". Nesses casos, as pessoas buscam o conhecimento de dois "profissionais" distintos. Os médicos e veterinários, que são capazes de curar os efeitos das doenças e de conseguir salvar os animais, mas incapazes de agir sobre as causas. E, por outro lado, buscam a ajuda de pessoas que vão agir na raiz dos problemas, vão tentar entender a série dos acontecimentos e atingir a causa dos males. Esses "profissionais" são os desembruxadores.

A antropóloga, tendo falado da medicina e dos desembruxadores, ainda que brevemente, não poderia deixar de lado outros atores no processo que ocorre no Bocage. São os padres e os sacerdotes da Igreja Católica. Poder-se-ia pensar que eles estavam em uma posição mais definida em relação à bruxaria, distinguindo com clareza os aspectos naturais dos sobrenaturais. Ledo engano. O conhecimento teológico acreditava e agia de formas distintas ao ver casos de bruxaria, tidos como sobrenaturais. Estas

---

[9] Apesar da autora não usar o termo tragédia, uma série de infortúnios pode ser lido como uma tragédia. Isto será melhor explicitado no capítulo seguinte.

são algumas formas de agir que os padres geralmente seguiam ao lidar com a descrição de uma bruxaria, quando um embruxado procura o clero:

1. acreditam nos infortúnios apenas como causas naturais, mera coincidência e não dão nenhuma importância religiosa ao fato;

2. reconhecem a causa sobrenatural dos infortúnios mas a ligam ao amor divino;

3. reconhecem a causa sobrenatural, mas a ligam ao diabo e, nesse caso, podem agir de duas formas:

a) consultar um exorcista (o responsável oficial da diocese), ou

b) o próprio padre realizar o exorcismo.

É muito mais comum o padre realizar o exorcismo do que procurar o exorcista, a autoridade do assunto da diocese. Isso porque essa autoridade dificilmente acreditará que o diabo está interessado em simples camponeses. E tudo que tal autoridade vai oferecer será uma interpretação positivista do encanto[10], recusando-se a dar interpretações religiosas.

As pessoas acreditam que, em casos de pequenas bruxarias, o problema pode ser resolvido por um padre. Mas ainda assim a causa dos infortúnios não pode ser encontrada, isto é, justamente o nome da pessoa que é responsável por causar tanta desgraça: o bruxo. Para a Igreja Católica e para os padres, o mal é obra do demônio ou então de Deus (como provação); porém, para a bruxaria, necessariamente, a pessoa que está causando tanto mal é alguém conhecido, como um vizinho. É necessário ser possível localizar fisicamente o bruxo, essa é a única maneira possível de acabar com a bruxaria e com os seus efeitos a longo prazo.

Logo, o doutor ou o padre podem ser insuficientes, o feitiço não ser desfeito ou ser apenas temporariamente suspenso. Esse camponês então, outrora chamado de tolo, crédulo e outras coisas mais, vê-se diante de um problema. Ou ele acredita no que os doutores e as autoridades científicas estão dizendo e, nesse caso, ele pensa que é louco por acreditar em bruxaria, ou então ele acredita que pode realmente estar embruxado e correndo perigo de morte (como muitas pessoas que ele conhece). Parece uma escolha óbvia

[10] Poderia usar aqui os termos bruxaria ou feitiço, apenas variei o termo, mas não há distinções entre eles, caso apareçam mais variações daqui para frente.

e bastante sábia ficar com a segunda opção, sobretudo quando os infortúnios não o deixam "em paz". Somente em casos extremos, geralmente depois de outras tentativas de cura, é que o desembruxador é chamado. E ele atua, então, com mais propriedade. Diz, por exemplo, quanto tempo a pessoa tem de vida, examina de perto a dor do paciente, identifica e investiga quem é o feiticeiro que está agindo sobre aquela pessoa – ponto essencial para a cura:

> De fato, ela [Favret-Saada] 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".[11]

Na terceira e última parte do primeiro capítulo – *Quando as palavras travam uma guerra* — a antropóloga começa a descrever o que seria a bruxaria, como ela é compreendida pelas pessoas e como alguém é embruxado. E, junto com isso, vai elencar uma série de problemas etnográficos que dificultavam sua pesquisa. Primeiramente, ao tentar estudar as práticas da bruxaria em campo, ficou estupefata ao não encontrar tais práticas, no sentido comum do termo, já que tudo que ela encontrou foram palavras. As palavras, a fala, eram os únicos fatos empíricos observados por ela em meses de pesquisa.

Esse é o ponto essencial. A bruxaria, precisamente como a pesquisadora depois perceberia, é "*um conjunto de palavras, ditas em uma situação de crise, por alguém que depois será identificado como bruxo, e que mais tarde afetarão o corpo e os pertences da pessoa contra quem se dirigiu tais palavras*".[12] Essa pessoa, alvo dessas palavras, foi pega, embruxada.

---

[11] GOLDMAN, M., *op. cit.*, p. 151.
[12] FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 09.

E, enquanto o desembruxador não participar como uma espécie de mediador entre o receptor da mensagem e o emissor, o feitiço não será desfeito.

Não há nenhum ritual específico a ser localizado além das palavras. Aliás, somente depois, quando os efeitos da bruxaria começarem a se manifestar é que será possível identificar um ato, um conjunto de palavras ditas e possíveis bruxos. O ritual para desembruxar alguém é extremamente simples, baseado também no discurso. Então, essas práticas da bruxaria somente poderiam ser encontradas em um lugar: nas palavras. "*O ato, na bruxaria, é a palavra*"[13].

A autora, tendo percebido isso, coloca uma questão fundamental: a antropologia sempre se baseou nesta troca de informação entre o etnógrafo e os informantes e/ou nativos, troca esta executada por intermédio das palavras. Palavras que seriam apenas informação, conhecimento. Mas, nesse caso, na bruxaria do Bocage, as palavras não eram informação nem conhecimento: eram poder. Falar, por conseguinte, não é informar. Em vez disso, as palavras carregam poder e perigo inevitavelmente. O informante, no sentido clássico, aquele que não tem intenção ao passar a informação, é impensável nesse contexto. Uma *phatic communication*[14] existe no Bocage também, mas, além de fins sociais ela tem um fim político: as pessoas, quando conversam dessa maneira, abdicam da possibilidade de travarem uma luta contra alguém, de embruxarem alguém ou então de serem embruxadas. Quando pessoas envolvidas em bruxaria estão "falando sobre nada", revela-se a violência daquilo que não está sendo dito (aquilo que realmente importa, a bruxaria em si). Não existe uma maneira neutra de falar sobre bruxaria, qualquer um que fale sobre o assunto está em perigo, está de alguma maneira dentro desse sistema. As palavras não são neutras: elas travam uma guerra.

---

[13] FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 09.

[14] Aquela comunicação somente para fins sociais, para manter a chamada política de boa vizinhança, expressa em situações como: entrar no elevador e dizer bom dia, ou fazer um comentário sobre o clima, ou então a famosa pergunta "tudo bem?" – que espera como resposta um simples "sim, e você?" e quase nunca se interessa em saber se a pessoa está realmente bem.

A antropóloga, como não poderia deixar de ser, lembra o estudo clássico sobre bruxaria entre os Azande e conta como Evans-Pritchard gozava de uma certa imunidade aos feitiços, já que sendo coroado com o título de príncipe não poderia participar do sistema plenamente, pois somente outro príncipe o poderia enfeitiçar. Sendo assim, o antropólogo poderia realizar seus estudos algo afastado, como defenderia o método clássico de estudo, a tão aclamada observação-participante. Vejamos o que diz a própria autora sobre esse método:

> 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[15].

Ela conta que, em campo, os antropólogos agiam de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, interrogavam informantes e nativos e os observavam (e esta era uma maneira ativa), em segundo lugar (passiva), observavam eventos. Nos dois casos, a participação só é feita na medida em que serve à observação – é ela o que realmente importa neste tipo de trabalho.

> 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 somente 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 enfeitiçado em

[15] FAVRET-SAADA, Jeanne, *op. cit.*, p. 156.

> dada sociedade? – mas ficavam mudos quanto a todas as outras – como se entra numa crise de feitiçaria?[16]

Mas no Bocage a situação era menos confortável. Como já foi salientado, falar sobre bruxaria não é uma maneira de ganhar conhecimento, e sim poder. Sempre que Favret-Saada tentava saber algo sobre bruxaria era advertida sobre os seus perigos, pessoas davam conselhos para ela mudar a sua pesquisa, outras mudavam de assunto. Outras negavam que a bruxaria existisse ou tivesse qualquer importância. Ela também foi identificada como uma desembruxadora que teria acabado de morrer, enquanto outros acreditavam que ela teria sido, na verdade, embruxada. Ou seja, depois de algum tempo morando lá (no caso, bastante tempo, algo em torno de um ano) e buscando informações sobre bruxaria, tentando seguir um molde de pesquisa etnográfica tradicional, coletando informações, fazendo entrevistas, ela finalmente estaria dentro do sistema (por uma fatalidade, já que de tanto falar sobre bruxaria as pessoas começaram a ver em Favret-Saada sinais de bruxaria, identificando-a ora como uma desembruxadora, ora como uma embruxada) e poderia estudá-lo, não segundo os moldes tradicionais, mas da única maneira possível naquele contexto.

> "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[17].

Tudo então que a autora tinha aprendido sobre estudo e trabalho de campo teria que ser reavaliado. Em seu campo não seria possível trocar conhecimento de forma neutra ou ter um informante no sentido tradicional ou estar minimamente afastado do modo de vida local para poder observar

---

[16] FAVRET-SAADA, Jeanne, *op. cit.*, p. 156.
[17] FAVRET-SAADA, Jeanne, *op. cit.*, p. 157.

e analisar com uma certa distância. Todas essas "verdades" da etnografia teriam que ser reavaliadas. Outra forma de etnografia seria necessária. Ela vai demonstrar como fazer essa etnografia ao longo dos próximos capítulos[18].

[18] Em seu artigo já citado, "Ser afetado", Favret-Saada fala mais sistematicamente sobre esse tipo de etnografia que propõe.

CAPÍTULO 2

Entre Capturar e Ser Capturado

Stella Zagatto Paterniani

Como podem palavras matar de maneira tão certeira como uma bala de revólver? Por que as pessoas falam, em vez de lutar ou morrer, por que usam os termos que usam?[1]

Jeanne Favret-Saada inaugura o segundo capítulo, *Entre prise et reprise*, fazendo referência ao preceito malinowskiano de que o nativo está sempre certo se ele conduz o investigador em direções inesperadas. A autora relembra Evans-Pritchard, que não tinha nenhum interesse em feitiçaria enquanto esteve entre os Azande, mas cede à importância por eles dada à bruxaria e se deixa levar por seus nativos em sua pesquisa de campo. Essa assunção da antropologia britânica é também porta de entrada para um primeiro fugaz comentário da autora sobre o fazer etnográfico – tema que perpassa o capítulo em questão e, de certa forma, orienta também todo o livro — e, mais especificamente, sobre o enquadramento de si mesma nesse fazer: afirma que se deixar levar pelo campo é, talvez, a única embocadura possível para a pesquisadora autodefinir-se como etnógrafa. Na contação desse capítulo, também vou me permitir deixar levar por Jeanne Favret-

[1] "How do words kill as surely as a bullet? Why do people talk rather than fight or die, why do they use precisely these terms?", no original (FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1980, p. 13).

Saada: contarei o que ela me contou, em maior ou menor grau revestido pela minha leitura e, em momentos, cedendo meu lugar de primeira pessoa à antropóloga que nos afeta.

Deixar-se levar pelo campo reconfigurou sua principal questão de pesquisa. Pois, se sua intenção era estudar as práticas e as crenças da feitiçaria, ela logo teve de passar a reconhecer verdades de discursos – do sofrimento do enfeitiçado à absorção e suspensão do feitiço pelo desenfeitiçador. A autora descobre, no campo, ser através da enunciação, e somente dela, que se enfeitiça — que se realiza o feitiço —, e levanta de sua observação empírica sua (nova) questão fundamental: por que é que *dizer* é o tipo mais eficaz de sua ação? Por que as pessoas *falam*, e não lutam ou morrem, por exemplo? E por que especificamente a fala de tipo feitiço? – pois, se alguém fala em termos de feitiçaria, é porque esse é o único meio pelo qual as coisas podem ser expressas. A conclusão a que Favret-Saada chega é que feitiçaria e enunciação caminham lado a lado como método, tema e exercício. Sendo assim, é menos importante decodificar o que se diz do que entender a relação entre o falante e aquele a quem o falante se dirige.

Quando, então, a enunciação-feitiçaria torna-se objeto de pesquisa de Favret-Saada, ela se vê diante de uma encruzilhada: como antropóloga, também ela está na situação de enunciante e, mais que isso, na situação de falar sobre o feitiço-enunciado. Longe de se resumir a um problema metateórico (ou metaempírico), o problema de seu trabalho antropológico diz respeito justamente ao acesso aos enunciados-feitiços: só são alcançados uma vez que se tenha sido pego por eles. É, então, precisamente o intercâmbio entre *ter sido pego* e *capturar* (de um ponto de vista teórico) que, conta-nos Favret-Saada, deve ser ponderado.

I. Quem não foi pego não pode falar sobre [isso]

A autora reafirma que é importante lembrar que a feitiçaria não é o único tipo de linguagem possível existente no Bocage para tratar de infortúnios e sofrimentos, quer sejam em série, quer não. Diferentemente

dos Azande, que classificavam os infortúnios apenas em termos de bruxaria ou feitiçaria – temas que, no Bocage, são equivalentes –, o camponês francês sabe perfeitamente que há distintas possibilidades de explicação para os infortúnios em série.[2]

Quando um Azande diz estar sob efeito de bruxaria, age dentro do código simbólico socialmente referendado em seu grupo e demonstra, assim, aceitação e domínio sobre o código. Quando um camponês do Bocage, contudo, alega estar sob efeito de bruxaria, ele recusa as teorias oficiais sobre os infortúnios – as explicações causais, científicas ou religiosas – e passa a ser visto como alguém cuja lógica, quer por discernimento próprio, quer por falta de capacidade, não se assenta em termos positivistas nem religiosos. Ele, portanto, se isola: coloca a si mesmo, deliberada e ativamente, em estado de segredo.

Esse isolamento também é praticado pelos outros por meio de crítica ou escárnio: padres, médicos e outros moradores adjetivam o camponês que se diz enfeitiçado como supersticioso, retrógrado, delirante, louco. O enfeitiçado, contudo, reforça seu estado de segredo: *é preciso ser pego para acreditar* – uma realidade seletivamente compartilhada. Porque outrora ele também compartilhava da noção de que só um supersticioso, retrógrado e louco acredita teoricamente em feitiços, e falaria de sua inexistência com propriedade; antes de ser acometido pelos infortúnios e perceber-se enfeitiçado, para ele próprio feitiços e bruxarias não existiam. É a *experiência de ter sido pego por um feitiço* que leva um camponês comum, até então no estatuto de membro inserido na dinâmica da vida social do lugar, a recusar ativamente um código simbólico, referendar sua experiência em outro código de linguagem e sentido e, finalmente, compreender a reação dos outros.

Quem não foi pego não pode sequer falar sobre isso é a máxima da feitiçaria no Bocage. Mesmo com quem tem boa vontade suficiente para aceitar a verdade do discurso do enfeitiçado não é possível comunicar-se:

---

[2] Favret-Saada usa o termo *malheur*, que traduzo aqui como infortúnio. Numa livre leitura de sua obra, outra boa tradução poderia ser tragédia, por conter a dimensão do drama, do enredo e, principalmente, da narrativa – temas caros tanto à antropóloga quanto aos nativos do Bocage.

não se pode falar sobre bruxaria diante de alguém que não a tenha vivido ou que não tenha arcado, de alguma forma, com seus efeitos. Pois, por mais que a boa vontade reine no interlocutor, este ainda opera sob a lógica de considerar o discurso do enfeitiçado (sobre sua condição) como uma crença, e não como um discurso de verdade.

E se é assim não há motivos, pondera Favret-Saada, para excetuar uma antropóloga do rol daqueles que não vivenciaram a situação de enfeitiçado. Que tipo de autoridade poderia ela invocar para falar sobre feitiços com um enfeitiçado ou um desenfeitiçador? Mesmo porque, aos olhos do enfeitiçado, a etnógrafa zela – como o médico e o professor — pelo conhecimento científico e se atém às teorias oficiais sobre infortúnios. Ao dirigir-se a ela, o enfeitiçado sequer assume sua condição. Ele desconversa: diz ter pífio conhecimento de feitiços, superstições dos "mais velhos", crenças "ridículas"; a feitiçaria só entra no seu discurso como prática distante, mecanismo que assegura sua condição de segredado perante o interlocutor. Enquanto o camponês fala com a etnógrafa, ele se objetifica – esvazia-se como sujeito de sua própria experiência. Não sendo enunciante de sua própria condição, ele termina por nada dizer e a etnógrafa por não escutar. Tanto por ansiar por fatos empíricos inexistentes, de acordo com qualquer critério de plausibilidade, nas histórias fantásticas que ouve quanto por aderir ao jogo e entender que a posição do falante expressa simplesmente sua recusa em falar de si. Daí a arrogância dos folcloristas no que diz respeito ao tema da feitiçaria: enquanto adota uma postura externa, a etnógrafa é apenas brindada com devaneios e narrativas para convencê-la de que seu nativo é tão adepto quanto ela da postura de "manter distância do objeto". É necessário *ser pego*. Não é à toa que, ao longo do livro, Jeanne ocupa distintas posições: refere-se a si mesma em terceira pessoa e se assume como etnógrafa; mescla um tom objetivo com seu tom pessoal; faz reflexões teóricas e empíricas em primeira pessoa. Nesse trecho do capítulo, a autora refere-se constantemente a si mesma em terceira pessoa ("a etnógrafa"), talvez também buscando o efeito de distanciar-se da experiência que vivenciou e manter sua condição de segredada – lembro que estamos apenas no segundo capítulo –, agora perante o leitor leigo.

II. Um nome atrelado a uma posição[3]

A situação do interlocutor em relação ao enunciante influencia, e muito – para não dizer *determina* – os moldes do que é dito e não-dito. Àqueles que não compartilham de seu estado de "ter sido pego", um "embruxado–informante" negará a existência de feitiços e engrossará o coro sobre o caráter retrógrado desse tipo de crença; a alguém que tem para si o *status* de pertencer ao mundo da bruxaria (*someone who is "caught"*), as assertivas serão diferentes – a depender da posição ocupada pelo interlocutor, se de enfeitiçado ou de desenfeitiçador. Ao bruxo, ninguém se refere; já esse silêncio é em si todo um discurso, segundo Favret-Saada: uma declaração silenciosa – e impactante – de combate à morte.

Novamente vem à tona a discussão sobre o modo de agir de etnógrafos em campo. Para Favret-Saada, assumir um posicionamento é necessário, a despeito dos apontamentos de manuais e do senso comum sobre as supostas vantagens de se manter afastado e enclausurado no – a autora lembra a expressão de Jean Monod (1972) – *status* de "canibal rico". Demonstrar o desejo de ouvir sobre bruxaria, mas permanecer alienado da situação da qual se deseja obter conhecimento só reforçará, por parte dos nativos, uma postura de aparente escárnio, na qual contarão anedotas e histórias fantásticas. Favret-Saada novamente critica os folcloristas e sua postura: essas histórias fantásticas eram justamente o que procuravam, e a reação dos nativos, se a nossos olhos aparenta escárnio, nada mais é que uma postura de crítica e cumplicidade simultâneas. Crítica que se faz pela ironia presente na cumplicidade.

Ora, Favret-Saada assume – e nesse momento seu texto se reveste de enunciações em primeira pessoa, que me contagiam como contadora de agora em diante, de modo que minha voz se mescla à de Jeanne – não ter ido para o Bocage em posição melhor que a de seus predecessores folcloristas.

---

[3] Como forma e conteúdo não se dissociam, ainda mais em situações em que o enunciar e as palavras engendram posicionamentos e relações, permito-me mesclar minha voz de contadora à voz de Jeanne Favret-Saada, particularmente neste item que trata justamente das enunciações que cabem àquele a quem uma posição é atribuída. [Nota da contadora]

A única exceção, diz, era meu reconhecimento da trivialidade de seus achados em comparação com a complexidade da realidade em jogo num ataque de bruxaria. E mostrar-me aberta à bruxaria tampouco adiantava para obter vantagem em relação aos folcloristas. Porque, em se tratando de bruxaria, é sempre o outro quem decide como interpretar o que é dito: meus interlocutores decidiam sobre minha posição por meio do que identificavam como claras dicas sobre ela em meu discurso.

Esse sistema de posições no discurso foi sendo, aos poucos, desvelado; percebi que os nativos do Bocage não precisavam de minha habilidade de boa ouvinte; o importante não era serem entendidos. O importante, sim, era expressarem um sentido na fala pela relação "eu-tu" que se instaurava na prática da enunciação e, mais do que isso, que tinha sujeitos definidos – os sujeitos da relação–, responsáveis pelo modo como esse sentido era instaurado[4]. Assim, os nativos do Bocage, às voltas com a feitiçaria, atribuíam-me alguma posição que, por definição, me comprometia – apesar de ter demorado a perceber esse suposto comprometimento — a enunciar o que me cabia naquelas relações. E, assim, a mim, Jeanne Favret-Saada, foram atribuídas distintas posições a partir de distintas situações e inferências da posição, por parte dos nativos, a partir de claras dicas em meu discurso.

A primeira vez que um embruxado contou-me sua própria história (sem atribuí-la a hipotéticos atrasados e supersticiosos) – a escritora continua vertiginosamente seu relato – foi porque ele me havia identificado como a desembruxadora que poderia tirá-lo de sua situação trágica. Alguns meses depois, um camponês interpretou minha fraqueza como situação de embruxada, assim anunciou e me levou até sua desembruxadora para livrar-me do feitiço. Por mais de dois anos, sujeitei os acontecimentos de minha vida pessoal às interpretações dessa desembruxadora. Além disso, vários embruxados iam até mim pedir-me que os liberasse (*déprendre*) de sua

---

[4] Jeanne Favret-Saada mostra-se influenciada pela teoria da enunciação de Benveniste que, segundo Barthes (1974), nos diz que "a linguagem nunca se distingue de uma socialidade" e também que funda "a lingüística da interlocução: a linguagem, e, portanto, o mundo inteiro, articula-se sobre esta forma: *eu/tu*". (Roland Barthes. Por que gosto de Benveniste. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1974], p. 207-213) [Nota da contadora].

condição, algo que me sentia incapaz de fazer. Finalmente, essa desembruxadora, com quem tive uma relação complicada ("eu era sua cliente, agente e fiadora da verdade de suas palavras durante as curas das quais era convidada a participar"), instruiu-me a levar até ela um curandeiro e ajudá-lo na tarefa de aliviar a desembruxadora de suas dores corporais.

Diante desses casos todos, o leitor pode alegar – e a escritora dialoga diretamente com o leitor, no texto ainda revestido de contações em primeira pessoa – que eram dois os caminhos possíveis: *a)* recusar especificidades que atrelassem meu nome a uma posição e retirar-me do processo da palavra, alegando ter sido confundida com alguém que não era ou *b)* concordar em ocupar a posição a mim designada, a não ser que propusesse outra que me sentisse mais capaz de ocupar. No primeiro caso, teria que sair do Bocage, onde não encontraria mais lugar; no segundo, o processo de discurso continuaria, mas teria que me colocar como sujeito de enunciação.

Mas não foi exclusivamente a mim que essas alternativas se colocaram. Alguns folcloristas já tinham relatado, não sem espanto, que também foram convidados a atuar como desembruxadores – jamais colocados na posição de bruxos, contudo. Pois, para serem vistos como bruxos, teriam que demonstrar sinais de vulnerabilidade ou, pelo menos, mostrar-se como sujeitos a desejos – características que qualquer pessoa pode admitir espontaneamente, mas apenas em confidencialidade aos mais próximos. Certamente não são características para admitir diante da rudeza dos fazendeiros, muito menos numa situação profissional: em campo, há esse tipo de investigador que rotineiramente apresenta sua integridade inquestionável ao interlocutor e não economiza "claras dicas" sobre sua posição na situação de discurso. Expõe sua familiaridade com o mundo a ser investigado; pode reivindicar para si uma linhagem, levantando antepassados que permanecem no conhecimento popular; mostra aos informantes que tem domínio sobre receitas de desembruxaria, fórmulas mágicas e anedotas fantásticas. Sem ter consciência disso, o investigador já fez todo o necessário para que seus interlocutores atribuam a ele a posição de desembruxador. Mas quando o chamam em alto e bom tom a performar essa postura, o episódio transmuta-se num divertido "causo", uma evidência da ingenuidade dos camponeses. Ora, o divertimento é esperado para um ouvinte que está

predisposto a se colocar em situação de superioridade em relação aos nativos: há, sim, um motivo para risos, oriundo mesmo de uma confusão de papéis e identidades. O investigador não é a pessoa que ele deveria ser; a uma investigadora digna desse trabalho jamais se pode atrelar esse tipo de postura.

Mas a ingenuidade dos camponeses é quiçá subordinada à dos folcloristas. Enquanto os primeiros não entendem a criação, por parte dos segundos, de um inventário de fórmulas à guisa de informação, os segundos julgam satisfazer as demandas da ciência nessa ação de inventariar, sem perceber que fazer ciência não é inventariar. Enquanto os folcloristas se esforçaram por descobrir os segredos que os desembruxadores guardavam para si e ocasionalmente enunciavam ao embruxado, falharam por justamente não reconhecer seu real papel e poder nos processos de cura: detinham poder precisamente pela situação de enunciação em que atuavam. Poder fundamentalmente independente do conteúdo do segredo enunciado ou acumulado, pois o que define um desembruxador não são os conteúdos de sua sabedoria, mas sua força e seus laços com um mundo da linguagem.

Ou seja, desembruxar não significa proclamar fórmulas nem praticar rituais mágicos; a feitiçaria supõe e prevê posições estabelecidas. Alguém (que não é o desembruxador) o coloca na posição daquele que é capaz e ele, agora então mágico, ao se perceber nessa posição, aceita os desdobramentos disso para si: comprometer-se com um discurso e assumir os efeitos desse discurso em seu próprio corpo e os riscos a que se é colocado ao saber-se e assumir-se com o "dom envenenado" que é o de desembruxador. Então, quando os folcloristas reagem às gargalhadas a um requerimento de desenfeitiçamento, o camponês entende como uma recusa, por parte do pesquisador, de comprometer sua força – já sabida pelos camponeses como real – à feitiçaria; ou, pior, o camponês percebe o não-reconhecimento, por parte do acadêmico, da existência da força. Percebe seu (parco ou nulo) teor de envolvimento na realidade da bruxaria. Assim, esses hiatos no trabalho dos folcloristas impedem outorgar a eles estatuto de ciência e tampouco os aproximam da posição de desembruxador, visto que não reconhecem a feitiçaria como discurso de verdade.

III. Afastar-se?

Tendo já demonstrado, a partir de evidências empíricas e respaldo teórico, não ser possível estudar a feitiçaria no Bocage sem tomar parte nas próprias situações de enunciação-feitiçaria, Jeanne Favret-Saada continua com suas ponderações acerca da etnografia, ou de etnografias. Neste item, o alvo da crítica é a etnografia objetivizante, cuja plausibilidade é questionada essencialmente por incorrer no mesmo erro epistemológico de que a autora acusa os folcloristas: olhar para a feitiçaria com lógicas não-próprias da feitiçaria. Insisto na formulação: não reconhecer a feitiçaria como discurso de verdade, como modo (ainda que não "puro") de organizar o mundo. Sendo assim, sua intenção é desmontar justamente os preceitos de objetividade, neutralidade e factualidade para uma etnografia no Bocage.

Primeiramente, então, ela aponta a impossibilidade de confirmar a veracidade de quaisquer asserções. Em se tratando de feitiçaria, não há posição (equivalente à) de testemunha imparcial – tais termos até denunciam o pensamento em descompasso com o modo de funcionamento da bruxaria. Além disso, estar embruxado é ter parado de se comunicar com os supostos bruxos ou com qualquer um envolvido na crise; os outros moradores do Bocage em nada poderiam ajudar no que diz respeito à obtenção de fatos comprobatórios – com o perdão do paradoxo — de situação de feitiçaria.

Se não há pessoa passível de neutralidade – a hipotética testemunha imparcial –, tampouco há possibilidade de um julgamento a partir do confronto entre as versões de cada um dos lados. O enfeitiçado e seus alegados embruxadores não se comunicam, nos dois sentidos possíveis do termo: não se dirigem um ao outro e sequer falam a mesma linguagem. Ainda que fosse possível obter duas versões da mesma história, elas não poderiam ser confrontadas, porque os alegados bruxos reivindicam sua descrença em feitiços e costumam apelar para o argumento positivista. O positivismo persiste no Bocage, até imbricado no mundo da bruxaria, diferentemente dos Azande, cujas explicações para os infortúnios em série se alternam entre a feitiçaria (*sorcery*) ou a bruxaria (*witchcraft*)[5]. Além disso, o enfeitiçado

[5] Lembro que Jeanne Favret-Saada deixa claro que, entre os camponeses do Bocage, os dois termos se equivalem.

recomenda ao etnógrafo que evite contato com seu alegado agressor. Ignorar essa recomendação seria um sinal de masoquismo, ou de extraordinária fé nos poderes de proteção, ou, ainda, de uma intenção de traição. De dupla possibilidade de traição, aliás, porque também o bruxo pode se sentir ameaçado pela presença da etnógrafa: sabendo que ela tem contato com suas alegadas vítimas, sua visita pode denunciar sua posição de desembruxador e anunciar sua intenção de combate. Em tempos de guerra, nota Favret-Saada, nada pode ser mais ameaçador do que um inocente "como vai?", seguido de aperto de mão – estão em uso as poderosas armas do desembruxador: palavras, olhar e toque.

Outro elemento que dificulta uma maior objetividade por parte do pesquisador é a norma da distância a ser mantida entre o falante e o ouvinte. Não é possível investigar sobre o *status* da feitiçaria ou sobre o temor à eficácia da magia nas redondezas em que se vive; uma crise nunca é levada ao desembruxador local. Assim, o trabalho de Favret-Saada nunca ocorreu a menos de dez quilômetros de distância de sua morada, o que dificultava sua familiarização com o contexto sociológico das situações de feitiçaria, especialmente questões relacionadas às posições dos envolvidos em situação de bruxaria nas batalhas locais por prestígio e poder. Em nota, a antropóloga indica uma obra prestes a ser publicada em que mostrará a autonomia relativa do discurso de feitiçaria em relação às determinantes sociológicas comumente utilizadas para explicar seu uso, mas adianta: as relações bruxo-embruxado não são subordinadas às relações sociais, nem seguidas a elas. Não é porque a grama do vizinho é sempre mais verde que a inveja existente na relação vicinal será o motor e a justificativa para o recurso da bruxaria; antes, é *justamente por ter sido classificado como bruxo* que será tido como vizinho, como invejoso etc. Pois a posição de bruxo, no Bocage, não é reivindicada, mas sim atribuída. O bruxo é a pessoa a quem se referem os embruxados e desembruxadores quando enunciam o discurso sobre feitiçaria. Do bruxo, apenas se fala; ele só aparece nas enunciações como assunto das declarações.

Em quarto lugar, não é possível apenas colocar-se como observador (ainda que participante). Reivindicar posição de externalidade é impossibilitar a comunicação e o entendimento, devido, mais uma vez, ao não-

compartilhamento da situação de feitiçaria para com qualquer um que já não esteja imerso nela. Diante de *outsiders*, a reação dos envolvidos é de silêncio ou de duplicidade. Mas devido também – e principalmente – à barreira que é a amnésia dos nativos e sua incapacidade de formular o que deve permanecer não-dito. Qualquer tentativa em tornar as coisas explícitas é constrangida por esta barreira: um desembruxador só admite lidar com feitiços a partir do momento em que há demanda do enfeitiçado. Ou seja, é a partir do compartilhamento, por parte do enfeitiçado, de sua condição com o desembruxador e, mais que isso, a partir do reconhecimento, pelo desembruxador, da condição do enfeitiçado, que a relação desembruxador-embruxado e o discurso da feitiçaria se instauram.

Ao começar a falar sobre os processos de cura, Favret-Saada muda os termos de sua narrativa: trata de pacientes (ou clientes) e de adivinhos (e não mais de embruxados e desembruxadores) na dinâmica por ela criada de trazer ao texto seus movimentos de aproximação e distanciamento da situação e de seu objeto de pesquisa – bruxaria é coisa que não se diz às claras. Ela toma a seguinte situação: um etnógrafo que se dirige aos pacientes em busca de informações sobre sua relação com o adivinho. "Ele sabe de tudo, mesmo sem eu lhe dizer coisa alguma" é a resposta-padrão obtida. Mas *tudo* o quê? A etnógrafa também sabe que, se acompanhasse os pacientes durante suas consultas, presenciaria uma verborragia irrefreável por parte dos próprios enfeitiçados, como se sob um transe hipnótico do qual não se recordam posteriormente. Reside no que Favret-Saada chama de "compreensão errônea compartilhada" (que é mais do que uma cumplicidade) toda a instituição da adivinhação. Fala-se, não se fala; sabe-se, não se sabe e, fundamentalmente, não se quer saber nada. Não se quer saber nada sobre bruxaria.

A única maneira de ouvir e entender um adivinho é consultá-lo. E foi a isso que Favret-Saada se sujeitou; ou, melhor dizendo, foi nessa situação que ela se reconheceu como sujeito de uma relação: propôs-se como cliente e dispôs o seu desejo à interpretação do adivinho. O resultado de seu mergulho na verdade da feitiçaria foi ter sido acometida por amnésias após as sessões e por perplexidades ao se perceber num estado de impotência diante de *algo* tão vago quanto surpreendente. Seu grande desafio

tornou-se, então, converter essa aventura em um projeto teórico, uma vez desafiadas por ela duas armadilhas que aos etnógrafos ensina-se evitar ao máximo: participar do discurso do nativo e sucumbir às tentações do subjetivismo. A postura epistemológica heterodoxa da autora em relação ao seu campo, contudo, foi o que possibilitou e alimentou sua etnografia. Não depender de um *corpus* finito de observações empíricas e então perceber tudo que era passível de enunciação – por sua vivência das múltiplas posições existentes em situações de bruxaria – permitiu a Jeanne Favret-Saada enveredar por sua investigação, orientada por sua questão inicial: "O que as pessoas estão tentando delinear através de uma crise de bruxaria e das posições que ela envolve?".

CAPÍTULO 3

Quando o Texto se Torna, e Ele Próprio, um Prefácio

Anaxsuell Fernando da Silva

Na primeira parte do livro, a qual chamou *Pelo menos, que exista o sujeito* (e que compreende os três primeiros capítulos), Jeanne Favret-Saada procurou apresentar as dificuldades relacionadas às diversas posições assumidas por ela no decorrer da sua pesquisa de campo, considerando desde as expectativas da comunidade científica em relação a ela como pesquisadora até sua ponderação acerca de si mesma, tendo em vista a reação do seu campo à sua presença, posicionado-a em alguns momentos como feiticeira, noutros como desenfeitiçadora. Nesse cenário de expectativas e interesses caberia à pesquisadora, sujeito da pesquisa, esconder-se? Sua resposta, "não", é o ponto nodal dessa primeira parte.

No capítulo um, como vimos, ao apresentar seu campo de estudo e as angústias que implicavam suas escolhas, a antropóloga aponta para a impossibilidade metodológica de trocar conhecimentos de maneira neutra, de contar com um informante (no sentido mais tradicional do termo) e ainda de observar e analisar seu campo dentro de uma razoável distância. E, imersa nesse cenário, restava-lhe reavaliar todos os axiomas da etnografia.

A posição heterodoxa da autora começa a se configurar no segundo capítulo a partir do momento em que ela se depara com um dilema, tal qual Alice diante do espelho: o de estar "entre o pegar e o ser pega". Ela oscila entre o "participar" do trabalho de campo, correndo o risco de transformá-lo em uma aventura pessoal e, por conseguinte, ser desacreditada pela

comunidade científica na qual se inseria; e "observar", distanciando-se do campo, e ver-se impossibilitada de ter acesso a informações diferentes daquelas que já haviam sido obtidas pelos folcloristas e pesquisadores, arruinando assim seu projeto de conhecimento. De um lado a armadilha da objetividade, do outro a tentação do subjetivismo. Sobre a necessidade de escolher entre um ou outro, ela diz:

> Eu, ao contrário, escolhi conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional: é voltando sucessivamente a ela que constituo minha etnografia[1].

Agora, nesse terceiro capítulo, a etnógrafa tem como preocupação principal a transformação das informações obtidas por meio da pesquisa de campo, conduzida entre os anos de 1968 a 1971, num texto etnográfico.

Foi ao reler seu caderno de campo que Jeanne Favret-Saada atentou ao fato de que suas anotações relativas à feitiçaria não se prestavam à descrição etnográfica. As informações obtidas não acrescentavam nada de substantivo às análises, isso porque a atividade da fala dos camponeses, a enunciação nativa, estava sempre escamoteada. As pessoas do Bocage edificaram um consistente obstáculo para impedir o acesso à informação acerca da feitiçaria[2]. Para a antropóloga, o processo de decodificação da fala nativa tem uma importância subordinada à da relação entre o falante e aquele a quem este se refere. Nesse sentido, as evidências empíricas não constituiriam a totalidade da narrativa, e sim fragmentos dela. O fato empírico, para ela, é um processo de palavra e as notas de campo haviam ganhado a forma de uma narrativa.

---

[1] FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1980, p. 160 (livre tradução feita pelo contador).

[2] Cabe mencionar que as instâncias nacionais responsáveis pelo controle ideológico colocavam os camponeses do Bocage à margem da nação, apresentando a feitiçaria como "cúmulo do campesinato, e este como cúmulo do atraso ou da imbecilidade" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 157). Assim, os camponeses optaram por construir justificativas do gênero "Feitiço, quem não pegou não pode falar disso" ou ainda "a gente não pode falar disso com eles".

A descrição da feitiçaria no Bocage só poderia ser feita considerando o retorno às situações em que atribuíram posições à pesquisadora. As provas empíricas – relativas à existência dessas posições e das relações que elas permeiam – a serem oferecidas são os fragmentos da narrativa. Essas condições iniciais, expostas no inicio desse capítulo, serão nodais para a compreensão da pesquisa.

O diálogo aberto entre o grupo pesquisado e Favret-Saada só se inicia a partir do momento em que eles imaginam que a etnógrafa havia sido "pega" pela feitiçaria, isto é, quando reações que fugiam ao controle dela apontavam para uma afetação possivelmente motivada pelos efeitos das falas e dos atos rituais. De tal maneira, que alguns a colocaram em posição de desenfeitiçadora e a procuravam para solicitar trabalhos relativos a esse ofício, enquanto outros acreditavam que ela estava enfeitiçada[3] e conversavam com o intento de ajudá-la a livrar-se dessa condição. Emerge desse fato a constatação de que as relações constituídas envolvem uma comunicação muito mais complexa que o simples intercâmbio verbal ao qual muitos reduzem a prática etnográfica. Para a autora, trata-se de conceder, como já mencionamos, um estatuto epistemológico a tais circunstâncias de comunicação involuntária e não intencional.

O único indício empírico de que a pesquisadora dispõe para compreender tais posições assumidas – tanto em relação a ela quanto em referência aos outros – são os fragmentos das narrativas dos interlocutores. E nelas as omissões, os enganos e as recusas são partes integrantes do texto. Em um contexto desses é preciso considerar as perguntas, assim como as respostas, constitutivas da investigação. De sorte que as referidas posições só se evidenciam gradualmente ao longo do processo de pesquisa, na medida em que se comparam vários episódios semelhantes, tornando possível uma descrição etnográfica.

---

[3] Marcio Goldman sugere que "um certo tremor nas mãos", resultado de repetidos acidentes automobilísticos por ela sofridos, além de "brilho diferente no olhar" cooperavam neste diagnóstico por parte dos camponeses do Bocage (GOLDMAN, Marcio. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, n. 13, ano 14, 2005, p. 150).

A existência de um sujeito que apóie o intercâmbio verbal é condição imprescindível para o etnógrafo. Desse modo, deve-se resistir à grande emboscada de imaginar que fazer etnografia significa "explorar as trevas com uma filosofia das luzes"[4], desqualificando a palavra nativa em benefício da promoção do etnógrafo. Outro caminho possível é compreender que a etnografia consiste em ocultar os vestígios do trabalho de campo, visto se tratar de uma aprendizagem de decodificação do sistema simbólico na qual um estranho, num processo de troca verbal com um anfitrião, busca por meio de um diálogo longo decifrar um conjunto de símbolos não conhecidos e publicizar seus resultados em um texto científico com o máximo de objetividade. Conseqüentemente, nos dois casos, elimina-se uma pessoa da descrição etnográfica.

Uma regra usual é que esses elementos só podem ser mencionados fora do texto: seja em outro livro, com um gênero literário diferente, que justamente por admitir tais traços não reivindica cientificidade, seja em um relatório científico, mas nesse caso apenas sob a forma de um prefácio. Normalmente, o estatuto de científico é dado pela objetividade, isto é, pela visível divisão entre o assunto declarado da etnografia e o conjunto de declarações da cultura nativa. Dito de outro modo, na diferença existente entre texto e prefácio.

No texto etnográfico, o sujeito que declara (o autor) é regularmente escondido. Ele opta por se retirar no intento de favorecer aquilo que ele declara acerca do seu objeto. Esse não foi o caminho tomado por Favret-Saada. Para ela, "ser afetado" não implica identificar-se com o ponto de vista do nativo, tampouco aproveitar-se da experiência de campo para praticar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe "que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer"[5]. De fato, ela própria, várias vezes, foi questionada por colegas acerca da cientificidade do material que produzira sobre a feitiçaria na França ocidental, justamente por assumir essa postura.

A assertiva afiançada por Favret-Saada nesse capítulo é bastante clara, a saber: o autor (etnógrafo) não deve abstrair-se do texto, da narrativa em

---

[4] GOLDMAN, Marcio, *op. cit.*, p. 150.

[5] FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser Afetado". *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, n. 13, ano 14, 2005, p. 160.

que a descrição da bruxaria é baseada. Resulta dessa compreensão uma questão essencial: é possível falar de ciência quando o texto é, ele próprio, um prefácio?

A etnografia – como ciência da diferença de cultura – tem construído a legitimidade dos seus procedimentos de pesquisa, além de ter avalizado tais investigações, pelo critério da objetividade. A partir dessa noção, fala-se do nativo como um objeto, como um "outro", referindo-se a ele sempre como um assunto. Faz-se isso declarando que "nós", etnógrafos, alcançamos a possibilidade de um discurso em uma cultura diferente, em um objeto outro, ou seja, que não sou "eu".

Ainda em busca da plausibilidade e até mesmo da inteligibilidade, o "eu" enunciado deve dizer a quem está enviando esse discurso, ou seja, para um "outro". Assim, apenas um ser humano que se nomeie "eu" pode referir-se a outro ser humano como "ele". E isso só pode ser feito dirigindo-se a um você; contudo, na escrita etnográfica, nem o autor (o "eu") do texto científico nem o leitor dele ("você") são definidos, apenas (e como veremos adiante, parcialmente) o assunto da pesquisa ("ele").

Etimologicamente, os termos *on* (francês) e *one* (inglês) estão relacionados a *homo*, isto é, todos se referem a um sujeito indefinido que pode ser tanto *qualquer um* quanto *todo mundo* e ainda pode se referir a *todas as pessoas*. Assim, qualquer sujeito, por meio de um pronome pessoal, pode substituir o seu nome formal sem ter que necessariamente se identificar. O único identificado invariavelmente é o portador do pronome "ele", isto é, a pessoa (que é um assunto) de quem se fala. Embora os nativos também falem sobre o autor que fala, a voz deles não é considerada devido a uma convenção implícita no texto/discurso etnográfico de que um "ele" nunca pode ser um "eu".

A posição de sujeito declarado na situação original deve permanecer sempre desocupada; na melhor das possibilidades, oferece-se a identidade de grupo social. A fala do nativo será representação do seu grupo social, ou seja, manifestação do interesse de sua facção (por exemplo: ele fala assim por ser xamã, por ser guerreiro etc.). Mas esse grupo nunca será apresentado por uma pessoa, nem mesmo por uma ficção de pessoa. Será invariavelmente expresso como uma não-pessoa.

Na etnografia, pois, transita-se de um nativo confinado durante todo o tempo para a posição de um sujeito na declaração. Dessa maneira, o nativo acaba por ser uma aberração conceitual. Sem dúvida, ele possui voz e discurso, entretanto o etnógrafo faz uso dessa voz e desse discurso de modo que ele nunca ocupa a posição referente ao "eu", qualquer que seja a circunstância. Temos, então, um auto-falante não-humano.

O próprio etnógrafo não está livre desta situação desconfortável. Ainda que ele se apresente como um ser falante – não nos esqueçamos de que ele é um "eu" – o texto etnográfico não possui um nome próprio e o autor sempre refere-se a si fazendo uso de pronomes indefinidos. Assim, o que temos é um diálogo estranho, entre dois seres fantásticos.

SEGUNDA PARTE
Sob o Domínio do Segredo

CAPÍTULO 4

Alguém Tem que Ser Crédulo

Daniela R. A. Rosa

Quando se mudou para o Bocage, em julho de 1969, Jeanne Favret-Saada estava certa de que ninguém falaria com ela sobre feitiços, pelo menos por algum tempo. Por isso, durante um período, até mais ou menos o mês de dezembro daquele ano, a antropóloga se contentou em conversar com algumas pessoas, cuidando para que todos soubessem o motivo de sua presença e fazendo anotações após cada uma das conversas. Essas anotações iniciais, feitas a partir dos diálogos com os moradores são, segundo Favret-Saada, mais reveladoras daquilo que elas não dizem do que do contrário.

Nesse primeiro momento os informantes sequer admitiam a existência de uma figura central para o sistema, a do "desembruxador". Todos se comportavam como se houvesse apenas dois ou três deles na região, a respeito dos quais poderiam saber até mesmo pelos jornais locais, especialmente em se tratando dos escândalos a que eram associados. Ninguém se importou em esclarecer que essas figuras eram citadas e exibidas quase como "máscaras carnavalescas", numa conduta em que tal exposição cumpria papel de extrema importância: permitia que os "desembruxadores clandestinos" se mantivessem ativos sem chamar atenção para a atividade que realizavam.

Dessa forma, a pesquisa sobre feitiçaria ficou, no primeiro momento, confinada aos questionamentos relacionados a figuras como a Blonde Lady, uma desembruxadora caracterizada como excêntrica, vinda do Norte de Mayenne, que havia vivido em Les Mans e teve o nome envolvido em diversos escândalos de bruxaria na região do Bocage. Se foi possível que a antropóloga ouvisse a respeito dessa personagem foi por dois motivos: em primeiro lugar,

pelo fato de ela não atuar mais na região; em segundo lugar, e principalmente, por se tratar de uma desembruxadora adepta de métodos grotescos, facilmente desacreditados e ridicularizados por qualquer morador do lugar. Como, por exemplo, um feitiço que exigia que o enfeitiçado deixasse uma nota de cem francos, dobrada em quatro, em um buraco de fechadura ou em um pedaço de porco bem grande e limpo. Somente no dia seguinte é que se podia sair para verificar e, se o dinheiro ou o pedaço de porco já não estivesse mais lá, o desembruxamento teria funcionado.

Favret-Saada fala-nos então de uma informante que, movida por seus questionamentos sobre bruxaria, explica-lhe nunca ser capaz de lembrar-se de estórias a respeito e entrega um volume da revista "Constelação" com uma matéria que tratava da feitiçaria no Bocage. A informante em questão insiste que não se lembra de nada, apenas de ter, quando criança, ouvido algumas coisas, mas sempre relacionadas "aos mais velhos" ou "aos antigos". Uma associação bastante comum entre os habitantes da região.

Foi, portanto, somente por intermédio dos repudiados do "sistema" que Favret-Saada ficou sabendo mais a respeito dos feitiços e foi também através desses que ela pode ter contato com algumas mensagens implícitas no discurso ou explicitadas nas falas de seus informantes:

– Havia alguns enfeitiçados que procuravam pela Blonde Lady. E essa não é uma informação da etnóloga, mas do texto do jornalista que Favret-Saada chama de discurso oficial, reportado à revista e publicado;

– A etnógrafa foi alertada para que não acreditasse tanto no texto da revista pois, de acordo com alguns informantes, muitas coisas nele seriam falsas. E essa crítica em relação às formulações do jornalista, autor do texto, deve-se também ao fato de este ter classificado como "superstições" tanto a Blonde Lady, já considerada excêntrica e até ridicularizada pelos moradores da região, quanto uma importante romaria do santo local, protetor dos animais, o que causara grande incômodo entre os habitantes do Bocage;

– E o fato de a Blonde Lady ser tão excêntrica e seus clientes parecerem tão sedentos por serem ludibriados, que ninguém queria se identificar com eles. Só os crédulos e estúpidos é que procurariam essa feiticeira para livrar-se dos feitiços que acreditavam carregar.

Alguns slogans eram utilizados ao se referir a Blonde Lady, tornando ainda mais ridícula a posição daqueles que a procuravam. "*Desembruxando por dinheiro*" ou ainda "*o número de notas de cem francos que a mulher acumulou através do buraco da fechadura*" eram alguns deles, mas havia também aqueles com forte conotação sexual como "*desembruxando para ir para a cama: uma semana ela vai para a cama com o fazendeiro, na seguinte, com sua esposa, assim ninguém fica com ciúmes*". Sendo que, para esse último, havia ainda uma variação que dizia que ela passaria a noite na cama com os dois, enquanto um cúmplice pegava o dinheiro.

Havia ainda outro desembruxador considerado excêntrico e adepto de práticas absurdas: o chamado Mago de Aron. Ele era conhecido ainda como "*the Billy goat of Aron*" e também associado a um slogan com conotação sexual "*desembruxando para ir para a cama*" por causa de sua conduta quanto às mulheres estéreis, cujos maridos tinham de esperar na sala diante da lareira e com uma vela em cada uma das mãos, enquanto o Mago as tratava no quarto do casal.

Ao reunir, portanto, nesse capítulo as passagens a respeito dos chamados desembruxadores excêntricos e dos crédulos que os procuravam, Favret-Saada nos mostra o importante papel desempenhado por esses personagens. E, nesse sentido, a forte desaprovação presente no discurso oficial servia para a manutenção do verdadeiro sistema: enquanto tal discurso condenava esses desembruxadores, os tolos e os loucos que os procuravam, o sistema da feitiçaria ficava protegido. A etnógrafa explica-nos então que o próprio fato desses feiticeiros aceitarem tratar daqueles tidos como loucos já era um sinal claro do quanto eram alheios às práticas sérias, uma vez que os desembruxadores clandestinos tomavam muito cuidado para não misturar loucura e bruxaria.

Mas a diferença essencial entre esses feiticeiros excêntricos e seus colegas clandestinos estava no fato de os primeiros realizarem rituais inteiramente inventados por eles, não transmitidos por ninguém nem sustentados por nenhuma tradição. Talvez fosse esse o motivo para que os camponeses repudiassem suas práticas, embora, ironicamente, fosse justamente pelos relatos dos casos de bruxaria protagonizados por esses indivíduos que o Bocage acabou associado à bruxaria. A tal ponto que

o jornalista da revista Constelação introduziu sua reportagem com a frase: "Descobri a existência de bruxaria a uma distância não maior do que três horas de Paris. No Bocage da Normandia as pessoas ainda acreditam em bruxaria e fazem rituais mágicos", alardeava.

Mas os jornais locais também desempenhavam papel importante ao criticar a sede dos jornais nacionais em manipular as peculiaridades da região com o objetivo de provocar riso nos parisienses. E, nesse sentido, esses jornais da região assumem a mesma postura das pessoas que negam ter sido "pegas" pelo feitiço, uma vez que aqueles que estão envolvidos em bruxaria não podem protagonizar qualquer manifestação pública a esse respeito sob pena de ter tal experiência imediatamente associada a um desembruxador excêntrico e ser então segregado como louco ou tolo.

É por conta disso que personagens como a Blonde Lady ou o Mago de Aron são úteis para o sistema da bruxaria, assim como o são aqueles apontados como seus "clientes", pois eles dão a oportunidade para que a tradição permaneça protegida. São eles que tornam possível que a comunidade ria da bruxaria e a critique, mas o que é realmente motivo de riso e crítica não é o fato de alguém que procura esses feiticeiros ter sido "pego" por um feitiço, mas sim o fato de, ao ser envolvido em uma crise de bruxaria, ter se deixado envolver por esse tipo de desembruxador, cujas práticas se distanciam totalmente do tradicional.

Há, portanto, um princípio na sociedade do Bocage: pelo menos um crédulo deve existir para ser sacrificado a qualquer momento em que um jornal francês citar o Bocage como reduto da bruxaria e do afastamento das luzes. Esse crédulo será apontado pela comunidade como exemplo de conduta individual e completamente atípica para a grande maioria dos habitantes da região. O crédulo é mostrado como uma demonstração daquilo que a sociedade do Bocage não é e daquilo em que não acredita, para que suas práticas reais sejam mantidas no anonimato.

CAPÍTULO 5

Tentadas pelo Impossível

Sabrina Finamori

Nesse capítulo, Favret-Saada ilustra com exemplos concretos como se dá o jogo de forças envolvido no modo como um indivíduo pode ser posto na posição de pessoa crédula e como isso tem o potencial de bloquear uma investigação etnográfica.

Antes, ela tece algumas observações que serão válidas para o restante do livro:

1) Na descrição do caso, ela assinala que fornece mais detalhes do que as questões que propõe pediriam; contudo, ela diz que se convenceu a não ter medo de explorar a complexidade das situações reais.

2) A antropóloga lembra ainda que é importante ter em vista que tanto ela quanto sua história são parte do grupo peculiar de indivíduos e eventos que constituem um "caso". Ao se voltar ao termo, ela pontua ainda que faz isso para manter um espaço para a abstração, mais do que para sugerir uma diferença entre a "teorização do sujeito" e o "sujeito teorizado".

Antes de adentrar no caso apresentado nesse capítulo por Favret-Saada, parece importante apresentar brevemente alguns dos personagens e as relações existentes entre eles. De certo modo, essa apresentação pode ser um guia ao qual se poderá voltar no decorrer da intricada trama narrada nesse capítulo pela antropóloga[1].

[1] No livro, a figura 2 (p. 58) mostra as relações genealógicas entre os envolvidos, tornando mais claro quem são os personagens e quais são as relações entre eles. As referências à s páginas dizem respeito à edição em inglês: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

A história que se segue envolve:

– o prefeito de Chailland *Monsieur Roger Fourmond*, sua esposa, *Madame Suzanne Fourmond*, e suas filhas: *Marie* (estudante de geografia) e *Madeleine* (enfermeira);

– os *tios Lenain: Madame Lenain* (irmã de Roger Fourmond) e seu marido, *Monsieur Constant Lenain*;

– o desenfeitiçador *Jean Lenain*, que é também conhecido como *homem de Quelaines* e é irmão do tio Constant Lenain;

– *Pottier:* primo de Suzanne Fourmond, que se torna prefeito de Chailland após a morte de Roger Fourmond;

– *Duboust:* vizinho de Pottier cuja filha namora o filho dos tios Lenain.

Vamos ao caso

Assim que chegou ao Bocage, a antropóloga soube que o prefeito de Chailland, Monsieur Fourmond, havia ficado seriamente doente em decorrência de um câncer de pele tardiamente diagnosticado. O que se dizia era que a esposa, apesar de responsável pela diocese católica, atribuiu a doença a um feitiço e chamou o *"homem de Quelaines"*. As pessoas ficaram indignadas com o envolvimento desse homem e, depois da morte do prefeito, a opinião pública se voltou contra sua viúva.

As pessoas diziam: *o prefeito não acreditava em feitiços, mas quando caiu de cama a esposa trouxe um desembruxador e contou a toda vila que se tratava de um feitiço.*

A princípio, a virtude de Madame Fourmond não estava sob suspeita, mas mesmo assim as pessoas se perguntavam o quê uma viúva fazia toda noite com um feiticeiro. No meio das fofocas, um dos vizinhos declarou que ela tinha um caso com o desenfeitiçador e até que iam se casar.

A antropóloga soube das fofocas, mas, na época, tinha se decidido a não perguntar sobre os escândalos de bruxaria enquanto estes estivessem em curso, para não ser identificada com a figura de uma jornalista parisiense. Qualquer curiosidade dela foi, contudo, logo desencorajada: a mulher do prefeito enfeitiçado era descrita, nas fofocas, como uma pessoa intolerante

– Madame Fourmond teria rompido com a filha, que era enfermeira, porque esta não estaria suficientemente convencida do feitiço.

O rumor era de que o desenfeitiçador trabalhava no estilo da Blonde Lady, era da mesma turma. Alguns diziam inclusive que ele era discípulo do Mago de Aron[2]. O fato era que as falas colocavam o *homem de Quelaines* como um desenfeitiçador excêntrico.

Quinze meses depois, a antropóloga recebe a visita de uma jovem, Marie Fourmond, estudante de geografia e filha do prefeito. Ela havia sido deixada de fora da fofoca sobre a família porque não tinha nenhuma característica que reforçasse ou atentasse contra a credulidade ali presente, ao contrário da irmã, que era enfermeira e, portanto, ligada a uma ciência positivista. Ela vem perguntar à antropóloga algo que os padres e os professores dela evitavam lhe responder: *"pode o mal ser transmitido?"*.

Marie havia lido um artigo da antropóloga e disse que havia pensado *"está aí alguém com quem eu posso falar sobre essas coisas"*. A frase deixou Favret-Saada desconcertada porque ela havia escrito aquele artigo como pretexto para escapar às questões da própria pesquisa: poucos meses antes, em vez de aceitar um diagnóstico de embruxamento, ela se retirara da vila, evitando qualquer alusão aos feitiços e postergando a decisão em encarar a realidade de "bruxa".

Marie perguntava como uma pessoa poderia transformar maus sentimentos em doença e a antropóloga questionou se ela falava sobre a morte do pai. Marie respondeu que sim, que algumas pessoas queriam ele morto e haviam sido bem sucedidas. A antropóloga perguntou, então, como ela havia descoberto isso. Ela vem respondeu que o *homem de Quelaines* havia lhe dito.

Então, diz Favret-Saada, a etnógrafa tenderia a concluir apressadamente que eles acreditavam no *homem de Quelaines*. Mas aí, diz ela, *"fiquei pensando: por que ela me procuraria para confirmar a fofoca, por que correr o risco de iniciar um novo escândalo?"*

A antropóloga assinala, então, que o discurso de Marie era, inicialmente, idêntico ao dos enfeitiçados, apresentando:

---

[2] Sobre a Blonde Lady e o Mago de Aron, ver cap. 4. *Alguém tem que ser crédulo*, p. 41 (desta publicação).

1) a negação inaugural;
2) a falha do conhecimento positivista;
3) a enunciação solene do enfeitiçado sobre seu estado.

Marie disse: *"meu pai e minha mãe nunca conheceram nenhum bruxo; esse tipo de gente nunca entrou em nossas vidas"; "nós nunca ouvimos falar deles"*.

A antropóloga, então, avalia que a primeira sentença de Marie é provavelmente verdade. A segunda sentença, *"nunca ouvimos falar deles"*, precisa ser ampliada para ser verdadeira. Marie Fourmond certamente ouviu falar de feitiços, mas nunca como algo que importasse para sua própria história, ou seja, pertenciam a uma longa lista de coisas das quais ela não fazia parte.

A negação é, segundo Favret-Saada, uma tentativa de assegurar a possibilidade de se comunicar com aqueles que não foram "pegos". É por isso que todo relato de um enfeitiçado começa com uma referência obrigatória a uma fase inaugural na qual quem fala, desejando expressar como foi "pego", coloca-se na mesma posição externa em relação à bruxaria que a de seu ouvinte cético.

Marie conta à antropóloga que havia um casal na vila que fora enfeitiçado mas que, na época, ela disse: *"essas pessoas não são boas da cabeça"*. Foi no mesmo período em que ocorreu o escândalo da Blonde Lady. As pessoas isolaram o casal e Madame Fourmond foi uma das poucas a quebrar o isolamento e, agora, cinco anos depois, as pessoas interpretavam o gesto caridoso que ela tivera na ocasião como uma evidência de sua credulidade anterior.

O relato de Marie fala também sobre o que a antropóloga chama de *momento de enunciação:* quando enfeitiçados, curados de sua doença, vêm e enunciam a outros desafortunados que eles foram "pegos" num feitiço.

Nesse momento, ocorre ainda a falha do conhecimento positivista. No caso apresentado, o médico cortou uma verruga de Fourmond sem perceber que estava lidando com células cancerosas. Foi Madeleine, a filha enfermeira, quem interpretou os sintomas e corrigiu o erro. Depois disso, os médicos disseram que a operação seria bem sucedida, mas quando

o paciente voltou pra casa teve violentas dores. Foi um diagnóstico errado seguido de um prognóstico também errado.

Nesse ponto da história, a família Fourmond recebe a visita do tio e da tia Lenain, de Quelaines, que enunciam que dois infortúnios seguidos não era algo natural.

Se essa é uma história típica de bruxaria, assinala a autora, ela é, então, seguida por essa série de acontecimentos:

1) A busca da identidade do bruxo;

2) Instruções sobre como fazer ele ou ela se ferir e como se proteger de seus feitiços malignos;

3) O início de um ritual mágico e a adoção de modos característicos de comportamento;

4) A interpretação dos efeitos produzidos: para o bruxo, sua queda (por morte, doença ou falha) e para o enfeitiçado, um retorno progressivo à normalidade;

5) Finalmente, a continuação de uma situação de transferência indefinida entre o desembruxador e seu cliente.

A antropóloga afirma que ouvira muitas histórias de bruxaria em campo, mas nenhuma cujo informante estava ansioso para confidenciar uma experiência pessoal. Em outras circunstâncias, as histórias sempre eram contadas em tom de negação e por alguém não pessoalmente envolvido e elas sempre terminavam abruptamente com o episódio de nomear o bruxo.

O relato de Marie Fourmond colocava, por sua vez, o seguinte problema: por que ele também parava assim que os bruxos eram nomeados, já que, no caso dela, ao contrário dos que queriam provar a falsidade da bruxaria, havia um engajamento pessoal na busca pela verdade sobre a morte de seu pai?

Depois da conversa com Marie, a antropóloga tentou analisar como a irmã enfermeira se encaixava na história. As pessoas em Chailland nunca deixavam de mencionar a filha enfermeira quando criticavam Madame Fourmond (fosse para dizer que a credulidade era tão contagiosa que teria infectado a enfermeira, ou para mostrar que a superstição poderia levar

uma exemplar cristã a atos desumanos, já que parecia que a mãe tinha preferido pôr a filha para fora de casa a moderar suas próprias convicções). O tio e a tia Lenain, que indicaram o desenfeitiçador, tinham, por sua vez, medo da reação da enfermeira.

O tio Lenain, em vez de falar inicialmente em bruxaria, sugeriu a cura pelo toque, uma espécie de dom que mesmo os padres consideravam como um carisma. Recomendou, depois, que a pessoa com o dom do toque chamada fosse Jean Lenain, irmão dele e padre. Quando Jean chegou, Fourmond, o doente, reconheceu esse parente e sabia que ele não era padre. O tio explicou, então, que ele não era padre, mas seu poder vinha de um padre que havia lhe ensinado magia.

Outro ponto fundamental das narrativas sobre bruxaria são os limites da medicina: nessa altura da história, os remédios prescritos pelo médico para evitar a dor do doente não surtiam mais efeito, enquanto o *homem de Quelaines* (Jean Lenain) conseguia tirar a dor pelo toque. Além disso, o *homem de Quelaines* não recebia pagamentos e vinha sem ser chamado. Ele se considerava um curandeiro.

Jean Lenain se tornou um curandeiro mágico depois de infortúnios pessoais: ele teve dois enviuvamentos de duas esposas que tinham o mesmo primeiro nome, depois ele próprio teve câncer. Na morte da segunda esposa, um padre disse a Jean que o acidente havia sido ocasionado por um feitiço e que ele agora também seria atacado; o padre lhe deu, então, poder, confiando-lhe um livro e ensinando-o a se curar. Assim, ele passou a curar também os outros sob o nome de "*homem de Quelaines*".

Marie contou que a teoria do *homem de Quelaines* era sobre magnetismo e para seu pai aquilo era – por que não? – científico. Nessa fase, o curandeiro atribuiu boa parte de seu sucesso à fé do paciente, dizia, "*ele me ajudou muito porque ele acreditava em mim*".

Foi, então, nesse contexto de crença numa prática inocente de anestesia mágica que ocorreu a grande cena de acusação de bruxaria. Até então, na história, o discurso da bruxaria e o toque mágico coexistiram sem se encontrar. Mas Marie Fourmond provocou sua colisão ao pedir explicações ao *homem de Quelaines*.

Marie teria dito ao *"homem de Quelaines": certo, papai está doente e você agiu e funcionou. Então, deve haver alguma coisa, uma relação entre você e meu pai ou com outra pessoa"*. Para Favret-Saada isso podia ser entendido do seguinte modo: Marie queria saber o que é transferido e por quem para o seu pai. "De onde vem a doença da qual ele sofre e o bem que você faz a ele?"

Lenain disse: *"olha, há pessoas más"*. Ao que Marie interrompeu *"que novidade!"*, isto é, há muitas pessoas más por aí.

Lenain rebateu: *"estes dos quais eu falo possuem um poder do mal, fazem as pessoas sofrerem e estão agindo sobre seu pai desde junho"*.

"Mas como eles agem?", ela perguntou. Lenain respondeu modestamente que há coisas que não entendemos bem.

Os questionamentos de Marie continuaram e foi aí que tudo começou. Ela perguntou se o bruxo era alguém que eles conheciam e Lenain disse que sim, que poderia ser alguém muito próximo. Marie disse à antropóloga: *"eu não acreditei, eu ainda não acredito, mas perguntei quem era a pessoa"*.

Favret-Saada avalia que temos de ter em vista que o relato de Marie, como todo relato de bruxaria, inevitavelmente traz consigo o problema do conhecimento: como pode alguém, a um só tempo, não acreditar em nada daquilo e acreditar totalmente?

O *homem de Quelaines* disse que o bruxo era alguém de Chailland.

Marie disse a Favret-Saada que nunca deveria ter perguntado, que era uma estupidez saber. Para a antropóloga, o que Marie quis dizer era que não contaria para ela os nomes dos bruxos porque feitiços são uma estupidez; mas que, ao mesmo tempo, ela não conseguia evitar pensar sobre isso quando encontrava as pessoas cujos nomes haviam sido mencionados.

A etnógrafa perguntou, então, se um dos bruxos não seria Pottier, um primo distante de Suzanne Fourmond. Ele teria sido o beneficiário mais óbvio da intriga, já que se tornou prefeito de Chailland com a morte do parente.

Marie confirmou que ele estava na lista, mas que havia muitos outros, inclusive vizinhos. Disse também que o *homem de Quelaines* não conhecia as pessoas que acusou.

Alguns comentários sobre o modo como os bruxos foram estabelecidos podem nos ajudar a compreender as peculiaridades do caso Fourmond:

1) Quando o anúncio do bruxo acontece, a pessoa já está convencida de ter sido embruxada. E também já existe uma lista de possíveis bruxos para responder à inevitável questão: de quem o embruxado desconfia? Essa lista nunca é também a correta, pois o paciente sempre expressará algum ressentimento em relação a alguém. Nessa história, em específico, as mulheres Fourmond ficaram impressionadas porque Lenain sabia quem eram os bruxos sem os conhecer; contudo, foram incapazes de dar os nomes elas mesmas, já que não tinham conflito aberto com ninguém. Foi necessário que Lenain lhes colocasse na pista certa ao dar indicações topográficas sobre onde morava o bruxo, já que o paciente deve, ele mesmo, adivinhar o nome do bruxo.

2) Quando conta a história depois, o enfeitiçado geralmente é incapaz de descrever esse processo de imputação, que é esquecido. Nesse sentido, o relato de Marie é típico, ela era incapaz de dizer qual o método divinatório usado, dizia *"eu tento me lembrar, mas não sei bem como chegamos aos nomes dos bruxos"*.

É importante destacar que o processo de imputação é esquecido, mas o resultado – a lista de nomes – permanece gravado na memória e com ele a convicção de ter sido enfeitiçado.

Essa história nos interessa, diz Favret-Saada, porque embora se conclua após a nomeação dos bruxos provocou em Chailland um escândalo que fixou Suzanne Fourmond no papel de embruxada, ainda que ela tenha dado sinais de não querer ocupá-lo.

A antropóloga enumera, então, o que Suzanne e a filha disseram após a morte de Monsieur Fourmond, pois isso mostra uma mudança na atitude delas:

1) A fé estava baseada mais solidamente na efetividade da mágica do toque, que fez o doente se sentir melhor.

2) O doente se sentiu tão bem que elas ficaram *"tentadas pelo impossível"*: acreditar que Jean Lenain poderia curar Fourmond. Favret-Saada cita, neste ponto, um estudo de Octave de Mannoni[3] que diz que na

[3] MANNONI, Octave de. *Clefs pour L'Imaginaire*. Paris, 1969.

sentença "eu sei... mas", quando dita por alguém que não pode renunciar a um desejo impossível, o "mas" funciona como um elemento que cancela a impossibilidade logo após se admitir que se sabe. Como, por exemplo, *"câncer é câncer, mas suponha que ele possa salvar meu pai"*.

3) Outra coisa que ajudou no convencimento foi o envolvimento pessoal do curandeiro. Ao contrário do médico, ele sempre estava lá quando a família precisava, vinha sem ser chamado.

4) Apesar disso, o doente morreu. A mulher ficou então desapontada, demitiu o curandeiro e falou que ele não colocaria mais os pés na casa deles.

Lenain argumentou que havia sido chamado tarde demais e que, no fim, os Fourmond não acreditavam efetivamente em feitiço.

Esse era o contexto quando o escândalo aconteceu.

Num episódio público entre os Pottiers e os Fourmond, Madame Pottier chegou a acusar Suzanne Fourmond de irracionalidade, falou que ela era uma traidora da causa iluminista por recorrer a um desembruxador.

Favret-Saada conta ainda que, durante suas conversas com Marie, uma mulher as viu se encontrando e convidou a antropóloga para um drinque, tendo chamado, ainda, algumas outras senhoras. O objetivo delas era perguntar a Favret-Saada o que Madame Fourmond e a filha haviam lhe falado sobre bruxaria. Favret-Saada afirma que tentou se esquivar e respondeu que elas não haviam falado mais nada sobre bruxaria. A antropóloga assinala que para as ilustradas senhoras presentes na conversa o fato de Madame Fourmond supostamente acreditar em feitiços era descrito como uma aberração mental.

A partir dessa conversa, Favret-Saada analisa que o que aborreceu as pessoas da vila é que os Fourmond não aceitavam a morte de um ente querido condenado pela ciência, ou seja, "a realidade". A fé da família no curandeiro chocou as pessoas, como se os Fourmond quisessem a imortalidade. Quando a realidade colocou um fim à vida de Roger, as reações foram muito violentas e as pessoas disseram que eles eram supersticiosos e traidores da causa da razão.

Onde há bruxaria, as questões, contudo, nunca são simples. Favret-Saada adiciona, então, outros pontos que complicam ainda mais a história:

1) A posição de embruxada que Suzanne Fourmond se recusava a ocupar foi ocupada por sua cunhada, irmã de seu marido. Marie diz que ela

foi "pega" pela idéia de que o irmão havia sido enfeitiçado. Ela, então, vinha com freqüência ver o *homem de Quelaines*.

2) Suzanne Fourmond não mais acreditava em Lenain, mas ainda assim Marie conta que a mãe tivera dores de cabeça no ano anterior e a tia lhe dissera que procurasse Lenain; Suzanne foi, mas a dor não passou ; a tia disse, então, que ela não acreditava o suficiente.

3) Os Fourmond não mais acreditavam em Lenain, contudo a tia que acreditava e aceitava seus ensinamentos lhes deu informações sobre o poder maligno dos Pottier. Ela teria dito que, no leito de morte, a mãe Pottier queria queimar um livro e o próprio Sr. Pottier teria impedido. A especulação que se fazia era a de que aquele fosse um "livro mau". Favret-Saada diz que tentou especular mais, contudo não teve sucesso. Marie apenas disse que Pottier continuou a fazer intrigas sobre eles.

4) Um dia Marie contou à antropóloga algo envolvendo outras pessoas que, se fosse verdade, lançaria uma nova luz sobre a história. Ela disse que Lenain estava tratando um vizinho de Pottier, chamado Duboust. Desse modo, a relação entre Lenain e Pottier antecederia o caso dos Fourmond e, provavelmente, teria envolvido uma acusação de que Pottier seria o bruxo de Duboust.

Dois pontos favorecem essa hipótese:

a) Pottier falava de Lenain como um bruxo, que é exatamente o que alguém acusado por um desenfeitiçador de ser um bruxo normalmente faz. (Note que a um só tempo a pessoa insiste que não acredita em feitiços e afirma que desenfeitiçadores são bruxos). A hipótese da antropóloga é a de que Pottier foi acusado de bruxaria por Lenain através de seu vizinho Duboust. Mais tarde ele se protegeu de Lenain ao acusá-lo da morte de Fourmond.

b) Lenain era particularmente ligado a Duboust e diziam que a filha de Duboust namorava o sobrinho de Lenain[4].

---

[4] Essa associação entre Lenain, Pottier e Duboust (que até então não havia aparecido na história) é contada de modo muito resumido por Favret-Saada, tal qual foi aqui reproduzido, mas é interessante para mostrar a complexidade dos casos de bruxaria e das acusações envolvidas.

5) Alguns detalhes do passado mágico-religioso da paróquia e a atitude dos padres locais fornecem ainda outros elementos para analisar o modo como foi julgado o caso de Suzanne:

a) Dez anos antes, em Chailland havia vivido um desenfeitiçador famoso, que era ninguém menos que o padre da paróquia, Trachant. Seu poder não era reconhecido pela hierarquia eclesiástica, apenas por seus pacientes.

b) Não foi surpresa que seu substituto tenha sido o padre Pilorge, particularmente restritivo em questões de feitiço. Sabendo da circunstância da morte do prefeito, não mais visitou a família e diziam, ainda, que ele havia se recusado a cumprimentar a senhora Fourmond.

c) O padre Faucheux, que Favret-Saada conheceu quando chegou ao Bocage, disse que não tinha nada a declarar sobre feitiços para a antropóloga. Ele parecia um tipo de "engenheiro da fé", embora Suzanne tenha lhe dito que ele "acreditava um pouco". Favret-Saada destaca que expressões como "acreditar um pouco", "não acreditar muito" são muito importantes e voltará a elas em outros capítulos.

d) Esse padre resolveu adotar uma atitude caridosa e visitava a senhora Fourmond sem falar sobre o passado.

A antropóloga termina falando sobre as dificuldades encontradas durante a pesquisa e alguns pontos que precisam ser melhor aclarados:

1) Quando as pessoas viram a antropóloga conversando com Marie, ela foi bombardeada com perguntas. Todos sabiam que ela estudava feitiçaria e, então, se ela estava frequentando a casa dos Fourmond era porque eles deviam se considerar enfeitiçados. Ela diz que respondia evasivamente, mas o rumor de que a etnógrafa estava interessada nos Fourmond se espalhava. A situação chegou ao ponto de a mãe de Marie dizer à antropóloga que estava com medo que todo o escândalo e fofoca começassem de novo por causa do contato com ela. Foi então que Favret-Saada resolveu colocar um ponto final nessas conversas.

2) Para Jean Lenain, que a antropóloga encontrou em 1972, a morte de Roger Fourmond foi sem dúvida por feitiço, e ele morrera porque não acreditava.

Quanto a Marie e à mãe, diziam que não acreditavam em Jean, mas ao mesmo tempo, assinala a antropóloga, elas acreditavam. Isso fica claro por algumas ambiguidades de suas falas:

a) Depois da morte do pai, Marie procurou Lenain para saber sobre as causas reais da morte. Ele falou do feitiço e ela ficou desapontada, mas ainda acreditava na bondade e na sinceridade dele. A opinião dela sobre Lenain ser um desenfeitiçador, contudo, se dividia. Marie admirava a força de espírito de Jean Lenain, o modo como ele não se incomodava com o que as outras pessoas diziam. Em certo ponto, a antropóloga assinala que Marie admitia que o *homem de Quelaines* tinha a capacidade de distinguir se algo era proveniente de feitiço ou se era natural. Admitir isso era o mesmo que Marie dizer que há fei tiços e que há desenfeitiçadores, contudo reconhecer que haja feitiços na sua própria família é outra história.

b) De modo semelhante, Suzanne Fourmond argumenta que, quando Lenain lhe fala de feitiço, ela não acredita: *"câncer é câncer, meu marido estava condenado antes de saber"*. Mas aí conta a história de clientes da Blonde Lady, que não sabiam como se livrar dela e que apenas conseguiram ao chamar Jean Lenain como mediador. Nesse caso, Suzanne reconhece o poder dele.

c) Semanas depois do encontro entre Favret-Saada e Suzanne, esta última diz à filha que está com medo que Marie continue a ver a antropóloga e seja "pega". Suzanne afirma que Favret-Saada é uma pessoa agradável, mas completamente "pega", que uma pessoa não deve se interessar tanto em entender essas coisas. Ela preserva a ambiguidade dizendo que sabe que o marido não foi vítima de feitiços, embora saiba também que essas coisas existem.

3) Favret-Saada assinala que a partir daí, para uma etnógrafa, uma investigação objetiva sobre a morte de Fourmond é extremamente difícil. Se a etnógrafa passa a conversar com as pessoas da vila sobre as causas da morte do prefeito, provavelmente exclui a possibilidade de falar com a família. Se a etnógrafa começa por visitá-los e eles se negam a falar, o rumor se espalha e acaba de vez com a possibilidade de uma conversa. A antropóloga assinala que ouviu muitas coisas sobre os Fourmond quando ainda não estava interessada na história e, mesmo essa indiferença, naquela ocasião, teria

provocado fofocas. Qualquer etnógrafo, diz ela, se depara com a possibilidade de emprestar um ouvido à pessoa acusada ou a seus acusadores quando o escândalo ergue um muro de segredo entre os dois lados, não se pode fazer mais do que reconhecer a existência desse muro. Além disso, um investigador que escolhesse uma posição de *outsider* nunca teria sido capaz de identificar que havia um caso de bruxaria entre Lenain e Pottier. Um dos objetivos do livro é, segundo ela, descrever a ambiguidade necessária de qualquer crença em feitiço: sem essa ambiguidade, ninguém poderia ser "pego".

4) O último ponto que ela menciona neste capítulo está relacionado ao modo como sua própria subjetividade foi "pega" na história. Segundo ela, os encontros com a senhora Fourmond lhe provocaram uma piora na dor na coluna da qual sofria. Numa das conversas, ela ficou tão mal que teve que interromper o encontro e a filha de Suzanne a levou ao profissional com o qual estava se tratando. Favret-Saada voltou temporariamente curada, mas a conversa deu uma volta: a *"antropóloga havia sido 'pega'"* era o que eles diziam no Bocage.

Favret-Saada tentou, mas não conseguiu se encontrar de imediato com o *homem de Quelaines*. Nesse meio tempo, se tratou com outra desenfeitiçadora, Madame Flora. Quando conseguiu falar com Lenain, ele exigiu que ela rompesse com Madame Flora e logo identificou Madame Flora como a bruxa (ou seja, alguém que desejava a morte da antropóloga, as dores nas costas eram premonitórias).

No fim, Favret-Saada não continuou o tratamento com Lenain. Diz apenas que voltou ao desenfeitiçamento que havia iniciado e buscou reduzir os sintomas por meios não mágicos, tendo passado a levar mais a sério seu próprio inconsciente.

CAPÍTULO 6

Quanto Menos se Fala, Menos se é Pego[1]

Suzane de Alencar Vieira

Antes de começar um novo relato de campo, Favret-Saada reflete sobre sua relação com os Fourmond, cuja história havia sido relatada no capítulo anterior. Tinha a impressão de que a insistência de suas entrevistas deixava-os desconfiados e esquivos. Eles repetiam insistentemente que não havia acontecido nada e que, portanto, não havia nenhuma história para contar a ela. Era patente que Favret-Saada não partilhava do ponto de vista das pessoas daquela cidade. E isso colocava sua pesquisa sobre feitiçaria em um intrincado dilema.

A advertência de Suzanne Fourmond, segundo a qual falar ou procurar compreender feitiços seria muito perigoso, continuava a intrigar a antropóloga. O que mais Suzanne Fourmond poderia temer? – perguntou a si mesma. Naquele momento, a pesquisa etnográfica parecia encurralá-la em um impasse. Se, por um lado, os enfeitiçados declaravam que aquele que não foi pego[2] não podia falar sobre feitiçaria, porque quem não passou

---

[1] Procurei recontar o capítulo "*Moins on en parle, moins on y est pris*" sob o ponto de vista de uma narradora observadora, fazendo uso de discursos indiretos e diretos. Busquei também manter a seqüência dos episódios, recompor algumas cenas e recuperar diálogos para acompanhar o fôlego absorvente da escrita de Jeanne Favret-Saada que seduz e convence o leitor a segui-la no jogo arriscado da feitiçaria. Enquanto uma história sobre feitiçaria, sua etnografia também provoca o fascínio do leitor e tende a fazer com que ele seja "pego pela história".

[2] Do original em francês, a expressão "être pris" é traduzida como "ser pego", e assume o sentido de "ser tomado ou capturado" pelos feitiços. Esse sentido torna-se

por essa experiência singular não poderia testemunhar os feitiços, por outro lado muitos diziam também que aqueles que foram pegos não deveriam falar sobre isso a fim de evitar serem pegos novamente. Acreditava-se que quanto menos se falasse menor seria o risco de ser pego.

Todavia se se eliminam aqueles que não podem e aqueles que não devem falar sobre feitiçaria, quem restaria para contar histórias? A nova visitante da cidade estava às voltas com uma situação paradoxal.

Por várias vezes, os bocageanos se esquivaram para evitar falar e principalmente dar entrevistas à pesquisadora sobre aquele assunto. Toda vez em que ela insistia, afirmavam-lhe que só alguém, recentemente morto, saberia muito sobre feitiços e gostaria de responder àquelas perguntas se estivesse vivo.

Ao morto era atribuído um lugar de interlocutor ideal porque estava definitivamente reduzido ao silêncio e seria aquele que, em todo caso, os feiticeiros não poderiam mais atingir.

Favret-Saada percebia que o silêncio cauteloso dos bocageanos se justificava como um modo de proteção contra influências malévolas dos feiticeiros. Parecia imperar entre eles a lógica "quanto menos se fala, menos se é pego". Essa seria uma fórmula constitutiva da dinâmica dos discursos sobre feitiçaria. Ao compreender finalmente essa lógica, Favret-Saada pôde, então, reavaliar sua experiência de campo e reinterpretar alguns episódios.

Episódio 1

Este episódio ocorreu quando Favret-Saada começava o seu trabalho de campo em Mayenne[3]. Entre um grupo de comerciantes e artesãos de La Röe, ela conheceu Léon Turpin, um homem sexagenário, robusto, falante

---

mais nítido se compararmos com a expressão corrente no Bocage para os efeitos de enfeitiçamento: "*encrouiller*", palavra que Favret-Saada relaciona à palavra "*verrouiller*", que significa trancar, amarrar, bloquear. Uma operação que prenderia o enfeitiçado ao feiticeiro, inaugura uma ligação danosa, para possibilitar a transferência de forças do mais fraco ou mais forte.

[3] Mayenne é um departamento do noroeste da França e integra a região Pays de la Loire.

e alegre. Quando encontrou aquele homem, ela já estava cansada e abatida pelas repetidas negativas que havia recebido quando tentou falar sobre feitiçaria na região de Mayenne. Toda vez que tocava no assunto de feiticeiros ou feitiçaria, os bocageanos redarguiam secamente: *"disso não se fala."* Favret-Saada tentava interpretar os supostos implícitos naquela frase reiterativa, enumerando-os em seu caderno de campo: 1) não se poderia falar em feitiçaria a qualquer um que não tivesse sido pego por feitiços; 2) só se poderia falar no assunto em momentos de crise; 3) os feiticeiros apenas poderiam ser ou mencionados em frases de duplo sentido ou referidos como "porcos" para se evitar a pronúncia de nomes próprios."

Os bocageanos não falavam de feiticeiros, mas apenas de "porcos". Dessa maneira, tentavam se proteger da influência daqueles seres malfeitores que poderiam estar espreitando suas casas. Era por isso que Favret-Saada não havia escutado até aquele momento o termo local que designava os feiticeiros, *encrouillés*, até Léon Turpin resolver falar sobre o assunto.

Quando aquele velho homem notou o profundo interesse de Favret-Saada em saber sobre feiticeiros, aceitou conversar com ela. Para a surpresa da antropóloga, Turpin estava muito entusiasmado para responder suas perguntas, pois tinha a certeza de que *les encrouillés* jamais o atacariam. Turpin explicou que só podia falar sem medo em feitiçaria porque tinha o "sangue forte".

Turpin tinha um prazer especial em zombar dos feiticeiros e dos enfeitiçados. Em sua casa, ele narrava em tom de escárnio casos de feitiçaria, embora sua nora e sua esposa, que acompanhavam a conversa, repreendessem-no com o olhar. Dizia-lhes que as pessoas que acreditavam estar enfeitiçadas só poderiam estar bêbadas. Era assim que ele replicava o discurso dos médicos que apontavam o "alcoolismo" como a causa maior da superstição camponesa.

Turpin asseverava categoricamente para aquela pesquisadora vinda de Paris que só se acreditava em feitiçaria em Mayenne porque era um departamento subdesenvolvido.

Por trás da fala zombeteira de Turpin, Favret-Saada, que o escutava com muita atenção, percebia, contudo, que ele conservava certo respeito por desenfeitiçadores, como Grippon, que desfrutava de uma reputação

considerável na região por curar animais e desenfeitiçar pessoas. Turpin demonstrava um apreço especial pela sagacidade e pelo humor violento do feiticeiro Grippon ao recordar o seguinte episódio.

Certa vez, um jornalista enfurecido ameaçou cuspir no rosto de Grippon e esse lhe respondeu pacificamente: *"Se eu limpar o seu cuspe, não fica nada, mas se eu fizer isso com você* [se eu cuspir no seu rosto], *isso permanecerá por algum tempo"*. O cuspe de Grippon seria mágico, por isso o jornalista não conseguiria se livrar dele pelos meios naturais.

Embora se considerasse cético, Turpin paradoxalmente procurava convencer a antropóloga de que pessoas como Grippon podiam tanto lançar feitiços quanto curá-los. Para um paciente, Grippon seria visto como um desenfeitiçador, ao passo que para um inimigo desse paciente Grippon seria um feiticeiro terrível.

A antropóloga ouvia atentamente cada palavra, cada explicação de Turpin. Aquele era um momento raro de sua pesquisa em que alguém se dispusera a falar em casos de feitiçaria. Até aquele dia, ela não tinha ouvido nenhuma história tão enfática e detalhada sobre feiticeiros.

Para atender às expectativas de sua interlocutora, Turpin prosseguia, sem pausa, seu relato sobre Grippon. Descreveu-lhe um ritual de desenfeitiçamento. Ritual que consistia em cozer um coração de boi com alfinetes espetados. Através do coração de boi, os alfinetes atingiriam a pessoa do feiticeiro, o qual, por não conseguir suportar a dor, seria obrigado a revelar-se. Ao ser afetado, o feiticeiro apareceria enlouquecido pela dor. Salientava Turpin que, depois do ritual, ninguém poderia falar com o feiticeiro, pois isso anularia o ritual e permitiria a ele, então, recuperar sua força mágica e recomeçar a lançar seus feitiços. Naquele momento, a conversa conduzida pelo velho Turpin foi interrompida por sua nora, Renée Turpin, que decidiu tomar a palavra.

A jovem havia presenciado um dos rituais de Grippon quando ainda era criança e começou a narrá-lo com riqueza de detalhes. Diferentemente do relato zombeteiro de Turpin, Renée demonstrava, ao mesmo tempo, medo e fascinação. Naquele momento, a antropóloga não era mais uma ouvinte solitária, Turpin também escutava com atenção extrema. Era como se estivessem seduzidos por uma história de feiticeiros.

Até aquele diálogo, as histórias de feiticeiros que Favret-Saada havia escutado apresentavam o enfeitiçado como alguém ridiculamente ingênuo, e o desenfeitiçador parecia ser um trapaceiro interessado em tirar proveito de seus pacientes. As previsões do desenfeitiçador ou os efeitos dos rituais eram vistos como consequências racionalmente previsíveis. Seus protagonistas pareciam figuras absolutamente irreais que habitariam a imaginação das pessoas. A pesquisadora não tinha sido pega por essas histórias. Mas Renée conseguiu finalmente despertar-lhe, pela primeira vez, o desejo de encontrar e conhecer os personagens da história.

Renée tinha 10 anos quando presenciou um vizinho que se chamava Manceau ser pego em uma crise de feitiçaria. Em Vauforte, Manceau alugara um pasto para criar vacas. Passado algum tempo, suas vacas foram acometidas por um mal desconhecido. Manceau atribuiu tal evento funesto à má sorte: seria uma obra do acaso, apenas. Mas muito embora acreditasse faltar-lhe sorte, intrigava-lhe ter tanto azar. Durante aquela narração de Renée, Favret-Saada tentava sistematizar em seu caderno as premissas que suportavam a constatação da crise de feitiçaria. Estava curiosa para saber como aquelas pessoas sabiam que estavam enfeitiçadas. Parecia que um único infortúnio inexplicável não seria suficiente para sustentar um diagnóstico de feitiçaria. E, se nenhum anunciador estivesse presente, parecia ser impróprio pensar em feitiço.

Com ouvintes interessados, Renée se sentia à vontade para lembrar o caso. Relatava que, ao longo dos anos, os infortúnios se organizaram em série. Morreram primeiramente os porcos e, posteriormente, os bezerros. A série de mortes de animais, uma espécie após a outra, revelava-se como um sinal flagrante de feitiçaria. O fato de o próprio Manceau ficar gravemente doente terminaria por corroborar as suspeitas.

– À *noite* – prosseguiu Renée –, *ele bateu a cabeça no pé da cama e nós o escutamos berrar... Ele ficou tão doente, que só ficava dormindo... Nós chamamos o doutor Cordon, de Mayenne, mas ele não sabia o que dizer. Então, nós chamamos o padre, mas ele também não podia fazer nada.*

Enquanto a nora de Turpin relatava aquele caso, a antropóloga não conseguia compreender. Só alguns meses depois desse dia, Favret-Saada compreenderia que padres, assim como curandeiros e benzedores, poderiam

ser convocados como pequenos desfeitiçadores 'para o bem', para proteger quem estava enfeitiçado, sem precisar atacar o feiticeiro.

– *Então os vizinhos disseram à mulher de Manceau: já que o doutor não vem mais, nós vamos buscar Grippon* – contou Renée à antropóloga e ao sogro.

Só após constatarem a falha do saber positivo em explicar os sintomas, os vizinhos, finalmente, relacionaram a seqüência de infortúnios como uma crise de feitiçaria e providenciaram prontamente um desenfeitiçador.

– "*Grippon* – continuou a nora de Turpin –, *que normalmente atendia apenas à noite, chegou ao meio dia, considerando a urgência do chamado. Após consultar o corvo que trazia sobre os ombros, Grippon pediu à senhora Manceau para ferver um coração de boi e espetar nesse o maior número de alfinetes. Em seguida, ordenou que nós fechássemos todas as saídas e passagens da casa até que o feiticeiro ficasse muito mal em função das picadas de alfinetes. Quando o coração de boi era perfurado por alfinetes, começava, então, uma luta mortal entre desenfeitiçador e feiticeiro, na qual Grippon se lançava 'corpo por corpo' ou não sei se é* 'coração por coração'. *Grippon, já cansado e debilitado pela luta, reconhecia a força de seu adversário sobrenatural e resistia a duras penas até conseguir vencê-lo. Minha família foi para a porta da casa dos Manceau para aguardar a chegada do suspeito. Eis que chegou o vizinho Tripier,*[4] *atormentado pelos alfinetes. Ele berrava, tentava derrubar a porta, suplicava para que alguém a abrisse, mas não se podia falar com ele ou tocá-lo. Bastaria um contato verbal ou material para anular imediatamente o efeito do ritual. No dia seguinte, o feiticeiro foi hospitalizado em Mayenne, onde um cirurgião retirou vinte e cinco centímetros de seu intestino. Quando saiu do hospital, Tripier começou a importunar as autoridades legais, acusando Manceau de tê-lo enfeitiçado. Não suportando as loucuras de Tripier, o prefeito decidiu expulsá-lo do burgo. Tripier conseguiu um pedaço de terra em outro distrito, onde continuou a lançar feitiços, mas*

[4] O nome Tripier (tripas) alude ao episódio da retirada de parte do intestino. Tal como os outros nomes dos personagens das histórias, este também é um nome fictício. A autora criou o nome Tripier que, tal como o nome real do personagem, faz alusão ao mal que lhe acometera: o problema no intestino.

apenas em animais. Grippon tinha arrancado definitivamente seu poder sobre os humanos.

– *Mas por que os vizinhos pensaram em acusar Tripier?* – perguntou Favret-Saada, interrompendo o relato.

– *A acusação havia sido feita antes mesmo da chegada de Grippon. Enquanto Manceau estava doente, Tripier lhe fez uma visita, o que era muito suspeito. Tripier foi ao leito do doente e golpeou insistentemente o pé da cama. Esse contato do feiticeiro com sua vítima poderia ter reforçado a gravidade do feitiço* – explicou Renée com as vagas lembranças que tinha.

– *Mas o que caracterizaria esse ato como um feitiço?* – insistia a antropóloga, na tentativa de obter mais explicações.

Em vez de respondê-la imediatamente, Renée prosseguiu seu relato buscando na memória o máximo de detalhes.

– *Lembro-me de que Tripier estava muito agitado e seu aspecto dava medo, principalmente, quando ele fazia predições desastrosas com relação à doença e dizia: "Ah! Desta vez ele morrerá. Isso não vai passar! Desta vez, Manceau, você não poderá escapar". Naquele momento, o doente estava tão debilitado, que não podia sequer mexer os olhos. Um vizinho que assistia à cena decidiu, então, tomar o lugar do anunciador e mandar buscar Grippon. Se ele não tivesse visto que Manceau corria risco de morrer, jamais teria falado em feitiço.*

Favret-Saada percebeu que o diagnóstico de feitiçaria era feito sempre por um anunciador, alguém que conduzia e organizava narrativamente os eventos funestos.

Grippon surgia na história de Renée como um justiceiro[5] que se arriscava em um combate incerto e perigoso para salvar a vítima. E, por isso, até mesmo o incrédulo Turpin manifestava um profundo respeito por ele.

Ao contrário de todas as outras histórias que Favret-Saada havia escutado, aquela narrada por Renée Turpin lhe reapresentava a feitiçaria como um confronto de extrema violência: no primeiro plano, entre o feiticeiro e sua vítima, e no segundo entre o desenfeitiçador e o feiticeiro. Nesse

[5] A reputação de justiceiro também remete à operação de desenfeitiçamento que restitui à vítima sua força vital roubada pelo feiticeiro.

violento embate, a derrota redundaria em uma afetação corporal grave ou mesmo na morte. Feiticeiros ou desenfeitiçadores de "sangue forte" derrotados em duelo perderiam seus poderes. O que estava em questão nesse jogo perigoso eram a vida, a morte e a força. Tudo isso era absolutamente novo para aquela antropóloga, que chegara recentemente à região.

A noção de força ocupava um lugar central naquela história. E as posições eram definidas em relação a ela. Havia aquele que a tinha e aquele que não a tinha. O desenfeitiçador tinha muita força, o feiticeiro não a tinha em grande medida. O enfeitiçado perdera sua força, mas poderia recuperá-la após o confronto. Com isso, Favret-Saada conseguia distinguir duas categorias de força que eram acionadas em todos os casos de feitiçaria:[6] força vital e força mágica.

A força mágica produzia seus efeitos por meios incomuns. O feiticeiro possuiria certa quantidade dessa força e utilizaria meios mágicos a fim de tomar para si a força ou energia vital de alguém que seria totalmente desprovido de meios mágicos para se defender. O enfeitiçado, por sua vez, tentaria evitar a morte ou a perda total de sua força clamando pela interferência de alguém dotado de força mágica. O desenfeitiçador seria capaz de mobilizar uma força mágica muito maior do que a do feiticeiro e que o obrigaria a devolver a força que ele havia roubado[7] do enfeitiçado. A força que circulava em uma crise de feitiçaria era a força vital, todavia era a força mágica que a fazia circular.

Esse relato do episódio de desenfeitiçamento de Manceau permitiu à Favret-Saada identificar três momentos típicos de uma crise de feitiçaria. Essas classificações e esses esquemas eram sempre elaborados a partir do ponto de vista do enfeitiçado[8], pois o ponto de vista do feiticeiro não é um

---

[6] A autora cria duas categorias de força para elucidar sua dinâmica de circulações e afetação, embora reconheça que em Bocage esses dois tipos de força sejam referidos pelo único termo "*force*".

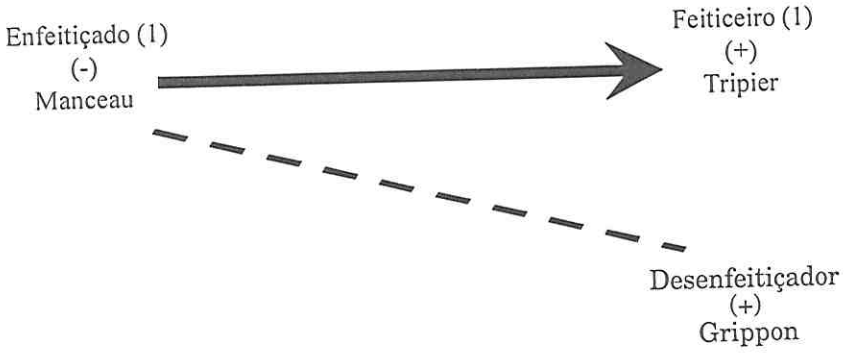
[7] O termo utilizado na versão francesa é "*ravir*" que denota arrebatar, encantar e não apenas roubar.

[8] O ponto de vista do feiticeiro não é alcançável ou possível. Ninguém se dispõe a ocupar o lugar de feiticeiro. É um lugar ou posição sempre atribuída por outrem.

lugar de anunciação válido. A antropóloga notara que nunca poderia encontrar o ponto de vista do feiticeiro porque ele é sempre aquele que é acusado.

Favret-Saada relacionou o primeiro momento ao momento da perda de força[9]. Alguém desprovido de força mágica e classificado como fraco (-), sob esse ponto de vista, era pego por alguém forte (+). No caso de Manceau, ele sofrera uma perda contínua de força vital. Intrigada com a dinâmica das forças, Favret-Saada sentiu-se compelida a esboçar um esquema no caderno que trazia à tiracolo para anotar as histórias narradas.

Com relação ao segundo, o momento do recurso, a antropóloga percebia que para evitar a morte ou a perda total de sua força vital, o fraco (-) apelava a um justiceiro mágico (+). Na história que Favret-Saada ouviu, Grippon fora o justiceiro que substituiu Manceau na luta desigual para tentar interromper aquela "hemorragia de força".



Nota-se que, do ponto de vista de Tripier, o feiticeiro seria Manceau. E a história poderia ser contada de modo inverso.

[9] Reproduzo integralmente os esquemas esboçados por Jeanne Favret-Saada.

O momento da reviravolta (reconversão radical) seria o terceiro e último momento nos esquemas de Favret-Saada. Ela tinha observado que o combate se travava entre os dois poderosos. E o desenfeitiçador conseguia finalmente "pegar" o feiticeiro. Depois disso, ele passava a ocupar a posição de vantagem (+, feiticeiro), ao passo que seu adversário era deslocado para o lado dos fracos (–, enfeitiçado). Foi nessa reconversão radical que Manceau recuperou sua força.

A lógica da crise seria, portanto, orientada por dois princípios. Primeiro, quando um fraco e um forte entram em contato mágico, a morte do fraco está em jogo. O segundo relaciona-se à posição de força, a qual não pode ser ocupada por duas pessoas ao mesmo tempo e, por isso, elas se enfrentam em um duelo mortal.

Longe de ser uma questão de credulidade ou ignorância – percebeu a pesquisadora –, a feitiçaria aparecia como uma disputa mortal para conquistar uma posição única. O relato colocava em cena o jogo por essa posição, no qual estariam em operação a força objetiva do feiticeiro e a força do desenfeitiçador.

Esses esquemas buscavam representar a lógica da crise e as implicações da noção de "força". Sob a perspectiva do enfeitiçado, a história de Renée dissertava sobre um agressor mágico que foi punido por um justiceiro mágico. A atuação do justiceiro consistiria em uma ação sobre um objeto, qual seja, o coração de boi, que estabeleceria uma conexão metafórica com o ser que ele representava. Os narradores das histórias não se davam conta, como fez Favret-Saada, de que os métodos usados pelo justiceiro eram os mesmos do agressor e do fato de o derrotado comportar-se exatamente como um enfeitiçado.

A ignorância da dupla conversão – do feiticeiro em enfeitiçado e do desenfeitiçador em feiticeiro — era constitutiva dos discursos de feitiçaria. O narrador da história garantia que, independentemente do que Tripier

fizesse, ele sempre seria posicionado do lado do mal e do abuso porque se lhe atribuía a iniciativa da agressão mágica.

Nessa parte da história, uma dúvida surge à Favret-Saada. Se Tripier tivesse a oportunidade de ter um anunciador que contasse a história do seu ponto de vista, a história começaria a partir do ponto de reconversão, a crise intestinal. Para ela, seria absolutamente plausível que Tripier também pudesse ter se sentido enfeitiçado por Manceau. E como não tinha um anunciador e um desenfeitiçador como recurso, ele poderia ter recorrido às autoridades locais e tentado atacar Manceau diretamente, logo que saiu do hospital. O feiticeiro que se tornou enfeitiçado, ao fim do ritual, não teria outra saída a não ser recorrer ao médico para que ele retirasse grande parte de seu intestino.

Havia muitos detalhes sobre as operações de enfeitiçamento que não eram mencionados em uma história de feitiçaria. Permaneciam sempre supostos nas entrelinhas. Na cena em que Tripier golpeou o pé da cama de Manceau, para Favret-Saada parecia não existir distância entre o feiticeiro e sua magia em função justamente da supressão de detalhes sobre os procedimentos ou instrumentos do feitiço. A pessoa do feiticeiro personificava a violência mágica de modo que não se podia dizer quem (o feiticeiro ou sua magia) é possuído por quem[10]. Para aniquilar seu inimigo, o feiticeiro mobilizava, então, sua pessoa inteira. Foi a partir desse ponto que o anunciador decidiu intervir para tentar aplacar o horror dessa confrontação com a potência-total. Por trás da aparência de Tripier, o anunciador percebera que uma força descomunal, estranha e anônima o possuía.

A nomeação do feiticeiro seria, portanto, uma tentativa de conter, em uma figura, aquilo que escapa à figuração. Enquanto permanecera inominável, no momento da perda do poder (momento 1), essa força que afligia Manceau seria absoluta. Somente depois da nomeação, a manipulação simbólica da situação pôde operar. A partir dali, ao nome do feiticeiro pôde-se opor o nome do desenfeitiçador para saber se a força do primeiro era comensurável com a do segundo.

---

[10] Conforme comenta a autora, é comum os desenfeitiçadores e os curandeiros se dizerem possuídos por sua força.

No momento do recurso (momento 2), Favret-Saada observava que ali o desenfeitiçador rebatia o *suposto* ritual do feiticeiro (que consistia em um contato *material* com a vítima) com um ritual *efetivamente praticado*. Percebera, pois, que esse último ritual só poderia consistir em estabelecer com o feiticeiro um contato metafórico, um contato *não material* ou à distância. Contato que se efetuava por meio de um jogo de equivalências simbólicas. Isso garantiria que a morte ou uma afetação corporal grave pudesse ser provocada por um contato metafórico.

Ao gesto inicial do feiticeiro (contato direto com o enfeitiçado), o desenfeitiçador teria respondido com outro gesto (metafórico, ao perfurar o coração de boi). Favret-Saada havia percebido certa hesitação de Renée Turpin a narrar aquela história de feitiçaria quando não sabia dizer, precisamente, se Grippon dissera "coração por coração" ou "corpo por corpo". Essa confusão de termos seria reveladora da impregnação metafórica.

Favret-Saada repassava mentalmente o relato de Renée tentando interpretá-lo. Lembrava-se de que quando o feiticeiro chegou à casa de Manceau atormentado pelos alfinetes, qualquer contato material com o feiticeiro era expressamente proibido. Não se podia tocá-lo, deixá-lo entrar na casa nem ao menos falar com ele, a fim de assegurar os efeitos do contato metafórico alinhavado pelo ritual de desenfeitiçamento. Na interpretação de Favret-Saada, o contato material equivaleria a uma comunicação, uma abertura daquilo que o contato metafórico amarrou cuidadosamente. A remoção de um feitiço consistiria em uma resposta à suposta agressão material através de uma agressão metafórica efetiva que pretenderia atingir o corpo da vítima sem o tocar diretamente. Era nesse sentido que o feiticeiro e o desenfeitiçador poderiam se confundir.

Fascinada pelo relato de Renée Turpin, a antropóloga sentiu-se encorajada e resolveu procurar Manceau. Queria ouvir dele sua versão sobre os fatos e esclarecer certos pontos. Ela buscava entender por que surgira a inimizade que oporia Tripier a Manceau. Não sabia quais eram as razões que teria Tripier para enfeitiçá-lo. Favret-Saada chegou à casa de Manceau cheia de fortes expectativas. Todavia logo de imediato ele se mostrou muito esquivo e lacônico.

A conversa não se alongou muito. Mas o suficiente para Favret-Saada conseguir esclarecer que os signos, palavras ou gestos teriam circulado entre o enfeitiçado e o feiticeiro. Manceau lhe confirmou que houve uma circulação entre as duas partes e que essa circulação de palavras e gestos teria produzido seus efeitos a ponto de debilitar seu corpo. Essa circulação esteve nas entrelinhas do relato de Renée, mas não se revelava completamente.

Quando foi à casa dos Manceau, Favret-Saada estava acompanhada por Renée Turpin. Acreditava que, desse modo, teria acesso para conversar com aquela família. Mas os Manceau não quiseram falar diretamente com ela. Preferiram recontar a história apenas à Renée Turpin que, depois, esforçou-se para repetir detalhadamente a conversa que tivera com a família. A versão da família sobre o caso confirmava a versão relatada anteriormente por Renée e acrescentava novos aspectos à história.

Esse episódio conduziu Favret-Saada a esboçar algumas conclusões sobre as circunstâncias dos relatos sobre feitiçaria:

1. Os Manceau podiam contar a história à Renée porque ela já havi. sido "pega" tanto pelos acontecimentos quanto pelo relato. A conversa era vedada à Favret-Saada, porque ela não tinha sido "pega" pelo relato da mesma maneira como seus autores. Eles haviam passado por uma crise mortal e haviam conseguido sobreviver.

2. Ao escutar com atenção e seriedade o relato, Favret-Saada teria inspirado confiança em Renée. Mostrava-se inteiramente fascinada pela violência dessa luta mortal e pela precisão do enlace metafórico dos corpos. Talvez Renée tivesse pensado que Favret-Saada teria sido "pega" pela história[11] do mesmo modo que ela. No entanto, os Manceau interpretavam a fascinação de Favret-Saada como um risco para eles. Ela poderia ser uma iniciante em práticas de feitiçaria ou uma enfeitiçada tentando elucidar sozinha a crise ou, ainda, uma desenfeitiçadora que surgia em um momento inoportuno.

---

[11] "Ser pega pela história" se refere à expressão em francês "être pris dans le récit". Interessante notar o paralelismo flagrante no capítulo entre ser pego por feitiços e ser pego pela história. Estar preso à história pelo fascínio da intriga e pelas habilidades retóricas do narrador.

Naquele momento, Favret-Saada, lançada em um jogo paradoxal, compreendeu que uma etnografia sobre feitiços não poderia ser efetivada apenas por meio da linguagem que, para além de um mero veículo de informação, seria justamente um suporte essencial do liame metafórico instituído pelo desenfeitiçador. Ela notara que apenas obtinha informações satisfatórias sobre os feitiços quando seus "informantes" a confundiam com uma desenfeitiçadora na esperança de que ela estabelecesse o liame metafórico por eles. Pareceu à Favret-Saada que uma etnografia sobre feitiços seria possível a partir do registro das lições desses enganos e mal-entendidos.

Episódio 2

Em alguns momentos de sua pesquisa de campo, Favret-Saada viu-se confundida com uma desenfeitiçadora.

Certo dia, um narrador de uma crise de feitiçaria, Louis Babin, observara que Favret-Saada manifestava interesse especial por assuntos de feitiçaria. Ela parecia ser, para Babin, uma desenfeitiçadora de grande potencial.

Na expectativa de que ela fosse uma desenfeitiçadora, Babin imaginava que aquela mulher poderia ajudar a desenfeitiçar seu irmão mais novo (Ver capítulo 7). Madame Marie, a desenfeitiçadora mais poderosa da cidade, havia falecido já fazia algum tempo, todavia Babin precisava de alguém com força comparável que fosse capaz de desenfeitiçar seu irmão.

Enredada pelo absorvente relato daquele homem, a antropóloga não fazia ideia de que ele estava, na verdade, certificando-se de que ela era uma desenfeitiçadora poderosa.

Durante a conversa com Favret-Saada, Babin contou-lhe o caso da família Régnier, do qual ele havia sido o anunciador:

– *De feitiços não se fala* – disse Babin introduzindo sua história de modo a aumentar a ansiedade de Favret-Saada.

– *Há mais de cinco anos* – prosseguiu Babin – os Régnier *vieram do norte do departamento e se instalaram na fazenda de La Roche, vizinha à minha. Eram vizinhos bons, honestos e freqüentadores assíduos da igreja.*

Mas logo percebi que eles estavam sendo acometidos por uma série de infortúnios. Seus animais começaram a morrer sem explicação e a senhora Régnier estava cada vez mais doente. Preocupado com aquela situação, um dia perguntei a eles se não tinham algum inimigo, alguém que lhes quisesse mal. Eles ficaram muito assustados com minha pergunta, porque eles nunca haviam sido atacados. As pessoas de La Roche eram muito desentendidas em assuntos de feitiçaria e eu tive de explicar que eles estavam sendo vítimas de feitiçaria. Primeiro, chamamos a Mãezinha de Torcé, uma velha conhecida no burgo deles por fazer curas com as mãos. Ela benzeu os animais, as pessoas, e pronunciou preces rituais. Mas ela só fazia o bem e o feitiço era muito mais forte do que ela.

Enquanto ouvia aquela história, Favret-Saada compreendia que aquela mulher, situada na categoria dos curandeiros, protegia as vítimas, mas não era capaz de atacar o feiticeiro e rebater-lhe o feitiço como fazia um desenfeitiçador. Era preciso fazer com que o feitiço voltasse àquele que o havia lançado.

– *Mas nem assim o senhor Régnier se convenceu a procurar um desenfeitiçador mais forte* – continuou Babin – *até o agravamento do estado de saúde de sua esposa. Outra desenfeitiçadora foi a La Roche, identificou os feitiços na casa, mas seus métodos eram insuficientes para deter o feiticeiro.*

– *Por quê?* – perguntou Favret-Saada.

– *Era necessária uma desenfeitiçadora "para o mal", capaz de retribuir "o mal com o mal". Então, levei para La Roche Madame Marie, uma mulher franzina, mas que tinha uma força inacreditável e sabia se defender e atacar. Em seu ritual mágico, ela fazia saltar sal grosso sobre a chapa quente do fogão e dizia que, do mesmo modo, o feiticeiro sofreria e saltaria agonizante.*

Um dia, Madame Marie voltou a La Roche e anunciou que aquele feiticeiro com o qual havia travado um combate mágico tinha morrido no hospital. A feiticeira era a Mãe Chicot, uma vizinha dos Régnier que, depois da visita de Madame Marie, foi tomada por uma crise de ansiedade tão violenta que os médicos tiveram de interná-la em um hospital psiquiátrico. Alguns meses depois, ela morreu de um mal misterioso.

A partir dessa história relatada por Babin, Favret-Saada percebeu que a desenfeitiçadora não interpretava os efeitos de seu ritual e também

não nomeava a feiticeira, deixando isso a cargo da vítima. Enquanto anunciador da crise, Babin tinha uma atuação fundamental ao assumir a responsabilidade da acusação no lugar dos enfeitiçados e se encarregar de interpretar os efeitos do ritual mágico.

– *Então, como vocês descobriram que a feiticeira era Chicot?* – questionava Favret-Saada tentando reconduzir o relato.

Babin, que estava acompanhado de sua esposa, se surpreendeu com a pergunta de Favret-Saada. Aquela era uma pergunta de iniciante feita por quem ele acreditava ser capaz de desenfeitiçar seu irmão mais novo! Apesar da surpresa, Babin continuou, pois pensava que aquele desentendimento de Favret-Saada podia ser uma astúcia de desenfeitiçadores.

– *É evidente* – redarguiu Babin. – *São sempre as pessoas mais próximas* – completou.

Favret-Saada finalmente percebia que a proximidade era fundamental, pois não se poderia enfeitiçar alguém sem tocar no corpo da vítima.

Favret-Saada ouvira as histórias dos enfeitiçadores relatadas por seus anunciadores, mas era obstinada em conversar com um dos personagens para saber sempre mais. E só encontrava silêncio, reticências, negativas e algumas reações de raiva. Só depois de algum tempo ela compreenderia que, para o caso das histórias de feitiçaria, não existia uma posição de enunciação que se pudesse ocupar impunemente. Nenhum enfeitiçado estava em uma posição confortável para ficar contando histórias para uma pesquisadora curiosa. Aquilo era assunto sério e falar demais poderia fazer com que o enfeitiçado, recentemente curado, fosse pego novamente. Isso Favret-Saada tinha aprendido a duras penas depois de um encontro com Louise Régnier.

Quando Favret-Saada inquiria sobre detalhes do ritual e das recomendações de Madame Marie, Louise Régnier tentava, de todas as maneiras, desviar o foco da conversa:

– *Mas nós não fizemos tudo que Madame Marie disse para fazermos* – disse Louise Régnier durante um encontro com Favret-Saada. Essa era uma maneira de evitar participar de um relato.

– *Você quer dizer então que não está usando o saquinho de ervas?* – insistiu Favret-Saada a Louise Régnier.

– *Só alguém muito atrasado faria isso e seria forçado a se defender desse modo. Isso seria humilhante* – respondeu Louise Régnier em uma explosão de raiva – *Em Carelles, um burgo mais evoluído, nós não acreditamos nisso. De onde viemos, as pessoas são mais civilizadas e não acreditam em feitiços. É por isso que não precisamos desses ridículos pacotes de ervas para nos proteger.*

Louise Régnier contrastava La Röe e Carelles, como a selvageria e a civilização. Viver em Carelles dispensava essas recomendações e práticas relacionadas à feitiçaria. Mas, para viver em La Röe, segundo ela acreditava, era preciso tornar-se novamente selvagem, porque os métodos cristãos seriam insuficientes para combater o mal sobrenatural.

Mas alguns instantes depois Louise recuperou a calma e reconheceu que havia sido vítima de um mal do qual não haveria nenhuma explicação que não fosse o "feitiço". Conforme relatou, tudo começara quando ela e o marido sofreram um acidente de carro. Ela tivera traumatismo craniano e quebrara duas costelas. Os tratamentos recomendados pelos médicos das cidades da região não aliviavam suas dores e após três meses de sofrimento, Louise procurou um benzedor. Esse tratamento se mostrou igualmente ineficaz. Então, desencadeou-se uma série de infortúnios com os animais de sua fazenda.

Durante seu relato atribulado, Louise evitava identificar e nomear o feiticeiro. Claramente a incomodava admitir que a feiticeira era Mãe Chicot e, sobretudo, reconhecer que ela poderia ter morrido em decorrência do ritual de desenfeitiçamento. Por isso, Louise dizia ainda sofrer com sintomas residuais. Para ela, a persistência dos sintomas seria um sinal de que a feiticeira não poderia ser Mãe Chicot, já que os efeitos do enfeitiçamento não tinham sido sanados. Desse modo, os Régnier não poderiam ser responsabilizados por sua morte. Esses sintomas eram tratados com Madame Auguste, a qual ela considerava menos selvagem do que a falecida Madame Marie. Os Régnier também se afastaram do vizinho Babin, que insistia em dizer que a feiticeira era definitivamente Mãe Chicot.

Embora achasse estranho que Favret-Saada estivesse escrevendo um livro sobre feitiços, lembrando-se de que os feiticeiros também portavam livros, Louise não suspeitava que Favret-Saada pudesse ser uma

desenfeitiçadora, ao contrário do que pensou Babin. Apenas Babin permaneceu convencido de estar diante de uma desenfeitiçadora poderosa. Talvez mais forte do que Madame Marie.

Ao refletir sobre aquela conversa, Favret-Saada percebeu que falar sobre o caso de feitiçaria deixava Louise muito inquieta e desconfortável. Ela hesitava muito em falar sobre feitiços e parecia estar encurralada em uma contradição incômoda. Prosseguir com aquela conversa seria insistir para que Louise admitisse alguma relação com o "assassinato" de Mãe Chicot.

A etnógrafa se convenceu de que entrevistas com os enfeitiçados poderiam ser desastrosas e resolveu obter mais informações sobre o caso da morte de Mãe Chicot por meio de consultas aos arquivos do hospital psiquiátrico onde estivera internada antes de morrer.

E foi exatamente isso que Favret-Saada fez. Já no hospital ela ficou muito impressionada com os relatórios psiquiátricos sobre o estado de saúde de Mãe Chicot. A ansiedade e o mutismo pareciam confirmar que Mãe Chicot estivera "presa" em um estado misterioso ao qual Favret-Saada dá o nome de "reduto do indizível".

A leitura daqueles relatórios revelou a Favret-Saada como poderiam ser violentos e catastróficos os efeitos dos rituais de desenfeitiçamento que teriam lançado Mãe Chicot em um estado de afasia impenetrável ao discurso da feitiçaria, "o reduto do indizível". Uma das características de seu estado de ansiedade que intrigavam os psiquiatras era justamente a incapacidade de Mãe Chicot se comunicar. Favret-Saada foi surpreendida ao ver que o tom de mistério do caso se estendera ao registro psicanalítico como na carta de um psiquiatra que tentou explicar o estado da paciente ao médico encarregado de seu tratamento:

20 de fevereiro de 1968

Caro colega,

Um telefonema de origem desconhecida me pediu com urgência que eu lhe passasse novas informações sobre o estado da senhora Chicot.

Afirmo que eu nunca tinha recebido qualquer informação sobre essa paciente. Tive muito trabalho nesse caso particular, porque eu estava diante de uma paciente muda, ansiosa e com pantofobia. Ao examiná-la, notei uma leve deficiência motora hemiplégica esquerda a partir do reflexo de Babinski.

O estado puramente neurológico tem melhorado com uma recuperação motora notável, mas não completa. O estado psíquico, no entanto, está praticamente o mesmo. A paciente só fala uma frase, "tenho medo", repetida o dia inteiro. Interrogá-la não rende nenhum avanço e não faz mais do que aumentar sua ansiedade. Parece ser um estado provável de arteriopatia, talvez decorrente de uma debilidade intelectual.

Médico de Mãe Chicot

Jeanne Favret-Saada, ao terminar a leitura dessa carta, sentiu-se convencida de que a prática e o discurso psiquiátricos não conseguiam oferecer respostas e explicações satisfatórias para o caso, e eram reticentes com relação à origem daquele estado de ansiedade, ao tentar reduzi-lo a um problema somático.

TERCEIRA PARTE
Contando Tudo

Aline Smaniotto

Você deve dizer (ao desenfeitiçador) tudo o que é anormal, você não deve esconder nada, caso contrário ele dirá que não é capaz.[1]

Louis Babin

Ao contar uma história, corremos o risco de contar um pouco de nós mesmos. Talvez esta seja uma das grandes discussões da antropologia: onde estão os limites das vozes que ocupam um texto – se é que é possível distingui-las? Este foi um dos desafios de contar esta etnografia, o de não trair a própria autora. A proposta de Favret-Saada de se deixar afetar pelo campo nos atinge durante a leitura, o leitor é envolvido pela bruxaria de forma que sente os acontecimentos de perto e de longe. Um movimento que talvez se tenha perdido no momento em que colocamos mais um contador nesta história – ou não: é apenas mais uma aproximação e um distanciamento.

---

[1] "You must tell (the unwitcher) everything that´s abnormal, you mustn´t hide anything, otherwise he says not capable" (Tradução livre da edição em inglês do livro: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 94).

Os primeiros capítulos contados narraram crises de bruxaria vividas por diversos protagonistas e nos dão uma primeira impressão da violência que está prestes a emergir, de uma luta até a morte. Isso vai se tornar mais intenso nesses capítulos porque, até aqui, escutamos casos onde Favret-Saada não ocupou um lugar dentro dos conflitos, apenas ouviu outras pessoas lhe contarem os fatos ocorridos.

A terceira parte do livro apresenta um contraste, marca uma mudança na forma como Favret-Saada pode pensar a bruxaria. A partir desse momento, ela é inserida como parte do conflito. Querendo ou não, os Babin passam a interpretar seu olhar, suas palavras e seu comportamento, que lhes fornecia vestígios de que ela já fora pega por um feitiço e, por isso, talvez ela fosse uma desembruxadora que lhes pudesse ajudar. Sendo assim, passam a lhe contar tudo, passa a ter sentido falar com ela sobre o assunto no momento em que ela foi inserida por eles.

Quando Favret-Saada se dá conta, ela já está fazendo parte do sistema da bruxaria, eles já a estão interpretando. Mesmo que, muitas vezes, ela entenda seu papel como fútil e estúpido, por não conseguir entender onde se colocar. É justamente sobre isto que o livro trata, dessa distância quase intrínseca ao trabalho do antropólogo, que muitas vezes lhe escapa. Perceber que havia sido pega por um feitiço e aceitar esse lugar era correr um risco, era aproximar-se demais, quase se confundir com 'eles'. Um medo de se deixar levar até onde eles queriam, e não até onde sua satisfação como etnógrafa a levava. Qual é o momento de perceber o que é suficiente para entender? O que é satisfatório a uma pesquisa pode ser dado no observado? Será que mesmo que um etnógrafo permaneça muito tempo ou permanentemente no campo ele alcançará o que busca?

Para Favret-Saada, este é o seu trabalho, um misto de fascinação e medo (e ela não faz ideia do quê), mas a escrita lhe pareceu um caminho e um recurso para que ela pudesse começar a compreender algo de toda a experiência que envolveu seu trabalho no Bocage.

CAPÍTULO 7

Se você puder fazer alguma coisa

Aline Smaniotto

Nesse capítulo, Favret-Saada privilegia a descrição dos acontecimentos que desembocaram em sua inserção no sistema da bruxaria do Bocage. Ela nos conta em detalhes como seu comportamento passou a ser interpretado, o que ao mesmo tempo lhe permitiu um acesso maior para conhecer a bruxaria (ou, ao menos, uma de suas faces). E lhe permitiu fazer a si mesma questões relativas ao seu lugar como etnógrafa. Movimento que se intensificava com a proximidade de uma crise de bruxaria e o desenvolvimento decorrido desta.

Quando Favreet-Saada chega ao Bocage, ela vai buscar informações sobre a bruxaria nos lugares e com as pessoas que lhe pareciam mais prováveis, a partir das informações que obtivera durante suas pesquisas. Ela procurou entrevistar sacerdotes exorcistas das dioceses da região. O problema é que os sacerdotes de Bocage não eram como os de Paris. Para eles, os feitiços dos quais os camponeses diziam sofrer eram distintos dos casos de possessão demoníaca.

Para esses sacerdotes, os casos de bruxaria no Bocage não eram casos para serem tratados pela religião, mas para serem encaminhados como doenças. Eles entendiam que o demônio era por demais astuto para se interessar por pobres camponeses e que, mesmo que o fizesse, não agiria de forma tão clara. Afirmavam, portanto, que ele não possuiria os camponeses, o que os levava a crer que todos os relatos só podem ser insanidade dos últimos. Uma doença mental seria normal, já que são muito pobres, não comem bem e dormem mal por causa da fome: uma teoria de que a insanidade decorreria de uma insuficiência e da irregularidade da vida daquelas pessoas.

As pessoas que apresentavam os sintomas estavam sendo encaminhadas ao psiquiatra do hospital local, já que o padre exorcista que atendia em uma diocese vizinha havia morrido. É para lá que Favret-Saada

se encaminha em busca de informações. No hospital, ela é muito bem recebida e os médicos mostram-se inteiramente disponíveis em lhe oferecer os dados e arquivos médicos dos pacientes que foram internados com essa indicação.

Mas faltava ainda chegar ao lugar (talvez) mais complexo que o etnógrafo enfrenta e ao qual os médicos não poderiam oferecer acesso a Favret-Saada: as palavras dos pacientes. O psiquiatra dizia que ele mesmo não conseguia lhes tirar muitas palavras sobre as crises de bruxaria, a não ser algumas poucas coisas confusas. Para ele, os pacientes não falavam e por isso somatizavam os sintomas, mesmo porque os considerava incapazes de simbolizar para lhe contar algo. Na verdade, os médicos consideravam apenas os sinais clínicos dos pacientes e já os liberavam, na tentativa de evitar situações de transferência. Sem que eles percebessem, o tratamento que ofereciam aos pacientes era um dos fatores que lhes garantia apenas o silêncio.

Algum tempo antes, Favret-Saada encontrara uma tese de uma estudante de medicina em um hospital em Alençon na qual a bruxaria era entendida como um fenômeno que estaria rapidamente desaparecendo; seria um vestígio ridículo de casos que foram amplamente divulgados pela imprensa, como o da Blonde Lady e o do Mago de Aron.[2] Essa visão tinha reforçado o olhar desses médicos, que afirmavam que não mais ouviam "ninguém" falar em bruxaria e que as pessoas deveriam ser loucas para acreditar nela.

No momento em que Favret-Saada questiona os médicos sobre o porquê então de estar escrito na ficha dos pacientes que estes sofriam "alucinações de bruxaria", eles respondem que apenas anotam o que o paciente diz, fariam o mesmo se eles dissessem que ouvem vozes do planeta Marte. Já outro médico, mesmo depois de ouvir Favret-Saada lhes explicar longamente sobre a diferença entre "crença" e "alucinação", afirma que ambas são a mesma coisa, dizendo que quando uma pessoa atribuía o que lhe acontecera à bruxaria ela só podia ter alguma doença mental, pois não haveria qualquer outra pessoa, com sanidade, que pudesse fazer uma afirmação dessas.

---

[2] Estes dois casos foram tratados no capítulo quatro.

No hospital trabalhava também o jovem Dr. Davoine. Este reservava algumas horas, quando possível, para conversar com cada um desses pacientes. Ele mostra ter uma opinião um pouco menos dogmática sobre a natureza das "alucinações" de bruxaria e permite que Favret-Saada compare os dados clínicos com os dados que recolheu etnograficamente. Esse foi o início de seu acesso à bruxaria.

Para que as enfermeiras a ajudassem, ela realizou encontros no hospital nos quais expôs seus objetivos de pesquisa. Esse projeto durou apenas algum tempo, mas o suficiente para a equipe começar a perceber a bruxaria como um sistema simbólico dotado de uma racionalidade própria. E, de repente, todos são surpreendidos por um grande aumento na quantidade de pacientes que deram entrada no hospital como casos de bruxaria. O que não significa que os casos não ocorriam anteriormente, mas sim que a equipe do hospital estava "surda" para reconhecer feitiços nas poucas palavras confusas dos pacientes. Por exemplo, quando eles diziam *quem fez isso*[3] estavam se referindo àquele que lhes lançara um feitiço ou se diziam *o que alguém tinha que fazer*[4] estavam aludindo a um desembruxamento. Era preciso estar disposto a ouvir essas palavras confusas para perceber que elas se referiam a uma mesma experiência. E, ao mesmo tempo, perceber que não deveriam ser reduzidas a um vestígio de uma mentalidade primitiva ou de insanidade.

I. Um enfeitiçado no hospital

A pequena colaboração do Dr. Davoine marca um ponto de mudança fundamental na forma como a pesquisa estava se desenvolvendo. É nesse momento que Favret-Saada encontra seu primeiro enfeitiçado que lhe contará sua própria história. Jean Babin raramente falava sobre o feitiço que o havia acometido, quem fazia isso eram sua mulher (Josephine Babin) e seu irmão mais velho (Louis Babin), o que fica claro ao analisar seu registro

---

[3] "The one who did it" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 98).
[4] "What he had to do" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 98).

de entrada no hospital como um caso de alcoolismo. Louis Babin era quem sempre estava disposto a responder as questões médicas e até as pessoais. Favret-Saada apenas conheceu Jean Babin quando de sua partida do hospital, uma vez que enquanto ele estava internado ela estava em outro lugar, pesquisando o culto aos santos.

É por meio dos documentos recolhidos no hospital que Favret-Saada consegue perceber e delinear o caso de Jean Babin. Por isso, ela apresenta ao leitor, em detalhe, os documentos do hospital, já que por eles é que se pode perceber os elementos básicos do drama e um relato preciso sobre a bruxaria. Em meio a essas informações é que Favret-Saada conhece os Babin e aqui se inicia uma nova forma de poder olhar a bruxaria, que vai permitir uma compreensão e uma aproximação de suas configurações e entrelaçamentos. O arquivo do hospital analisado está dividido em cinco partes.

A primeira parte aborda os dados pessoais de Jean Babin, acrescentando que foi admitido voluntariamente. O médico contou depois à Favret-Saada que, na verdade, ele teve que escolher entre o tratamento de alcoolismo e arcar com um processo legal por causa de uma briga em um café.

A segunda parte aborda informações dadas pela mulher e pelo irmão de Jean Babin à equipe de enfermagem. Contam que fazia dez anos que ele estava doente (desde 1959) – e esta data será essencial para entender o problema mais tarde. Apresentam as características de Jean como irritado, guloso, violento e dizem que já tinha falado em se suicidar. Depressivo, ele tem muitos pesadelos, chora facilmente e é eufórico. Para Josephine e Louis, as causas dos sintomas de Jean estão relacionadas com sua infelicidade, suas bebedeiras e seu enfeitiçamento. Alguns antecedentes familiares também são apontados, como alguns primos internados em clínicas psiquiátricas e a mãe depressiva. Contam ainda que ele tem problema nos rins e que acredita que foi enfeitiçado por um primo que queria que ele estivesse doente e tem poder de agir sobre ele. Outra informação apontada é a de que Jean não tem relações sexuais com sua esposa desde o casamento.

Josephine e Louis afirmam que o padre da paróquia é testemunha de algumas coisas que lhe aconteceram, como um tipo de fungo, em formato

de queijo, que cresceu no pasto de sua fazenda logo após uma visita do bruxo responsável pelo feitiço a sua casa. A mulher e o irmão de Jean também acreditavam que o fato de ele ter perdido o gado nos últimos seis meses só podia ser devido aos feitiços. Eles afirmam que quem tem poder de fazer feitiços é quem lê livros ruins. Sua mulher conta ainda que coloca sal nos bolsos de Jean quando 'o primo' vai à sua casa, para quebrar seu poder.

Depois de ouvir Josephine e Louis Babin, as enfermeiras acham que Jean está sob influência do irmão e da mulher, já que são eles que parecem impor a ele os sintomas que possui. Para Favret-Saada, fica a dúvida: será que alguém perguntou sobre essas coisas a Jean?

Na terceira parte estão as observações quinzenais do quadro geral de Jean, escrito pelas enfermeiras. Josephine sempre falava às enfermeiras sobre a impotência do marido e sobre o acidente que a causara. Elas observam que a família de Babin se impressionava facilmente com bruxaria. (Quem seria o bruxo: o primo, o vizinho, ambos? – escreve Favret-Saada em uma nota). Para os Babin, é como se o bruxo estivesse agindo sobre Jean, afinal somente isso explicaria a sua impotência sexual e a perda de gado em sua fazenda. Jean chegou muito deprimido ao hospital e pensando em se estrangular. Ele relutava em falar do porquê de estar sendo tratado e de seus problemas sexuais. Segundo ele, estava ali para tratar dos nervos. Ele afirmava ainda não acreditar muito em feitiços, e que a causa do aborto das vacas seria não haver nenhum membro de sua família com poder. Favret-Saada percebe que havia uma nota na margem da página, indicando que um teste para presença de *Brucella,* uma bactéria que poderia causar os abortos, havia sido feito no gado da fazenda dos Babin e que o resultado tinha sido negativo. Jean continua afirmando o problema de nervos e não reconhece o problema com a bebida. Depois de quinze dias, as enfermeiras anotam que ele reconheceu seu problema com bebida, a fim de tentar tratar os nervos, e que seus problemas sexuais e de sono se deveriam a preocupações com o trabalho. No mais, as enfermeiras escrevem indicações de que ele era um bom paciente.

Na quarta parte, estão as notas do Dr. Davoine: Jean diz que foi enfeitiçado há seis anos (em 1964) – o que coincide com a data do aborto das vacas –, e não há dez anos como dissera sua mulher (1959). Ele diz que sua

mulher acredita mais no sal que põe no bolso dele do que nele próprio; Josephine acreditaria pelos dois. O médico percebe que Jean está sempre apoiado por trás da crença de sua mulher – as afirmações dele são sempre feitas a partir da crença dela. Josephine diz ao Dr. Davoine que Jean apresenta um comportamento psicótico, mas ele escreve que não acredita nisso.

A quinta parte contém as notas que a psicóloga escreveu para auxiliar o levantamento de Favret-Saada; dentre elas as que narram o encontro que teve com o irmão de Jean quando foi ao hospital falar sobre a impotência do paciente. Louis Babin quer de qualquer forma que os médicos façam alguma coisa antes de Jean voltar para casa, pois está preocupado com a consumação do casamento do irmão. A psicóloga se pergunta por que o irmão se interessa tanto e acha considerável o fato de que as mulheres de Jean e Louis sejam irmãs gêmeas. Louis chega a comentar que por algumas vezes troca a palavra "cunhada" por "esposa" quando fala com Josephine, e ri disso. O irmão garante que, para ser enfeitiçado, você deve ser tocado, por isso o bruxo deve morar nas redondezas e é sempre alguém próximo que lê os *livros ruins*. Quem consegue lê-los é quem tem sangue forte. O irmão ainda considera que Jean é imprudente, pois quando vê seu feiticeiro ele estremece, mas mesmo assim o cumprimenta. E ainda complementa dizendo que as pessoas da redondeza têm sido enfeitiçadas, por isso têm deixado de sair com medo de serem "tocadas". O problema é que nunca se sabe quem está lendo os *livros ruins*, ninguém pode ler aquelas palavras a não ser que seja ensinado para isto. Louis então cita o livro: *vire a página se você se atreve ou se você entende*[5]. Louis conta como sempre adverte o irmão para não tocar essas pessoas de sangue forte, para se afirmar diante da psicóloga como aquele que dá bons conselhos e não é imprudente como o irmão. Ao irmão mais velho ela atribui noções de virilidade e à Jean de impotência: são características opostas que se reafirmam a todo tempo na fala de Louis.

Louis conta também que as vacas dos bruxos sempre dão mais leite, porque eles transferem para elas o leite das vacas de seus enfeitiçados – dizendo que isso ocorreu muito durante a guerra, quando as pessoas eram más. Conta ainda que, para as lutas, os bruxos se unem aos monges para

[5] "Turn the page if you dare, or if you understand" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 103).

acumular forças. Quando se quer levantar um feitiço contra alguém é preciso recorrer a quem sabe (no sentido de poder e não de conhecimento). *Vão a todo lugar, tocam em tudo; isto leva anos*[6]. E Louis diz que advertiu a eles (bruxos): *eu retornarei o mal com o mal,*[7] já que é preciso que se aceite o feitiço para que se possa fazer alguma coisa. Esse é o antagonismo com a religião, mas os Babin acreditam que têm um pároco que pode desfazê-lo. Só por isso é que podem aceitar esse feitiço em sua família e procurar alguém com poder suficiente para ajudá-los.

Favret-Saada afirma que essas considerações nos dizem mais sobre a bruxaria do que tudo que os folcloristas escreveram, apenas porque quem as escreveu estava disposto a ouvir aqueles que falavam sobre ela. Como um todo, essa parte resume os dados que ela encontra: Jean Babin estava doente havia seis ou dez anos (1959 ou 1964). Os médicos diziam que era alcoolismo; sua mulher e seu irmão, bruxaria e ele, sofrer dos nervos ou de insônia. Toda a família se preocupa com seus problemas sexuais, que têm duas causas diferentes: uma recente e acidental (uma viga que caiu nas suas costas) e uma que vem de mais tempo, de um feitiço que recebeu de seu vizinho e/ou primo. Seu embruxamento se evidencia por fatos significativos como a perda de seu gado, o aborto de suas vacas e o aparecimento de fungo em formato de queijo em sua fazenda. Mas em todos os relatos apresentados acima nada foi dito pelos Babin sobre o que usariam para acabar com o feitiço, apenas foi citada uma tentativa junto ao pároco local.

II. Ela é uma feiticeira?

Dr. Davoine sugere a Favret-Saada que ela se apresente a Jean Babin no dia em que ele ia deixar o hospital. Depois de pensar, ela fica na sala da psicóloga, que chega com duas enfermeiras ao lado de um casal "*farm-folk*" com roupas de domingo: Jean era um homem robusto, com faces vermelhas,

---

[6] "Go everywhere, touch everything", "it takes years" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 104).

[7] "I must return the evil for evil" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 104).

que protegia os olhos com óculos escuros; sua esposa, Josephine, tinha cabelos pretos curtos, ombros largos, olhos brilhantes e olhava concentrada para si mesma.

A conversa dura pouco, porque um vizinho aguardava para levá-los para casa, e Josephine inicia a conversa perguntando do que se trataria aquilo. Então, Favret-Saada conta com cautela que quer conversar com Jean sobre seus "problemas" e que gostaria de saber se seus parentes foram "pegos" depois dele, se ainda tem "perdas"... Jean a interrompe dizendo: "Ah, é sobre isso. Isto leva tempo, vamos conversar em casa". Então eles marcam um encontro e vão embora.

Ela descobre mais tarde, no hospital, que no caminho para casa Jean perguntou para seu irmão: *Há uma mulher, ela virá nos ver, ela é uma feiticeira?*[8] Alguns meses depois, Josephine lhe conta que, quando viu Favret-Saada pela primeira vez, disse ao marido que achava que ela estava do lado deles (bruxos), porque seus olhos estavam embaçados – forma essencial de identificação de uma posição de poder.

Mais tarde é que Favret-Saada percebe que, naquele momento, os Babin precisavam encontrar com urgência alguém fora do círculo familiar que tivesse poder. Ela não podia imaginar que seria suspeita e que teria de explicar sua presença no hospital e sua ligação com os diretores do hospital. Pois foi justamente naquele momento que os Babin a inseriram em outra categoria. Favret-Saada começou a suspeitar somente quando os Babin lhe contaram que, ao ouvi-los falar sobre os feitiços, ela não riu como faziam os médicos e as enfermeiras. Por exemplo, contou a ela, Louis Babin, sobre quando estava conversando com a psicóloga do hospital: *eu falei sobre eles (feitiços) para aquela mulher e ela riu. Mas eu continuei falando com ela e disse: você pode rir, porque para quem nunca foi pego isto não existe*[9].

Desta forma, Favret-Saada disse aos Babin que queria falar com eles sobre os feitiços, que não riria deles e que concordava em ir ouvi-los em sua

---

[8] "There's a woman, she's coming to see us, is she a magician?" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 105).

[9] "I talked about them (spells) to this woman, and she laughed. But I went on talking to her and said: you can laugh; for those who haven't been caught it doesn't exist!" (FAVRET-SAADA, *op. cit.* p. 105).

casa. Essas atitudes demonstravam que ela realmente não fazia parte do hospital: ela até aceitava deixar a proteção de suas paredes e de seus risos. Ao mesmo tempo em que, para os Babin, essa situação lhes mostrou claramente o lugar de Favret-Saada. Quem não ri quando falam de feitiços necessariamente foi 'pego' e isso garante à pessoa uma posição de poder – tem sangue forte. Talvez, então, Favret-Saada fosse a bruxa por quem tanto esperavam.

> Foi apenas mais tarde que percebi tudo isso. Se eu tivesse que resumir o meu estado de espírito no momento eu usaria o termo no qual um anunciador define a posição de um principiante em bruxaria: *naqueles tempos, ela não pensava sobre magia*; em outras palavras, ela não pensava que um dia estaria pessoalmente envolvida[10].

Justamente porque Favret-Saada era uma recém-chegada no Bocage, ela não tinha crescido nas proximidades daquele lugar, não possuía familiares envolvidos em escândalos de bruxaria que pudessem ligá-la àquele tipo de discurso. Ela sente que naqueles seis meses ela foi capaz de sentir sua diferença cultural mais do que todas as vezes em que esteve na França[11]. No Bocage, o silêncio e o segredo eram valores fundamentais e Favret-Saada crescera em uma civilização da fala; da recusa em não dever nada a ninguém ou mesmo, como havia sido ensinada, a ser sociável com as pessoas. Favret-Saada sentiu-se protegida porque era estrangeira e porque o escrivão da cidade mal sabia escrever seu nome.

Favret-Saada podia, agora, ver de forma clara seu relacionamento com os Babin. Depois de tantos meses de esforço, ela pode ter acesso às informações, as pessoas começam a ir espontaneamente até ela contar suas

---

[10] "It was only later on that I realized all this. If I had to summarize my state of mind at the time I would use term in which an annunciator defines the position of a novice in witchcraft: 'in those days, she didn´t think about spells': in other words, she didn´t think she would one day be personally involved" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 105).

[11] Lembrando de que Favret-Saada é nascida na Tunísia.

próprias histórias e falar sobre bruxaria. Ela pode então se sentir como uma etnógrafa e até tomar notas das conversas, sem ficar com o prelúdio inicial em mente: "as pessoas não falam sobre isso". Nada disso estava programado, foi o próprio campo que impôs a necessidade de que ela fosse afetada diretamente e pega pelo sistema.

III. O mal-entendido

Três dias antes da visita à casa dos Babin, Favret-Saada lhes envia uma correspondência pedindo para atrasar um pouco o encontro. Quando a carta chega, as informações da postagem estão danificadas e não podem ser lidas. O que para Favret-Saada foi apenas uma incidente de falta de cuidado do correio, para os Babin foi mais um sinal de sua força mágica, já que alguns traços da magia seriam a capacidade de ficar invisível, mandar mensagens indecifráveis e coisas assim. No momento, Favret-Saada não conseguia enxergar essas coisas. Mas, analisando o relacionamento dela com os Babin como um todo, ela percebeu que os pequenos incidentes do dia-a-dia se tornaram evidências de que ela era a feiticeira que eles estavam esperando.

O mesmo ocorre quando Favret-Saada vai se apresentar aos Babin. Ela começa dizendo *sou uma pesquisadora do Laboratório de Antropologia da Universidade de Nanterre, estou escrevendo um livro sobre feitiços e preciso encontrar pessoas que foram pegas*[12], mas a única palavra que os Babin retêm é "laboratório", o que mais uma vez lhes confirma sua força mágica. Por isso, na mesma hora, Josephine lhe responde impressionada: *ah, o que dissermos será trabalhado em um laboratório! Isto ajudará meu marido, isto o ajudará... você é para nós, você é para o bem*[13].

---

[12] "... as a researcher from the Laboratory of Antropology of the University of Nanterre, I was writing a book on spells and I wanted to meet people who had been caught" (FAVRET-SAADA, *op.cit.*, p. 106).

[13] "Ah, what we say to you is worked on in a laboratory! This'll help my husband, it'll help him... you're for us, *you're for good*" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 106, grifos meus).

Favret-Saada já tinha ouvido falar sobre os 'bruxos do bem', mas ela estava longe de imaginar que alguém atribuiria esse papel a uma colaboradora do hospital que se apresentara como uma acadêmica, nem que a expressão fosse usada como referência a uma desembruxadora.

Toda a conversa é um grande mal-entendido. Os Babin lhes contam sua história de uma maneira meticulosa e progressiva, mas Favret-Saada não sabia que ela era a única "desembruxadora" para a qual eles tinham contado "tudo que era anormal", justamente por pensarem que ela era dotada de uma força que poderia curar o sintoma de Jean (a impotência sexual), que nem o pároco e nem os médicos tiveram sucesso ao tentar ajudá-los. Apressadamente Favret-Saada afirma que os estava ouvindo como uma etnógrafa, anotando apressadamente suas palavras, sem nada questionar.

Ela percebe, então, que todas as palavras convergem para um pedido por uma desembruxadora. Em um momento em que estão falando sobre o sentimento fraco dos curandeiros para o bem Josephine diz: *se você pudesse fazer alguma coisa, retornar o mal com o mal*[14].

> Tendo passado seis meses vagando no reino de segredo, talvez tenha entendido que eu estava tão carente de informações etnográficas que eu comecei a encher-me, ao invés de parar para pensar sobre as circunstâncias que me permitiram novamente acesso a elas[15].

Ela se dá conta disso, principalmente, quando Josephine lhe pergunta o que eles devem a ela. Para um etnógrafo essa pergunta é realmente um espanto, já que o mais corrente é um etnógrafo ter de pagar para obter informações e não o contrário. Favret-Saada se questiona e percebe que não pode aceitar o dinheiro, pois não era um presente, mas um pagamento

---

[14] "If you could do something, return evil for evil" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 107).
[15] "Having spent six months wandering about in the realm of secrecy, it will perhaps be understood that I was so starved of ethnographical information that I began by stuffing myself, rather than stopping to think about the circumstances which had enabled me to again access it" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 107).

por serviços e ela sabia o seu lugar. Mesmo porque não saberia como e quanto cobrar. E, por fim, ela sabia que não era poderosa como Grippon ou a formidável Madame Auguste. Favret-Saada conta ainda que, na sua estupidez, ela lhes oferece uma reposta antropológica, dizendo que ela era muito grata por tudo que ofereceram a ela (principalmente as informações). É claro que eles se sentem muito indignados e Jean ordena a sua mulher que pelo menos uma galinha Favret-Saada deveria levar. Ela mais uma vez, recusa-se apressadamente e despede-se deles, deixando todos numa confusão total por não entenderem seu comportamento.

IV. Impotência contra impotência

Favret-Saada nos conta que, desde o início, os Babin lhe falaram sobre a impotência sexual de Jean porque era isso que queriam que ela curasse. Esse sintoma estava em sua ficha médica junto a outros dados clínicos e não pareceu que Dr. Davoine estivesse muito interessado nele. Apenas prescreveu um tônico quando Jean deixou o hospital. A situação era que o acidente de Jean (quando uma viga caiu em sua cabeça), que poderia ser uma das causas da impotência, tinha ocorrido três semanas antes de seu casamento. Isso acontecera em 1964 e nos últimos seis anos nenhum médico havia sido capaz de curá-lo, como também não o tinha sido nenhum desembruxador; todos se declararam, diante de Favret-Saada, impotentes frente à impotência da Jean.

O tratamento que os Babin tentaram para a impotência de Jean pode ser resumido desta forma:

(a) Logo após o casamento, Jean passa um tempo internado na Clínica Psiquiátrica do Dr. Naveau, por que sua impotência mexe com seus nervos. Mas, ao examinar seus órgãos genitais, o médico conclui que estava tudo normal. Segundo Jean, os médicos afirmaram que logo tudo voltaria, mas já se haviam passado seis anos do casamento e eles ainda não tinham tido relações.

(b) A mãe de Jean, em seguida à saída dele da clínica, vai a uma consulta com um curandeiro para tentar ajudar o filho a ser curado de seu

sintoma, já que os médicos não puderam. Ela leva, então, uma foto de Jean para um curandeiro em Laval. Este apenas lhe diz que haviam "jogado um truque" sobre Jean. É preciso notar que Jean não vai à consulta, mesmo assim aceita o diagnóstico. Os Babin usam as palavras desse curandeiro para tornar autêntica a posição de Jean como enfeitiçado.

(c) Nem o novo pároco de Torcé era forte o suficiente para curar Jean. Então ele sugere aos Babin irem à procura de um amigo seu, um jesuíta de Mortain, que lhes envia uma resposta de Paris dizendo que não podia vir encontrá-los.

Nessa atitude dos Babin, Favret-Saada percebe que eles sequer aludem a outros desembruxadores que tenham consultado, já que não sabem em que categoria de desembruxadores ela se encontrava, apenas diziam a ela que "ela era para o bem". O padre da paróquia, de fama eminente, também não pode curar Jean, o que desperta a atenção de Favret-Saada. O que mais lhe intrigava era que os Babin só procuraram o pároco no ano exato de 1969: o que teria ocorrido entre esta data e os anos em que os sintomas começaram? Ela apenas sabe que seis anos antes eles tinham aceito o diagnóstico, recebido em Laval, de que sua impotência fora causada por um feitiço.

Mas, se era de um feitiço que Jean sofria, quem o teria feito? O vizinho foi apenas nomeado um tempo depois, visto que ele tinha bons motivos para enfeitiçar Jean, já que ele havia se casado com Josephine. O vizinho tinha tentado seduzi-la, apesar de ser casado, para ter uma amante, e avisou a Jean que tivesse cuidado com ela. Como ele tinha um poder mágico sobre eles, ordenou sua vontade. Os Babin contam que a esposa de seu vizinho era também má e que, quando ele estava na guerra, ela foi buscar prazer com outros homens, ávida que era por experiências sexuais. Esses fatos seriam significativos na medida em que ser uma bruxa é, ainda, ser superpotente – uma potência ligada ao sexual –, é ser ávida por todas as coisas e se aproveitar das pessoas por seus desejos, começando pelos seus inferiores.

Com a morte do pai de Jean, em 1961, o vizinho começa a visitá-lo com freqüência e tenta convencê-lo a não se casar com Josephine, dizendo que ele deveria ficar com ela como amante por ser casado, dono de uma

fazenda e possuir bens, pois isso seria mais vantajoso. No momento em que Jean se recusa a aceitar a oferta, ele faz uma previsão pessimista para a mãe de Jean, dizendo que "em quatro ou cinco anos coisas ruins vão acontecer[16]. Três anos mais tarde, Jean é atingido pela viga e começam a lhe acontecer suas desventuras.

Como se tratavam das palavras de um feiticeiro, os Babin nunca questionaram a previsão feita, sequer a falta de correspondência entre o tempo previsto para os infortúnios e o momento em que tiveram início de fato. Mas, segundo eles, a impotência de Jean podia ser entendida como reflexo inicial do feitiço, já que o vizinho possuía um grande poder. Por causa dessa previsão o vizinho estava na lista dos possíveis bruxos de Jean, ainda mais suspeito quando nos fica claro o contraste entre a impotência de Jean e a potência de seu vizinho.

[16] "*In four or five years time, things will be sad*" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 109).

CAPÍTULO 8

O Bruxo Onipotente

Dafne Sponchiado

Nesse capítulo, Jeanne Favret-Saada vai mostrar como é possível pensar o grande valor que têm os ataques mágicos e os limites de sua força, quando posta em oposição a uma força semelhante. Essas características são trazidas à tona a partir da nomeação do bruxo, contada no capítulo seis.

O Bastardo Imortal

Favret-Saada usa, como primeira ilustração, a história da família Babin (Jean, sua mulher Josephine e seu irmão Louis) e de seu vizinho, que acreditavam ser um bruxo por ser uma pessoa que nunca ficava doente, e que seria capaz de passar embruxamentos pela fala, pelo toque ou olhar: a mediação entre bruxos e embruxados se daria por intermédio dessas ações, que previam contato direto ou não entre os envolvidos. A história dos Babin vai se desdobrar, de modo que os exemplos virão a abarcar também o que está além da fala, toque ou olhar: a socialização no Bocage e o protagonismo da magia.

Os Babin acreditavam que a força do bruxo o protegia da morte e de qualquer destruição, o que fazia com que 'nem Deus nem o Diabo' o quisessem. Segundo Josephine, o vizinho, pai da família Coquin, sempre ficava doente pelo período de apenas um dia e meio; logo estava curado. Se essa onipotência viesse a cruzar com o embruxado já doente, por meio do toque, olhar ou fala, o choque produziria efeitos imprevisíveis na parte mais fraca.

Falando

O vizinho só falava com os Babin quando tinha certeza da força de sua maldade. Josephine conta que ele não se aproximava quando as coisas estavam ruins. Em compensação, quando as coisas estão boas... Em uma páscoa, Jean foi tentar vender um bezerro de 30 semanas. O vizinho percebeu a "oportunidade" e lá foi tentar falar com Jean, de modo que pudesse atingi-lo. Jean, no entanto, não respondeu – o que, segundo Josephine, foi duplamente perigoso – o que levou o bruxo a castigá-lo, fazendo com que a vaca que deu à luz o bezerro secasse. Esse tipo de feitiço ocorreu sucessivamente ao longo dos anos, com algumas variações.

Em 1969, nasceu um bezerro. O vizinho foi demonstrar intenção de comprá-lo, mas no fim acabou por não levá-lo. Dois ou três dias depois, o leite da vaca que deu à luz o bezerro secou. Apareceu então, no chão, o que eles costumavam chamar de amanteigamento ou queijo, um fungo semelhante a leite coalhado. A única solução possível para evitar que esse "amanteigamento" do leite passasse às plantas, na forma de fungos, era queimá-lo e depois jogar água benta e sal. Os Babin não explicaram a relação entre o fungo e a vaca – até porque nenhum dos habitantes do Bocage tem idéia de como isso acontece, de qualquer maneira. Trata-se apenas de uma contestação lógica de que o simples contato entre forte e fraco//bruxo e bom, não importa de que forma operado, provoca a perda de força ou saúde no embruxado[1]. Há uma série de equivalências que aparecem nos exemplos até aqui e poderão ser úteis para entender outros acontecimentos:

a. Equivalência entre força e maldade, no caso dos bruxos (e a existência de bruxos para o bem e para o mal): força e potência sexual / força e riqueza.

b. No caso dos embruxados: equivalência entre maldade e bondade ou inocência; impotência sexual e pobreza. Os efeitos da magia são constantemente relacionados à esfera biológica, moral e econômica.

---

[1] "It is the simply thought that any kind of contact between the strong and the weak (the wicked and the good) whether it operates through speech, sight, or touch provokes a loss of force or of wealth – figured here by milk – in the bewitched" (FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p. 112).

Podemos entender as condições de embruxado e bruxo como uma oposição lógica. O poder da fala do último, no entanto, não estava restrito ao contato direto e imediato com os Babin. Ele também era capaz de fazer feitiços preditos – predições, como foi o caso da impotência sexual de Jean. No entanto há uma grande distância entre o previsto e o ocorrido de fato: o embruxamento não se limita a um evento, meramente; há extensões, e destas partem conseqüências inevitáveis.

Tocando

Os Babin têm particularmente medo de cumprimentar o vizinho apertando-lhe as mãos, evitando este que é o nível de maior contato entre o bruxo e os embruxados. Cada cumprimento do vizinho aos Babin era uma situação pouco corriqueira, uma vez que o vizinho não lhes é próximo, não tendo relação afetiva nenhuma com qualquer um deles. Assim, eles acreditam que, quando ocorre, quer dizer que o vizinho tem outra intenção: a de passar magia. Foi o que ocorreu no enterro do Paumard pai: o vizinho correu para cumprimentar Jean (que pergunta a Favret-Saada, então, qual seria a explicação para essa atitude, uma vez que o vizinho o cumprimentava, quando muito, uma vez por ano). Três dias após o ocorrido, uma vaca da fazenda de Jean abortou.

O cumprimentado deve, após ser tocado pelo bruxo, tocar em um pouco de sal benzido para tentar anular o efeito da magia, "do seu comportamento imprudente". Louis Babin também compartilhou com Favret-Saada uma anedota sobre os perigos de se tocar um bruxo. Contou que, um pouco antes de Jean sair de casa para um período sem bebida, ele cruzou com o vizinho, que foi cumprimentá-lo. O vizinho pareceu anormal e superior, o que deixou Jean amedrontado. Louis disse-lhe para não apertar a mão do vizinho, para que corresse em outra direção, mas Jean, com medo do bruxo, não seguiu o conselho – e o bruxo tirou vantagens disso. Após o aperto de mão fatal, Jean começou a beber sistematicamente. Desmoralizado por seu comportamento e pelas pressões familiares, Jean preferiu se esconder na

bebida, o que o levou a ser internado no hospital psiquiátrico, onde, finalmente, ele estaria a salvo do bruxo.

Olhando

Mais do que a fala ou o toque, o olhar do bruxo tem efeitos devastadores. Jean Babin conta que, cada vez que tira o carro, o bruxo o está encarando; se não houvesse o sal sagrado em seu bolso, Jean cairia no fosso, que há na entrada da fazenda, diariamente. No entanto, a proteção do sal não é suficiente, uma vez que Jean erroneamente abaixou (e abaixa constantemente) os olhos, o que nunca deve ser feito, pois pode levar o oponente do bruxo a uma inevitável derrota. Jean, que havia bebido, ficou muito nervoso com a situação, mas Josephine explicou que seu nervosismo não era efeito do álcool – uma vez que ele estava calmo até então – e sim efeito do olhar do bruxo.

Da mesma maneira, se Jean sai de casa sem o sal, ele fica nervoso – e o nervosismo o leva à bebida. Assim, o marido de Josephine não sofre de alcoolismo, mas sim do mal de não dominar a si mesmo, não ser seu próprio mestre, por conta das investidas do bruxo. Eles sempre vêem o vizinho observando o que ocorre em seus campos e acompanham a má sorte que vem em seguida. Vacas abortam, gansos ficam doentes, acidentes de carro acontecem e por aí vai. Nesse sentido, os Babin tomavam algumas medidas protetoras contra os males vindos do vizinho, como nunca aceitar seus apertos de mão, nunca deixar que o bruxo tenha a última palavra e, por fim, nunca deixar de responder a seus olhares.

Dessa forma, o contato direto – físico – deve ser evitado de toda maneira, enquanto o contato indireto (que não pode ser evitado) deve ser combatido força contra força. Ao abaixar os olhos, Jean se mostra mais fraco que o bruxo, deixando a porta aberta para que este realize os feitiços que lhe convierem. Quando mantém o olhar, o bruxo deixa de ser o mais forte da relação. Josephine rememora um caso em que, perto da casa de seus pais, um vizinho deles falhou ao tentar deter um bruxo a partir de um desembruxador: quando o primeiro apareceu em sua fazenda, decidiu-se

que era melhor matá-lo. Assim, o tempo de colocar a arma no ombro foi o tempo deste sumir. "Ele ficou invisível", segundo Josephine.

Jean passou por situação semelhante quando, de costas, pai Coquin colocou as mãos em seu ombro. Sabendo tratar-se do bruxo, Jean decidiu que o encararia de fato. Só que, ao se virar, Coquin havia desaparecido. Isso aconteceu após uma missa, em um domingo, e uma série de testemunhas viu Coquin entrar e tocar Jean nos ombros. Apenas Jean não foi capaz de *vê-lo*, provavelmente por conta da força mágica. Assim como quando Coquin, seguindo a irmã de Josephine ao entrar na igreja, provocou-lhe uma dor nas costas no dia seguinte. Ele poderia ter feito isso a Monnier, marido da vítima e seu inimigo político, mas o sangue de Germaine era mais fraco, um alvo mais fácil para o bruxo, que só precisou de um olhar para causar danos ao casal Monnier.

Uma morte no cruzamento

Os Babin introduziram Coquin na história sem uma explicação maior de quem seria ele. Tratava-se apenas de contar sobre seu poder anormal. Eles falavam de Coquin para demonstrar que bruxos que fazem alianças entre si ganham mais poder. Tendo isso em vista, Ribault (o vizinho) casou sua filha com o filho de Coquin, o que criou uma ligação natural entre os respectivos poderes dos pais; cada qual leu o *livro* do outro, o livro dos feitiços, para aumentar seu próprio poder. Essa aliança torna evidente o ciúme que eles têm de seus acessórios mágicos em relação a qualquer outra pessoa que não seja da família. A mãe Coquin até dorme com seu livro.

Apenas Pierre Coquin, o filho mais novo, não quis receber a herança bruxa de seus pais, apesar de ter se casado com a filha de Ribault. Josephine conta que o genro de Ribault não tem a personalidade bruxa comum aos outros membros da família. Um dia, aparentemente, ele tentou queimar o livro da mãe, para tentar livrar os pais da fonte de seus poderes maléficos. Deste dia em diante, ele acabou por mostrar ao Bocage a invencibilidade e o grande poder de sua família, sendo acompanhado dos infortúnios que

culminaram em sua morte. Pierre foi preso, foi parar no hospital, casou-se com alguém de quem não gostava e que teve um filho negro e então, não bastando, começou a perder dinheiro.

Ainda que os Babin reconheçam que Pierre não tinha vontades bruxas, eles o temem do mesmo jeito que ao resto de sua família, uma vez que ele vem de uma linhagem ruim e pode carregar maldade na fala, no toque ou no olhar. O medo ficou evidente quando Favret-Saada pediu aos Babins para que a levassem para conhecer Pierre Coquin, o que lhe foi negado, uma vez que ela não demonstrou medo ou quaisquer precauções contra feitiços para o possível encontro com o filho do bruxo. Nesse momento, os Babin provavelmente se perguntaram afinal quem era aquela mulher, enquanto Favret-Saada perguntava-se quem ela deveria ser aos olhos de seus interlocutores (e manteve silêncio, para evitar o desapontamento do casal Babin). O casal Babin tentou dissuadir Favret-Saada, lembrando-a do grande poder do pai Coquin ou da ausência de proteções dela, fazendo com que ela pensasse mais no assunto. De qualquer maneira, Jean se negou a arranjar o encontro entre a suicida em potencial que a pesquisadora parecia ser e Pierre Coquin, o feiticeiro rebelde.

Dezoito meses depois, voltando de uma consulta com uma desembruxadora comum, Josephine comentou, em um cruzamento perigoso, que Pierre Coquin havia se matado ali. Seu casamento ia mal, Pierre começou a beber e bateu no filho (que foi levado pela Assistência Social). Depois disso, ele não parou de beber até o acidente fatal. Josephine contou tudo calmamente, como se fosse natural, uma catástrofe esperada; tamanha calma abalou as certezas de Favret-Saada, uma vez que havia passado as três horas anteriores na sala de jantar de Madame Flora discutindo os *desejos de morte. O que queriam, foi conseguido.* A autora percebeu então, por um momento, que independentemente de quão fascinante seja a magia, ela talvez jamais se habituasse a ela – e era essa a diferença entre ela e os camponeses do Bocage afinal de contas. A moral da história é que ninguém escapa à violência: aquele que não ataca automaticamente vira vítima; aquele que não mata morre.

Durante a consulta com Madame Flora, Favret-Saada hesitou em desejar a morte de seu bruxo, mas suas dores e seu recente acidente de carro eram, para Madame Flora, prova mais do que suficientes de que ela estaria em risco. Já Josephine desejava ardentemente a morte daquela

que considerava ser a causadora de seus males. Madame Flora, ao mesmo tempo, voltava-se contra Petite Mère, até então sua amiga, que estava por ora internada no hospital após um acidente de carro – Madame Flora, aliás, contou com alegria o último fato para surpresa de Favret-Saada. A maneira como as duas habitantes do Bocage mudaram do amor ao ódio em relação a antigas amigas espantou a pesquisadora. Tudo foi apenas uma sessão normal de desembruxamento, na qual o enfeitiçado pede que se castigue o bruxo – e foi o que Madame Flora fez. Mais tarde, ao contar a história da morte de Pierre Coquin, Josephine colocou Favret-Saada em um estado de confusão mental: uma pessoa dotada de sólido conhecimento científico se vê introduzida em outro mundo, no qual entrara bruscamente e cujo sistema simbólico não poderia ser descrito ou nomeado.

A pesquisadora, quando confrontada com o que lhe pareceu inominável e inconcebível, desejou que esse novo mundo não lhe recordasse o velho, parecendo-lhe uma ilusão. Mas o desejo não pôde se realizar, e a pesquisadora, desta feita, também não pode mais negar que a realidade desse mundo "arcaico e atrasado" sempre vai insistir em penetrar à sua realidade "civilizada". O que Favret-Saada tentou tomar das histórias e estórias do Bocage, de repente veio à tona para realidade – e um jovem, julgado e condenado por todos, morreu.

A Posteriori

O fato de Favret-Saada ter sido afetada pela morte do jovem Coquin, como por outros eventos dos meses anteriores, foi importante na medida em que afetou o modo como a pesquisadora pensava o tema da luta – e da morte. Três pontos se destacaram nesse sentido. O primeiro seria a dúvida sobre como, no século XX, após o Iluminismo, um indivíduo pode se deixar levar pelo discurso mágico? É impossível dar uma resposta apenas levando em conta a irracionalidade do discurso. A única resposta que consideraria a irracionalidade do discurso também tomaria seus protagonistas como tolos ou loucos, um povo atrasado. A outra possibilidade é considerar que a magia gera situações em que o envolvido deve morrer ou matar, necessariamente (e a questão da irracionalidade do sistema passa para o segundo plano, uma vez que todos passam a ser suscetíveis à magia).

Se, por outro lado, Favret-Saada deparou-se com situações de medo, estranhamento e espanto, certamente não foi porque encontrou com o irracional. Pareceu-lhe óbvio que, se alguém quisesse encontrar o pensamento irracional, não seriam necessários 300 km de viagem, bastava olhar ao redor: relações amorosas e políticas geravam ocasiões para que ele se manifestasse. O que a surpreendeu foi encontrar no Bocage um arcabouço simbólico contra o qual se luta silenciosamente, cotidianamente, em um discurso aceito. A experiência da chegada da própria morte é narrada na repetição dos infortúnios biológicos.

E, enfim, Favret-Saada não foi ao Bocage em busca de suas próprias fantasias de cunho místico, como se pode imaginar, já que ela também foi tida como vítima de embruxamento. Por algumas razões: se alguém pode tê-las em casa, por que procurar em outro lugar? Essas fantasias não eram apenas dela, o que torna as coisas muito mais interessantes. Havia o risco de efeitos de devastação do choque entre o discurso mágico e a estrutura de suas próprias fantasias, mas ela não encontrou antigas fantasias, apenas dissolveu outra: a de que encontraria no Bocage o que esperava encontrar.

Favret-Saada teve uma série de experiências em um estado confuso, que lhe serviu para tornar claro o que está envolvido em uma crise mágica. Ter experiências poderosas e sensoriais não mudou o fim último da pesquisa: não se trata de um livro sobre uma viagem ao desconhecido. Trata-se de explicar com maiores detalhes como age a magia. Na morte de Pierre Coquin, a pesquisadora assumiu uma posição ambigua: quanto mais lhe parecia uma morte óbvia, por ele ser um péssimo condutor, mais lhe parecia que o real significado daquela morte sempre lhe escaparia.

Baseando-se na própria experiência, Favret-Saada decidiu então mostrar como os afetados pela magia e os desembruxadores imaginam o possível destino da criança bruxa. É preciso lembrar, para isso, que no Bocage o único discurso possível é o dos que sofreram algum feitiço, uma vez que os bruxos não se reconhecem como tais. O ponto de vista de Favret-Saada ficará mais claro se forem separados os tópicos discutidos naquela tarde, na casa de Madame Flora. De um lado, o desejo de morte por parte do enfeitiçado – quer seja, quer não seja conhecido pelo falante – e, do outro, sua suposta realização por vias mágicas.

O desejo de morte	Sua suposta realização
. Madame Flora assegurou que o bruxo desejava que Favret-Saada morresse em um acidente de carro...	
. Da parte de Favret, ela sabia que nem nomear, nem falar sobre o bruxo, poderia matá-lo, mas ainda assim queria que este fosse castigado.	. Favret-Saada sofreu um acidente de carro, que lhe deixou uma dor no pescoço.
. Josephine descobriu ser sua melhor amiga a sua bruxa, mudando brutalmente do amor ao ódio e pediu conselhos de vingança à Madame Flora.	
. Madame Flora, sem aviso prévio, passou a odiar sua antiga melhor amiga, *'petite mère'*.	. 'Petite mère' está morrendo no hospital, ela amassou sua cabeça em um acidente de carro.
. Madame Flora não gostou que Favret fizesse perguntas a Petite Mère.	
. As histórias que ela lhes contou realmente diziam que desembruxadores podem ser bruxos?	
. Madame Flora pensa que Favret-Saada tem inveja dela?	. ... que teve a cabeça amassada e etc.
. Ou ainda ciúmes dela com Josephine?	
. Ela estaria botando Favret-Saada na lista de possíveis bruxos? Isso significaria que AL poderia ser a bruxa de Favret?	
. *Quem é quem* entre Madame Flora e Favret?	
. Nos últimos meses, Favret ouviu dizer dos enfeitiçados que não havia lugar para Pierre Coquin que não fosse sua cova.	. Pierre Coquin morre em um acidente de carro.
. Favret-Saada sabe que a pessoa que dizem ser seu bruxo jamais praticou magia contra ela. Ela sabe também que Madame Flora pouco pode fazer contra o bruxo de Josephine ou contra ela mesma. Mas, ainda assim, com todos esses desejos de morte pelo ar....	. ... Estaria ela, Favret-Saada, destinada a morrer em um acidente de carro?

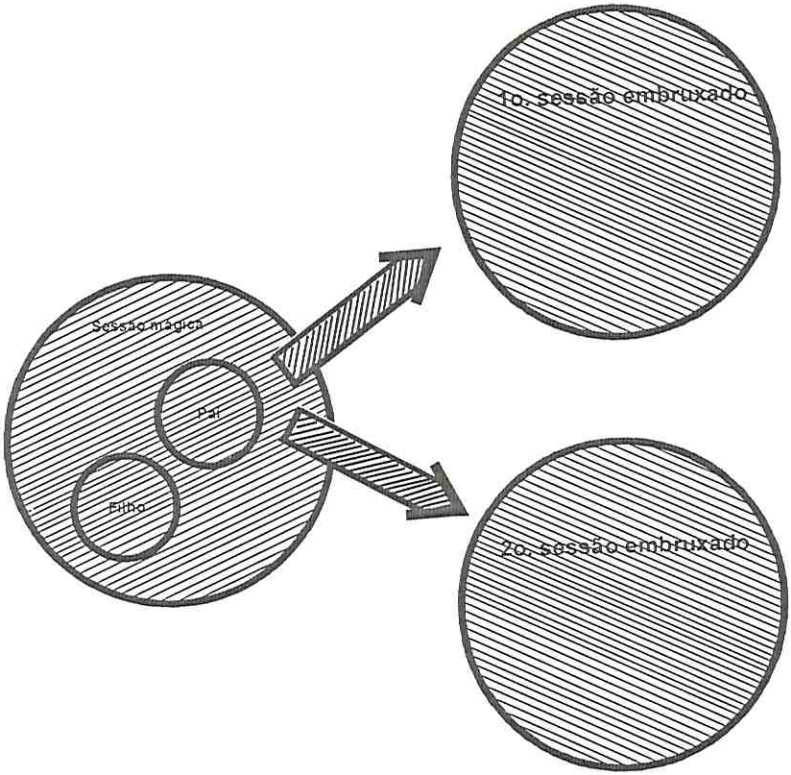
(FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 125-126)

Perto da experiência de medo que Favret-Saada teve, parece viável pensar na seguinte cronologia: um homem morreu em um acidente de carro após meses seguidos de especulações de que seu único destino era a morte. Por ela mesma se ver em uma série de acidentes de carro que começaram no principio de seu envolvimento com magia, o tom com que Josephine contou a história foi suficiente para dispersar qualquer esboço de tranqüilidade que a pesquisadora tinha, passando a acreditar que estaria de fato protegida pela força de sua desembruxadora ou pelos seus próprios recursos vitais. O pânico não teria ocorrido caso ela tivesse se lembrado de que a história não era contada naqueles termos pela família Coquin, por exemplo.

Para entender de fato como é imaginado o futuro de uma criança bruxa, é preciso entender o espaço de trabalho da magia, que vai ser denominado, por ora, *espaço mágico*. Os habitantes do Bocage tratam sua relação com espaço social de acordo com a presença ou não de elementos bruxos: na primeira situação, as pessoas ao redor e as posses formam um ente junto ao indivíduo que as possui, podendo este ser declarado enfeitiçado sem nada sofrer diretamente. Sempre que ocorre magia, independentemente se realizada, recebida ou combatida, isso é representado por um espaço solidário que contém os agentes. Por outro lado, em situações cotidianas alheias à bruxaria, a família e a pessoa são consideradas separadamente.

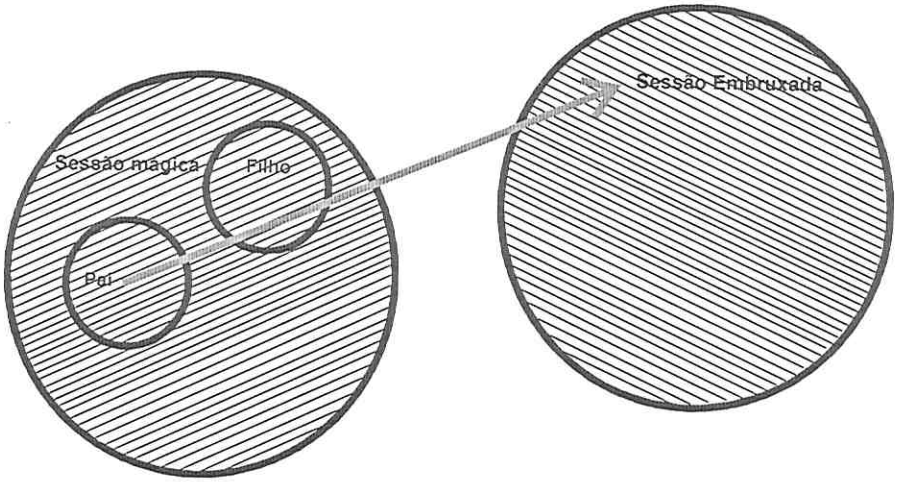
Em uma família de bruxos, o filho é incluído no espaço delimitado pelo nome do pai. Assim, o filho, por ser inserido no espaço mágico do pai, lê os livros dos pais e, fascinado, decide seguir o mesmo rumo. É o caso do filho mais velho dos Coquin, representado no esquema A (tal pai, tal filho), que necessita de ao menos dois espaços mágicos.

Esquema A: Tal pai, tal filho



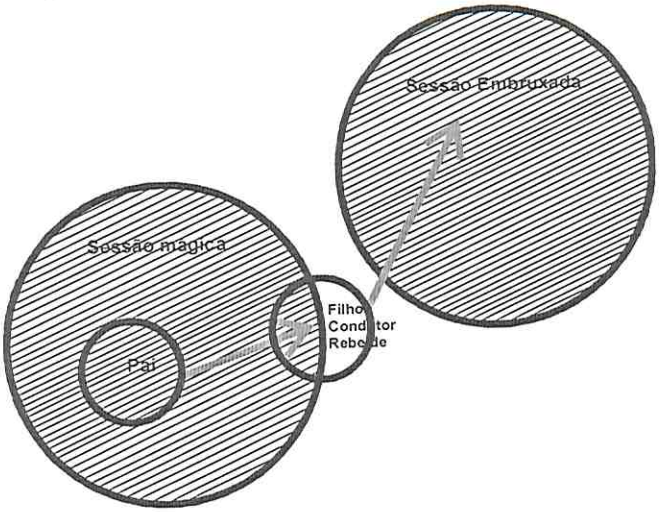
Ainda de acordo com o embruxado, pode acontecer de a criança não nutrir interesse algum pelo legado mágico dos pais. A criança desinteressada é também desinteressante, pois é ainda mais vulnerável ao poder de seu pai, uma vez que não apresenta artifícios para se defender, sendo apenas protegido pelo espaço mágico ao qual pertence. A pessoa não escolhe ser tida como bruxo ou embruxado. Isso ocorre por um vínculo com seus pais, um elo inquebrável por serem da mesma família.

Esquema B – Condutor inconsciente



Há ainda um terceiro caso: o do filho que tenta destruir os livros de magia familiares. É o caso de Pierre Coquin, por exemplo. É o caso que afeta as partes com mais força, uma vez que os pais enfeitiçam o filho rebelde, que passa a ser considerado um *ninguém* dentro do núcleo familiar. O rebelde torna-se então, nas mãos dos familiares bruxos, o leme condutor tanto para o espaço ao qual não deixou de pertencer, quanto para seu próprio espaço. O rebelde tende ao fracasso: não leu os livros e não possui conhecimento para lutar contra as investidas por parte dos familiares; sua força vital costuma não ser suficiente para isso.

Esquema C – Condutor Rebelde



Quando Favret-Saada soube da inevitável morte de Pierre Coquin, ela estava muito afetada pelo discurso mágico. Estava tão convencida de que aquela era a realidade, que sequer pensou que esse drama poderia ser contado de outra maneira. Foi como se a única verdade possível para Favret-Saada fosse a dos embruxados, ainda que só por algumas horas. Esses dizem que aqueles que os enfeitiçaram possuem livros mágicos onde se encontram as palavras para dizer um feitiço. Favret-Saada pensava que essas acusações eram imaginativas, pois há livros de magia que qualquer um pode comprar facilmente. Jean Babin mesmo comentou que, caso desejasse ter um desses livros, ele o conseguiria sem problemas.

Além do mais, um feiticeiro *do bem*, não muito poderoso e um pouco enfraquecido, convidou Jean para ser seu parceiro, em troca de revelar-lhe seus segredos – ele ofereceu mostrar seu livro a Jean, em cujas páginas estava escrita a mensagem "vire a página, se for capaz." Aparentemente, o convite foi feito por um mal entendido: considerou-se que Jean poderia ter *sangue forte*. De qualquer modo, Jean refutou qualquer possibilidade de ler ou saber sobre o livro. Favret-Saada conta que nunca viu um livro mágico com tais inscrições, nem no Bocage nem na Biblioteca Nacional, e o mais

estranho é que a fonte de informações dos enfeitiçados são sempre os desembruxadores, que garantem ser capazes de ler os livros sem necessariamente se tornar feiticeiros. Ao supor que todos os livros encontrados em casas de supostos bruxos são potencialmente livros mágicos, os embruxados tiram vantagens da menor das pistas que possam encontrar. Dessa forma, quando Favret-Saada perguntou a Louis Babin como ele reconheceria um bruxo, ele deu-lhe o exemplo de pessoas bobas cujo filho lia um *livro ruim* (informação deduzida através da bobeira dos pais do menino, os supostos bruxos). Então, a mãe do menino pediu que ele guardasse os livros e passou a encará-los da janela. Bruxos deveriam, supostamente, praticar rituais especiais. No entanto, ninguém nunca os viu em ação – nem ao menos arrancando tufos de pelos das vacas que abortam ou secam. Um vizinho pode até ter visto um suposto bruxo com pelos de vaca na mão, mas quem saberá dizer de que vacas saíram aqueles pelos? Quando um embruxado evoca os males que podem ser causados pelo toque, olhar ou fala, ele crê, pois também crê que aquele que supostamente os causou possui um livro no qual há receitas precisas de feitiços. No entanto, como todas as impressões do livro são baseadas na experiência pessoal e única de Favret-Saada, ela diz que jamais deixou de acreditar que, possivelmente, sim, existiriam bruxos atuando no Bocage.

Tendo isso em vista, é possível elaborar algumas hipóteses quanto à morte de Pierre Coquin: ainda que seu pai e sua sogra sejam *bruxos* e possam mesmo sentir algum tipo de raiva ou inveja, é difícil que eles façam algum tipo de feitiço no território de suas supostas vítimas. Além disso, dentro da história de Josephine, Pierre Coquin é um elemento importante, uma vez que representa o elo, a partir do seu casamento, de duas famílias bruxas importantes – parece, então, que a força deles é ilimitada, uma vez que é operada contra a vontade da pessoa que constitui o elo.

Apenas a notícia de um jovem bêbado morto no trânsito – a notícia do jornal local – ia contra a opinião dos habitantes do Bocage. Para estes, era o fim triste de um desajustado que ia de mal a pior fazia algum tempo; na opinião dos embruxados, tratava-se de um castigo por ter-se rebelado contra a feitiçaria de seus pais. Ainda de acordo com os Babin, a única fonte de Favret-Saada, o pai Coquin sempre odiou Pierre, em quem batia

constantemente, além de tê-lo privado da profissão que escolhera e tê-lo forçado a assumir um casamento. O pai, abertamente, preferia seu irmão mais velho. Tais situações familiares não são raras no Bocage, podendo ser muito plausível a história dos Babin. No entanto, para além de tudo isso, trata-se da história de um jovem marginalizado pelo discurso familiar, vítima dessa marginalização desde a infância, que morreu em uma tarde de verão na estrada para La Gravelle.

CAPÍTULO 9

Tomando Conta

Flávia Slompo Pinto

A cada vez que Jean Babin narrava seus infortúnios, ele os situava em uma data precisa: "os infortúnios começaram quando eu me casei". Para Favret-Saada, isso significava que Jean Babin só começa a levar a sério seu enfeitiçamento a partir do momento em que seu próprio corpo é afetado, e não apenas devido aos problemas de sua fazenda.

Porém Josephine, sua esposa, se refere a um outro evento que toma lugar no mesmo período de seu casamento, um evento realmente importante: a cadeia de infortúnios começa quando Jean Babin tem de tomar conta da fazenda, abandonada após a morte de seu pai. Muitas das histórias de bruxaria originam-se nesse momento particularmente perigoso em que, no espaço de alguns meses, um filho enterra seu pai, coloca a propriedade em seu nome, entra em dívida por um quarto de século com o crédito bancário e pede ajuda à sua esposa em seus afazeres.

O pai de Babin morre em 1962. Jean Babin herda a propriedade em 1963. De acordo com suas declarações, seus problemas começam dois meses depois, em janeiro de 1964. Quando ele se casa, em abril do mesmo ano, dezoito meses haviam se passado desde que ele se recusara a casar com La Rolande, seu pai havia morrido; e seis meses tinham passado desde que ele herdara a propriedade. Quando Josephine se casa e vem morar com Jean Babin na fazenda La Croix, os animais já se comportavam de modo estranho, e acidentes aconteciam havia três meses.

Infortúnios Inexplicáveis

Dentro da narrativa dos Babin para a etnógrafa acerca de suas desventuras, nunca se estabelece uma conexão direta entre seus percalços e a presença de seu feiticeiro: eles ficam mais ansiosos por contar as primeiras aparições do "anormal" em sua fazenda no momento em que o caso ainda não tinha sido diagnosticado por um desembruxador. Eles se contentam, até então, em simplesmente enumerar a grande série de infortúnios com base na simples constatação de que esses infortúnios resistem a qualquer tentativa de explicá-los racionalmente. Em outras palavras, eles estão pedindo à etnógrafa que assuma a anunciação feita a eles seis meses antes, pelo médico Laval, diagnóstico de feitiço que é confirmado em novembro de 1969 também pelo novo padre de Torcé, que diz aos Babin "alguém está jogando truques em vocês".

Favret-Saada passa a analisar a maneira como essa narrativa de feitiçaria é construída pelos Babin a partir dos fatores que os mesmos consideram altamente necessários para sustentar seu enfeitiçamento como realidade. A narrativa dos Babin é construída com base em "infortúnios inexplicáveis": vacas que abortam sem qualquer explicação racional, cabras e coelhos morrendo sem nenhum motivo. Para compor a narrativa dos animais doentes, Jean Babin insere a figura do veterinário, que segundo ele também não conseguia compreender esses fenômenos. E sempre quando Jean Babin aparecia em seu consultório, era recebido com a frase "Você de novo! Eu não consigo compreender...". Para a etnógrafa, a presença de um discurso científico parece crucial aos Babin para a validação do estatuto de realidade da feitiçaria e da presença de um feiticeiro operando sobre a fazenda. Mas Favret-Saada não deixa escapar também o discurso do veterinário: em uma nota de rodapé, a antropóloga nos conta que foi conversar com o veterinário dos Babin, o qual apresentou a ela uma narrativa bastante racional e científica para os infortúnios da fazenda La Croix. Para o veterinário, as vacas de Jean eram constantemente afetadas por brucelose e a única solução para o caso seria sacrificar todos os animais, coisa que o fazendeiro se recusava a fazer devido à exorbitância de gastos que isso representaria a ele, dada sua situação complicada de dívidas bancárias. Assim,

Jean Babin recusava aceitar o diagnóstico de brucelose. Ao inserir nesse caleidoscópio a narrativa positivista do veterinário, Favret-Saada também posiciona sua opinião pessoal: de que, dentre essas duas narrativas aparentemente divergentes, alguém ainda precisaria explicar por que, dez anos depois dessa constância de infortúnios na fazenda La Croix, o excedente da criação se manteve, apesar da fonte de infecção em seu estábulo, e por que os abortos realmente cessaram totalmente nos últimos oito anos, desde a intervenção de desembruxadores.

Ocorreram outros eventos que indicavam a presença de um bruxo, porém essa presença se mostrava de modo dissimulado na narrativa dos Babin: "Quando a vaca preta teve a doença do leite, nós ouvimos a porta de um carro batendo, mas não havia ninguém por perto", conta Josephine. E, poucos meses depois, surge outro sintoma de enfeitiçamento: "À noite, você podia ouvir alguém andando no sótão". Quem é este você, que poderia ouvir passos no porão?, pergunta-se Favret-Saada. Os Babin, mas outros também: um diarista que trabalhou para eles durante um curto espaço de tempo ouviu os barulhos vindos do sótão quando passou uma noite na fazenda. Até mesmo a mãe de Babin, que não acreditava que La Croix estava enfeitiçada, afirmou ter ouvido os barulhos do sótão. Mesmo Josephine, que não apresentava nenhum sintoma físico de enfeitiçamento e sempre andava com amuletos de proteção, ouvia tais ruídos perfeitamente. Josephine conta que ouvia algo andando pelo sótão, "um deles até dançava". Finalmente, a própria experiência anterior de Josephine com um caso de feitiçaria na fazenda em que trabalhava quando era criança a leva a afirmar que casos misteriosos como esses "acontecem em todas as histórias de feitiçaria".

O outro bruxo

Quando Jean Babin assume a responsabilidade de tomar conta da fazenda, isso provoca o descontentamento de outro bruxo, que também começa a "trabalhar" nele e em La Croix. Esse outro bruxo é um agregado da família da mãe de Jean: é o marido da irmã da mãe de Jean, chamado tio Chicot. De modo que, nesse momento, há dois bruxos operando, o vizinho

de La Croixe esse tio de Jean. Apesar do preceito que diz que os bruxos se comunicam, o vizinho e o tio de Jean aparentemente agiam de maneira independente; ademais, foram combatidos por dois diferentes tipos de desembruxadores: o vizinho, por um desembruxador 'do mal' e o tio, por um desembruxador 'do bem' – o novo padre de Torcé.

Até esse momento, a narrativa dos Babin parece consistir em uma demonstração em duas partes sobre o fato de que eles estão realmente enfeitiçados: (i) desde que Jean tomou conta da fazenda de seu pai, as coisas estão anormais; (ii) alguns sintomas já tinham sido aliviados por um desembruxador 'do bem': se eles tivessem sido causados por fatores normais, teriam resistido a qualquer tratamento mágico. O que os Babin até esse ponto contaram para a etnógrafa sobre a onipotência de Ribault contém um apelo para a própria força mágica de Favret-Saada. Após completar sua demonstração, o casal de fato fez seu apelo à etnógrafa com a seguinte frase: "Se você puder fazer algo, retornar o mal com o mal..."

Até então, os Babin nunca haviam dado à antropóloga uma explicação satisfatória sobre o porquê de um parente deles querer enfeitiçá-los. Eles diziam somente que a fixação de Jean na fazenda de seu pai parecia ter privado brutalmente o tio Chicot de algumas vantagens materiais. Antes de seu casamento, a irmã da mãe de Jean Babin costumava trabalhar na fazenda La Croix e, nessas ocasiões, ela levava para casa alguns produtos da fazenda, como ovos, leite, flores e frutas. Ela contava com a generosidade da irmã para suplementar o cotidiano de sua casa e para aumentar seu *status* entre as freiras no hospital onde trabalhava, levando flores para elas.

Vários meses depois da primeira visita de Favret-Saada aos Babin, Josephine lhe contou as origens de seus infortúnios. E foi então que -a etnógrafa aprendeu que os Chicot estavam bastante envolvidos nesses acontecimentos. Mas, nesse ponto da história, os Babin descreviam seus parentes enfeitiçadores em uma linguagem comparável à que eles utilizavam para falar de seu vizinho Ribault, o que contribuiu para que Favret-Saada interpretasse que esses parentes "jogavam truques" nos Babin e que eles próprios os consideravam feiticeiros. O tio parecia ser o pior, porque, como veremos adiante, seu aparecimento sempre causava efeitos sensacionais e sua morte foi realmente surpreendente. A tia provavelmente nunca seria

taxada de feiticeira se não tivesse se casado com Chicot, ou seja, se o seu casamento não o tivesse incluído na configuração familiar. Sobre tia Chicot, os Babin sempre diziam que sua presença causava danos, mas eles nunca a descreviam como "má" ou como alguém dotada de atributos onipotentes. Eles tendiam a pensar nela como uma inocente condutora dos feitiços de tio Chicot.

Favret-Saada segue seu texto elencando os diversos modos que os Babin se utilizavam para colocar tio Chicot na posição de um bruxo. Jean Babin conta que, quando a tia costumava vir trabalhar na fazenda de seu pai, ela ordenhava muito leite das vacas; porém, depois da morte do pai agora, todas as vezes que a tia ou seu filho os vem visitar, as vacas se secam tão logo eles se viram para ir embora para casa. Josephine conta que, quando a vaca preta estava prestes a parir, um dos cabritos teve muita dificuldade de nascer. Josephine percebeu que a vaca preta poderia morrer e então jogou sal em suas costas, ao que ela prontamente conseguiu realizar o parto. Quando uma proteção mágica permite completar um parto difícil, isso significa que o obstáculo não era natural: de fato, tio Chicot havia visitado a fazenda poucos dias antes.

De modo semelhante, certa vez, depois de os Chicot terem visitado La Croix, os Babin encontraram cinquenta gansos descontrolados. Josephine narra o evento da seguinte forma: "Eles estavam dando voltas em círculo pela fazenda. O veterinário não soube dizer o que havia de errado com eles. Nós colocamos sal em suas costas e eles ficaram bem." Assim, interpretando a narrativa de Josephine, eles estavam doentes por causa de um feitiço, pois se assim não o fosse, o sal não faria efeito. Em qualquer caso, a estranheza dos sintomas prova a existência de um feitiço, que também é indicado quando o enfeitiçado diz em termos vagos "algo está anormal".

Certo dia, conta Jean, seu tio Chicot veio até a fazenda para colher algumas maçãs. No dia seguinte, Jean encontrou três estranhos fungos que se pareciam com manteiga, sendo que um deles não tocava o solo nem tinha raízes. Eram fungos grossos de dentro dos quais se podia ver saindo um creme. Esses fungos sem raízes eram para os Babin prova tão absoluta da onipotência de tio Chicot que eles não recearam em contar o evento no hospital psiquiátrico. Desde que Jean encontrara creme em um fungo-de-

manteiga, o leite das vacas tinha começado a secar. Favret-Saada tentou obter descrições precisas sobre o processo de secamento do leite das vacas, mas a narrativa apresentada pelos Babin era sempre a mesma: depois da aparição dos fungos, a cada refeição havia menos leite, até que ao cabo de oito dias não havia mais leite.

Os Babin não inventaram a existência desses fungos-de-manteiga, pois outras pessoas também os haviam visto: vizinhos, amigos, gente que não acreditava em feitiçaria. Quando Josephine mostrou a essa gente a estranha visão desses fungos-de-manteiga e quando eles viram o creme correndo por debaixo da pele transparente desse fungo desconhecido, sem raízes, simplesmente ficaram boquiabertos. Aquela feitiçaria era comprovada pelo fato de que a visão dos fungos-de-manteiga automaticamente causava espanto, o que não acontecia quando os fungos não eram mágicos. Também Louis Babin conta que o irmão de sua mãe, que gostava muito de passear por La Croix, certa vez estava passeando por lá com seu filho pequeno, avistou os fungos-de-manteiga e correu ao encontro das pessoas que saíam da igreja, para contar a Jean Babin sobre os estranhos fenômenos que estavam tomando conta da fazenda. Fenômenos que comprovavam o preceito de que os bruxos se aproveitam da ausência dos donos da fazenda para lançar seus feitiços.

Nesse momento da etnografia, Favret-Saada conecta esses eventos com as histórias de Lovecraft[1], o qual descreve o sentimento de estranheza produzido pela visão de um objeto aparentemente familiar no qual apenas um detalhe escapa de nossa percepção usual: é uma pedra, mas se mexe; é uma escultura, mas a geometria de suas linhas nunca foi vista antes. O herói das histórias de Lovecraft lembra-se de ter lido sobre isso em livros de magia, os quais, na opinião do herói, são escritos de gente louca. Nessas histórias, porém, todas as vezes em que um enfeitiçado é confrontado por essas estranhezas, as narrativas de feitiçaria, antes consideradas o produto de uma mente louca, passam a tomar o caráter de verdade. A pesquisadora se vê então às voltas com uma narrativa de feitiçaria muito

[1] H. P. LOVECRAFT escritor norte-americano cuja obra foi marcada pelo simbolismo, pela fantasia e pelo sobrenatural.

semelhante às descritas pela literatura de Lovecraft e admite ao leitor ser completamente inútil submeter sua etnografia de feitiçaria a uma crítica positivista, principalmente quando esses sentimentos de estranheza emergem.

Diante de todos esses fatores, em 1965 os Babin consultam o padre de Torcé, que concorda em vir até a fazenda La Croix para benzê-la. Mas a ação do padre não é eficaz, porque esse padre não acredita em feitiçaria. Além do mais, ele transforma os infortúnios e os encontros com o sobrenatural dos Babin em piada quando pergunta ironicamente, em frente a um grupo de fiéis (entre os quais está Josephine), se Josephine bebe água benta, dando a entender que ela estaria se embriagando para chegar ao ponto de ver coisas mágicas. Josephine fica inconformada com a atitude desse padre: "Você pode imaginar? Um padre dizendo isso!".

É pouco provável que os sacerdotes tenham sempre apresentado um excesso de zelo em relação à feitiçaria camponesa. Mas Favret-Saada captura no Bocage uma narrativa que relata que os habitantes dizem se lembrar de uma época quando todos os santos eram mediadores entre Deus e os fiéis, quando era permitido fazer perguntas sobre si mesmo para as agências do sobrenatural, quando os padres acreditavam nos santos e no demônio e os camponeses podiam acreditar em bruxos sem serem rotulados como dementes. Nessa época, os bispos não reprimiam os padres-desembruxadores e encorajavam a distribuição de medalhas, água benta e sal bento. A profunda aflição do enfeitiçado era curada com religião, e não com psicoterapia.

Em 1968, um novo padre chega a Torcé. Este sacerdote acredita em feitiços, e será o responsável por agir entre os Babin como o desembruxador "do bem" e destruir o bruxo Chicot. A antropóloga pergunta então em que, na opinião dos Babin, consistiam os truques de bruxaria e como o bruxo fazia para transferir sua força. Josephine e Jean se entreolham chocados e declaram que isso ninguém podia saber, mas que o padre de Torcé havia dito que "ele" (o bruxo) provavelmente entra pelo jardim e quando pronuncia frases como "seu jardim é lindo", então o feitiço está lançado. Essa resposta sugere imediatamente três pontos: (1) o enfeitiçado não pode saber como o feiticeiro opera, porque uma acusação de feitiçaria é sempre uma dedução *post facto*, relacionando eventos estranhos ou catastróficos a um suposto

comportamento de alguém que age secretamente. Mais ainda, uma vez que se confirmaram as suspeitas, ou seja, uma vez que foi dado um nome ao feiticeiro, a regra básica para o enfeitiçado é se manter longe desse bruxo. A melhor maneira de se proteger contra esses olhares é nunca olhar para ele. Consequentemente, apenas o desembruxador, cujo trabalho é lutar com o bruxo, pode dizer qualquer coisa sobre isso. (2) A maioria das coisas que o enfeitiçado sabe sobre feitiçaria aprende com seu terapeuta-desembruxador. (3) Nesse caso, a explicação do padre implica que a natureza do feiticeiro é suficientemente evidenciada pela aberta expressão de um desejo ou pelo reconhecimento explícito que algo pertencente ao enfeitiçado é desejado pelo feiticeiro.

O que os Babin contavam e o modo como contavam sobre seu contágio por feitiçaria dependiam fundamentalmente do posicionamento da antropóloga como uma aliada. Assim, quando Josephine lhe conta que, em uma festa local, o tio Chicot e Jean Babin trocaram um cumprimento de mãos, ao que no dia seguinte havia um fungo-de-manteiga no jardim, pede a Favret-Saada que testemunhe a imprudência cometida pelo seu marido, que não pensou em se proteger nem de seu tio nem de seu vizinho na ocasião daquela festividade.

A prova essencial de que os Babin tinham sido enfeitiçados por tio Chicot provém do fato de que, depois das ações do novo padre de Torcé pela fazenda, acabaram-se todos os estranhos fenômenos e cessaram as visitas da família Chicot a La Croix. O padre rezou e aspergiu com água benta a casa, os estábulos, os animais e as pessoas; distribuiu medalhas de São Bento e da Virgem Maria pelo estábulo, pelo galinheiro e para os moradores da casa. Note que tanto o enfeitiçado como seus animais são tratados da mesma maneira, porque eles estão incluídos no mesmo domínio, o qual está sendo atacado como um todo pelo feiticeiro.

Finalmente, a morte incomum de tio Chicot foi um sinal positivo de que de fato ele era um bruxo. Jean Babin conta que ele morreu de um modo extraordinário, depois que uma profecia foi lançada em um café de Torcé, em um movimentado dia de semana. Nesse café estavam tio Chicot e mais dois cúmplices seus, bruxos como ele e também amantes de sua esposa – pelo menos era o que Jean presumia, já que era sabido que os bruxos têm

um grande apetite sexual. De repente, entra pelas portas do café um estranho, um homem vindo de algum lugar; um homem que ninguém nunca dantes havia visto e que, após esse dia, nunca mais foi avistado – presume-se que sua existência se resumiu em pronunciar tal profecia. Nesse momento da narrativa, Josephine olha para a etnógrafa e diz: "Talvez, alguém como você, que veio para estudar feitiços". Tal assertiva é seguida de um longo silêncio, por parte do casal e também por um misto de estupefação e silêncio de Favret-Saada, que não sabia o que dizer e nos conta que só tinha claro em mente, naquele momento, que aquele estranho era nada mais nada menos que um vingador que chega em um momento exato para colocar as coisas no lugar por meio de suas palavras extremamente poderosas. Jean Babin limpa sua garganta e continua sua narrativa.

O estranho se dirige ao dono do café e diz, apontando para os três homens: "Há uma gente bizarra por aqui e eu não gosto nada deles". Um estranho identificar bruxos em uma multidão da qual ele não conhece absolutamente ninguém, atrever-se a censurar moradores no café da vila – ondes os conflitos são usualmente neutralizados – e permitir-se basear seu julgamento em seu desgosto pessoal só podia significar que ele tem muita certeza daquilo que estava proferindo ou, de qualquer maneira, que ele tem muita certeza de sua 'força'. Esse estranho homem proferiu as seguintes frases: "O primeiro, que mora no topo de uma montanha, será morto em uma semana. Aquele que mora no subúrbio do vilarejo se autodestruirá. O terceiro, que vive em uma encruzilhada, é difícil de ser destruído". O primeiro homem ao qual se referia o estranho era tio Chicot, que de fato morava no topo de uma montanha e morreu no tempo da profecia. Jean Babin conta que quando tio Chicot estava quase morrendo, seus olhos se esbugalharam, "o demônio estava operando nele", ele estava exibindo os sinais de sua onipotência. Josephine confere uma prova adicional à evidência da natureza de feiticeiro de Chicot, contando que, no momento de sua morte, todos gargalharam.

O segundo homem suicidou-se meses depois, não sem antes disso usufruir de alguns prazeres: ele substituíra o falecido Chicot ao lado de sua esposa. Ele se suicidou de um modo que despertou a imaginação local. Em vez de se enforcar em uma árvore ou se jogar no grande reservatório d'água

de Torcé, ele atirou em si próprio com um engenhoso mecanismo que o permitiu morrer em sua cama, embrulhado em cobertores. O terceiro homem da profecia é um velho que nem Deus nem o demônio o quer para si. Assim como o vizinho de Babin, ele é resistente a todo tipo de catástrofe. Jean Babin conta que, no ano anterior, ele estava à beira da morte. Pouco tempo depois, porém, andava pela vila normalmente, como se nada lhe houvesse acontecido.

Tio Chicot fora vencido, as coisas na fazenda melhoraram, mas a impotência sexual de Jean Babin persistia, o que os leva a inferir que o feitiço sobre o corpo de Jean é causado por outro bruxo. É nesse momento que Josephine confidencia seu sofrimento (com o problema de seu marido) para a antropóloga e pede a ela: "Se você puder fazer algo, retornar o mal com o mal...".

Se no capítulo sete a etnógrafa nos diz que antes de ser posicionada pelos Babin ela se sentia protegida por ser uma estrangeira, no capítulo nove ela descobre que o sistema de posicionamentos suporta a figura do estrangeiro. No caso descrito, esse estrangeiro assume o papel de um profeta e, sendo um estrangeiro, parece ocupar uma posição de muito poder devido a uma ambigüidade na relação com os moradores da vila – ninguém sabe quem ele é nem de onde vem, e logo depois ele desaparece sem deixar vestígios. Ao narrar o episódio do café, os Babin colocam explicitamente a pesquisadora na posição de um estrangeiro, o que, naquele instante, faz Favret-Saada tremer nas bases. Afinal, a narrativa do episódio do café deixa bastante claro como palavras proferidas por uma boca contêm um grande poder de eficácia sobre pessoas e coisas e, mais ainda, como a figura do estrangeiro era poderosa ao ponto de suas palavras se transformarem rapidamente em fatos (pois para os Babin, foram as palavras do estrangeiro que causaram os eventos anunciados).

O interessante da etnografia de *Les mots, la mort, les sorts*[2] é sua narrativa que mostra a etnógrafa no campo entre seus interlocutores

---

[2] FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*.Paris: Gallimard, 1977. Para contar esse capítulo, fiz a leitura dessa edição e da tradução para o inglês por Catherine Cullen, da seguinte edição: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

e também mostra como a legitimação de sua presença depende do posicionamento que seus interlocutores lhe conferem na configuração em que vivem. Explorando o modo como seus interlocutores a tratavam e o que lhe diziam, a autora evidencia como os seus motivos para se aproximar das pessoas e lhes fazer perguntas sobre feitiçaria não eram claramente compreendidos. A autora nos explicita, durante toda a composição de sua etnografia, sua dificuldade em perceber que aquelas pessoas não compreendiam suas motivações. Ali, não colava dizer que ela estava intelectualmente interessada em magia, pois para aquelas pessoas só podia se interessar e se aproximar da magia e da feitiçaria as pessoas que (i) estavam enfeitiçadas, (ii) eram desenfeitiçadores ou (iii) queriam se tornar feiticeiras.

Nesse sentido, é muito interessante a antropóloga ser posicionada como (e comparada com) um estrangeiro. Para Simmel[3], o estrangeiro se intromete como uma peça extra em um grupo em que as posições estão ocupadas. A dificuldade dos moradores da vila em posicioná-la é decorrente de uma atitude muito comum ao trabalho antropológico: o pesquisador chega a um lugar onde ninguém o conhece e passa a fazer perguntas sobre a vida daqueles que já moram ali há muito tempo, de modo que se cria uma tensão na produção da caracterização do antropólogo nas relações que o mesmo começa a estabelecer no local. No caso de Favret-Saada, a cada momento ela é posicionada em uma das possibilidades que aquele sistema oferece – feiticeira, enfeitiçada, desenfeitiçadora, estrangeira.

Favret-Saada recupera a narrativa dos diários de campo e decide torná-las parte do conteúdo central de seu livro. Após ser comparada com um estrangeiro vingador, ao final do capítulo nove, a fala de Josephine, "Se você puder fazer algo, retornar o mal com o mal...", evidencia como o casal Babin estava interpretando a antropóloga: ela era uma desembruxadora.

---

[3] SIMMEL, Georg. *O estrangeiro*. In: Georg Simmel: *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

CAPÍTULO 10

O Mal com o Mal se Paga

Carolina Cantarino Rodrigues

Se você puder fazer alguma coisa, retribuir o mal com mal, diz Josephine Babin a Favret-Saada, ainda no primeiro encontro que tiveram. Nesse capítulo[1], leremos sobre a continuação dessa conversa entre Jeanne e a família Babin. Ela integra a terceira parte do livro, intitulada *Dizendo tudo* (*Telling it all*). Josephine Babin será a principal narradora[2], aqui, das histórias envolvendo o feitiço que afetou seu marido, Jean Babin, e a procura por um desenfeitiçador capaz de curá-lo. São histórias e mais histórias, repletas de detalhes, inclusive sobre a vida de Joséphine e de Jean antes do casamento. É preciso contar tudo.

Apesar da riqueza de detalhes e de todas as imbricações e ramificações dessas narrativas sobre feitiçaria, Favret-Saada nos adverte que seu relato será apenas o fragmento de uma história que nunca será completamente conhecida. Por quê? A questão não seria a da impossibilidade de reconstituir uma narrativa em sua totalidade, mas o fato de que essas narrativas, a cada vez que são contadas, nunca são as mesmas, porque dependem do interlocutor em situação, que ocupará sempre uma posição possível no sistema da feitiçaria.

---

[1] Traduzi livremente o título desse capítulo – "To return evil for evil" – a partir da versão em inglês do livro: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words – Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1980.

[2] Jean Babin assume a narração apenas em algumas passagens do capítulo. Ele é definido, no livro, como alguém que fala pouco...

Sendo assim, é preciso contar tudo para alguém que seja capaz de por um fim aos feitiços: um desenfeitiçador. Pôr um fim ao feitiço: pôr um ponto final em sua história. Mas o que acontece quando o desenfeitiçador não consegue resolver a crise de feitiçaria? As narrativas sobre os feitiços continuarão a ser contadas, como nesse capítulo em que os Babin contarão a Favret-Saada sobre a busca de um desenfeitiçador. Contarão a ela na esperança de que Jeanne aceite a posição de desenfeitiçadora em que a colocam justamente por contarem tudo a ela.

Favret-Saada, por sua vez, também diz que precisa nos contar tudo, cada detalhe do que os Babin lhe disseram e pediram, não por tomar sua história como excepcionalmente representativa do discurso da feitiçaria no Bocage, mas porque a história dos Babin expressaria uma de suas modalidades particulares, tal qual a história dos Turpin, contada anteriormente.

Serão histórias e histórias sobre feitiços e, principalmente, desenfeitiçadores procurados pelos Babin para resolver a impotência sexual de Jean, que impede que seu casamento com Josephine seja consumado.

Narrativas sobre desenfeitiçadores

Quando os Babin pediram a Favret-Saada para *retribuir o mal com o mal,* a antropóloga então lhes perguntou se já não haviam procurado alguém para fazer *isso*.

Os Babin começam a contar, então, sua frustrada procura por desenfeitiçadores: Madame Marie de Izé, a desenfeitiçadora mais recente que encontraram, havia morrido um ano antes; antes dela, houve Madame Marie de Alençon, responsável por uma profecia que se cumpriria à época desse encontro dos Babin com Favret-Saada; um padre-doutor, apresentado aos Babin pelo padre de Torcé, dentre vários outros desenfeitiçadores.

A novidade contada a Favret-Saada nessas narrativas é que a busca de Jean por desenfeitiçadores teve origem ainda *antes* de seu casamento com Josephine e de seus problemas de impotência sexual. Jean conheceu alguns desses desenfeitiçadores quando era jovem e solteiro.

Alguns meses depois de seu casamento, Jean havia procurado Madame Marie de Alençon, que ele já conhecia fazia alguns anos, quando a havia procurado para curar uma inflamação da pele (um eczema). A tentativa de cura – com sais de banho – foi frustrada e, nessa ocasião, em 1959, Madame de Alençon faz a Jean uma recomendação: *se você assumir, volte para me ver daqui a nove meses*, sugerindo que Jean estaria mesmo enfeitiçado embora ele não acreditasse nisso. Tudo isso anos antes de Ribault jogar um feitiço comprometedor da potência sexual de Jean. Mas Jean nunca teria mencionado esses acontecimentos anteriores, segundo Louis Babin (seu irmão), justamente porque (mais uma vez) *ele não acredita muito em feitiços*.

Jean, agora casado com Josephine, contata novamente Madame Marie de Alençon, que confirma seu enfeitiçamento. Mas ele recusa o tratamento, por conta do preço e da aparência "estranha" de Madame Marie, que lhe desagrada. Ela lhe faz, então, uma profecia: se Jean não fizesse nada em relação ao seu enfeitiçamento, seu casamento duraria apenas seis anos. Uma previsão, segundo Favret-Saada, que abria a possibilidade de os Babin saírem em busca de outros desenfeitiçadores (como ela).

Quando conheceram Favret-Saada, o período de seis anos estabelecido pela profecia estava chegando ao fim. O momento crítico favorecia a pressa dos Babin em tomar a antropóloga como uma desenfeitiçadora. Além disso, ao contar essas histórias anteriores, o que os Babin estariam cautelosamente sugerindo, segundo Favret-Saada, é que os infortúnios de Jean não tiveram início com seu casamento com Josephine, e sim antes dele. Haveria, assim, uma *pré-história* do enfeitiçamento de Jean[3].

As ênfases e omissões dadas pelos Babin em seu modo de contar essa "pré-história", esse *antes* a Favret-Saada também tem sempre em vista seu convencimento para que aceite ser a desenfeitiçadora de Jean. Ao contar, por exemplo, sobre sua hesitação em aceitar, mais uma vez, Madame Marie de Alençon como sua desenfeitiçadora (agora em relação à sua impotência sexual), Jean a descreve, como já contei antes, como estranha, excessivamente maquiada, sem modos adequados para comer, cobrando

[3] Como se lerá no capítulo 11, nem tudo ainda está sendo contado, aqui, a Favret-Saada. Haverá ainda um outro recuo na narrativa sobre a origem do enfeitiçamento de Jean Babin que explica, inclusive, o fato dele não acreditar muito em feitiços.

muito dinheiro, enfim, uma série de defeitos ressaltados com o intuito de contrapor Madame de Alençon à própria Favret-Saada e, assim, elogiá-la.

Surge, então, nessa conversa, Madame Marie de Izé que, ao contrário de Madame Marie de Alençon, será o tempo todo identificada pelos Babin a Favret-Saada, na medida em que o casal almeja que a antropóloga assuma o lugar deixado por ela.

Josephine vai contar como conheceu Madame Marie de Izé quando trabalhava na fazenda dos Brodin em Chammes: ela foi chamada para resolver uma crise de bruxaria que envolvia sogro, genro e filha, um conflito entre os domínios Brodin e Poisson[4]. Angèle Brodin fica muito doente depois das brigas que teve com o pai (Poisson) que *estava de olho*[5] na propriedade da filha (ou, mais apropriadamente, do genro, Gustave Brodin). Um vizinho surge como anunciador da feitiçaria e conversa com Gustave. Feita a anunciação[6], várias coisas estranhas começam a acontecer na fazenda: ouvem-se barulhos no sótão; galinhas cacarejam sem terem botado ovos, enfim, uma série de sinais de feitiçaria.

Madame Marie de Izé é chamada e tudo se resolve: ela salva Angèle e sua criança (ela havia acabado de ter um bebê) da morte. Tudo acontece numa Sexta-feira Santa e Josephine testemunha todo o processo de cura. Ela pede, então, a Madame Marie, que visite seus pais porque eles estariam enfeitiçados. Ao entrar na fazenda, Madame Marie sentiu que, de fato, havia ali um feitiço. Josephine narra uma série de infortúnios que seriam a prova da existência do feitiço: animais de diferentes espécies morrem ou param de comer, o leite estraga, a manteiga coalha...

Josephine (então Letort, porque ainda não havia se casado com Jean Babin) começa, então, a sentir dores nas costas. Resolve ir ao médico, mas

---

[4] Todo o *domínio* de um enfeitiçado (seus bens materiais, animais da fazenda, mas também pessoas a ele relacionadas como esposas, filhos, pais, irmãos) pode ser afetado pelo feitiço, questão que será trabalhada por Favret-Saada no último capítulo do livro, quando tratará (diferentemente dos capítulos anteriores, mais narrativos) de um possível *sistema* conceitual da feitiçaria.

[5] Lembrando, aqui, a importância do olhar na feitiçaria, tratada no capítulo 8.

[6] A anunciação do feitiço é sempre crucial porque é por meio dessa *enunciação* que a feitiçaria passa a existir.

sempre que chega ao hospital, ainda na sala de espera, sua dor desaparece para inevitavelmente voltar quando Joséphine retorna à fazenda dos pais. Qual seria a explicação?

Um feitiço feito para a família Letort que teria afetado principalmente Josephine: a família vizinha (os Filoches) quis casar sua filha com o irmão de Josephine, mas ele não aceitou, casando-se com outra. Desde o dia desse casamento é que coisas estranhas tinham começado a acontecer.

Conta-se, então, como Madame Marie consegue curar mais esse feitiço, distribuindo medalhinhas de santos, saquinhos com ervas ou pregos, sal... Josephine, para curar sua dor nas costas, precisou mergulhar uma roupa numa mistura de vinagre quente e sal por nove noites seguidas, além de comer grãos de sal todas as manhãs antes do café.

Mas o que tornaria a cura de Madame Marie de Izé tão eficaz?[7] Sua força mágica e sua disposição para lidar com o sobrenatural, para lutar dia e noite contra o feitiço, sentindo espasmos, atravessando noites seguidas sem dormir. *Esse trabalho é o próprio inferno* é o que se ouve no Bocage sobre o desenfeitiçador e sua voluntariedade tida como suicida: o enfeitiçado pode confiar e contar tudo a seu desenfeitiçador na medida em que este se mostra disposto a colocar sua própria vida em risco durante o processo de cura da feitiçaria.

E, se nessa relação de compromisso entre o enfeitiçado e o desenfeitiçador se trata de contar tudo, a acusação de feitiçaria, por sua vez, é sempre silenciosa. Mas esse silêncio, nos lembra Favret-Saada, não deixa de equivaler a um longo discurso, feito não com palavras, mas através de gestos e comportamentos do enfeitiçado em relação ao feiticeiro: olhares, recusas de apertos de mãos ou outros cumprimentos, nenhum tipo de conversa ou diálogo, enfim, uma enfática recusa em continuar qualquer tipo de relacionamento. Além disso, a própria presença do desenfeitiçador não deixa de falar alguma coisa, porque dificilmente passa despercebida pelos vizinhos, principalmente quando se trata de uma figura notória como Madame Marie de Izé.

---

[7] Favret-Saada tratará mais detalhadamente dessa questão – a eficácia da cura – num outro livro: *Dé sorceler* (Paris, L´Olivier, 2009).

Será sobre esses gestos que dizem muito que nos falará, agora, Jean Babin, ao contar a história de uma confrontação em público envolvendo um cliente de Madame Marie de Izé (portanto, mais uma história de sucesso da desenfeitiçadora)[8]. Na Câmara Municipal de La Gravelle, Coquin (o feiticeiro) é surpreendido com um puxão em seu casaco feito por Monnier (o enfeitiçado). Coquin fica desconcertado com a situação e todos riem dele. Qual interpretação é feita, pelos Babin, dessa risada coletiva? A de que todos aprovaram essa provocação pública do feiticeiro, ou melhor: a risada seria uma prova de que Coquin era de fato um feiticeiro.

Mas a feitiçaria nunca é divulgada e sempre envolve duas famílias. A questão é que, mais uma vez, faz-se uma interpretação *ex post facto*: não se sabe ao certo o motivo da risada de todos, mas ela é lida pelos Babin como uma espécie de condenação moral de Coquin.

Favret-Saada, a partir desse episódio, ainda lembra que a acusação de bruxaria nunca é feita em público, nunca acontece de maneira explícita (muitas vezes, como se nota em algumas passagens do livro, nem mesmo pelo desenfeitiçador, que apenas faz algumas sugestões bem gerais, a serem interpretadas pelo enfeitiçado). Apenas a condição do desenfeitiçador é tornada pública. Seriam duas posições distintas: a de agressor (que é mantida em segredo) e a de vingador, justiceiro (que é pública, que todos conhecem).

---

[8] Antes disso, Jean havia contado uma história sobre a chamada condução inocente de feitiçaria. Um "bom vizinho" (Angot) dos Babin é casado com a irmã de Foubert. Ela – a esposa – se torna a condutora de feitiços entre cunhados. Favret-Saada lembra que esse caso – envolvendo uma feitiçaria entre marido e mulher – só se torna possível na medida em que a acusação de feitiçaria é feita depois do casamento, já que ninguém se casaria com uma bruxa. Mais uma vez, a feitiçaria como uma interpretação retrospectiva dos fatos é enfatizada. Angot, o marido enfeitiçado, resolve então confrontar seu genro Foubert – o feiticeiro – e lhe dá um soco. Para Favret-Saada, Jean lhe contou essa história para mostrar que essa é uma solução ruim, pouco eficaz para um feitiço: o mal não foi retribuído com o mal, ou melhor, com o soco; a força do feiticeiro não foi neutralizada, pelo contrário, sua raiva tornou-se ainda maior.

Feitiçaria e etnografia

Toda a "pré-história" do enfeitiçamento de Jean Babin, mobilizada nesse capítulo, sublinha o modo como o discurso da feitiçaria funciona retrospectivamente. E Favret-Saada nos diz que a etnografia também é feita *ex post facto* ao lembrar que, à época, não compreendera boa parte do que os Babin lhe contavam e pediam, mas apenas posteriormente, lendo suas notas do diário de campo.

A capacidade de tornar científico aquilo que teria sido vivido e experimentado como uma aventura, nas palavras de Favret-Saada, deve-se a esses registros feitos no diário, para os quais diz ter criado uma regra: escrever menos sobre seu estado de espírito (sua subjetividade?) e mais sobre o discurso nativo, não só anotando palavras e recompondo diálogos, mas escrevendo sobre os silêncios, lapsos, repetições e hesitações que sentiu e notou.

Acontece, então, aquele que será, segundo o que nos conta Favret-Saada, o *turning point* de sua relação com os Babin. Depois de todas as histórias contadas por eles envolvendo Madame Marie de Izé, todas histórias de sucesso sobre a cura de feitiços, e sabendo que Jean e Josephine estavam às voltas com todas essas histórias de feitiçaria porque estavam buscando alguém que pudesse curar a impotência de Jean, Favret-Saada fica sabendo que Madame Marie deixou com eles um pacote, uma espécie de patuá[9]. O desejo era de que esse embrulho funcionasse como uma proteção e anulasse a profecia feita por Madame de Alençon. Por manter o casal unido, a despeito da impotência sexual de Jean, o pacote é chamado por Favret-Saada de *cópula*.

Ela fica curiosa com o embrulho, já que nunca havia visto algo parecido sendo usado como proteção contra a feitiçaria: o comum eram medalhinhas de São Benedito, escapulários, saquinhos recheados com ervas... Jeanne pede, então, para ver o pacote. Logo se arrepende do pedido, achando que

---

[9] Antes de morrer e mesmo com toda sua força mágica, Madame Marie de Izé havia desistido de tentar curar Jean porque estava muito afetado (pelo feitiço), talvez até por mais de um feiticeiro. Para ela, tudo parecia muito misturado e confuso e, ao desistir de realizar um ritual de cura, oferece outro tipo de proteção ao casal.

tinha ido longe demais. Mas Josephine aceita mostrar, dizendo que temia abri-lo quando Madame Marie ainda estava viva, com medo de que isso pudesse prejudicá-la de alguma forma. Como ela já havia morrido... Eles abrem, então, o embrulho[10].

> Esse episódio marca uma virada no meu relacionamento com os Babin: sem saber que não há palavras inocentes na feitiçaria, eu pensei que havia feito um pedido banal; mas eles nunca viram a si mesmos como meros informantes, porque nada é mais estranho à feitiçaria que um relacionamento baseado em informação. O fato de eu me atrever a fazer um pedido desses confirmou a sua intuição de que eu era a intrépida desenfeitiçadora que eles estavam procurando. Minhas palavras espontâneas, impulsivas, foram tomadas como parte da minha 'força', e chegaram no exato momento de substituir a falecida Marie de Izé. Eles sempre a mencionaram quando queriam me identificar com ela, ou seja, eles estavam pedindo para que eu tomasse o seu lugar e, se possível, que eu me esforçasse para fazer o que ela não ousou fazer: retribuir o mal com o mal e curar Jean da impotência[11].

É preciso contar tudo. Para uma desenfeitiçadora. É na condição de desenfeitiçadora, que Jean e Josephine atribuem a Favret-Saada, que todas as histórias envolvendo a procura por desenfeitiçadores foram contadas à antropóloga. Pela sua posição de desenfeitiçadora, e não de etnógrafa: sendo a feitiçaria o poder da palavra, não há fora dela lugar possível para falar dela.

Por isso é que, principalmente nesse capítulo (e diferentemente dos capítulos da primeira parte do livro), a antropóloga também aparece como protagonista das histórias que nos são contadas no livro: enquanto desenfeitiçadora, aquela para quem se deve contar tudo, ela também passa a fazer parte das narrativas.

---

[10] Que continha sete tipos de plantas e objetos metálicos como lâminas e pregos para ferradura.

[11] FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words – Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1980, p. 168. (tradução da contadora)

Favret-Saada conta que expôs essa situação num seminário em seu departamento na Universidade de Nanterre. Ela mal havia começado a falar e já foi interrompida pela pergunta de um colega africanista: *quanto você costuma pagar aos seus informantes?* Ela responde: *eles é que querem me pagar.*

A resposta gerou indignação e comentários entre seus colegas antropólogos, que chegaram a questionar se o que ela estaria fazendo era realmente etnografia. Numa nota de rodapé, Favret-Saada resume os três tipos de comentário que ouviu: 1) o que ela estava fazendo não era ciência; 2) ela estava ficando maluca; 3) bastaria ela sofrer algum contratempo no campo para retornar a Paris e dar-se conta da impossibilidade de prosseguir com o tipo de etnografia que estava fazendo[12].

Jeanne, ainda naquele momento, não havia se dado conta do que estava em jogo nessa questão do pagamento. Diz ela que etnógrafos costumam pagar aos seus informantes porque sabem que estão pedindo algo que não terá utilidade nenhuma para o nativo ("informação"). No caso da feitiçaria no Bocage, era diferente: as perguntas que ela fazia como etnógrafa tinham sentido, enquanto tal apenas para ela. O enfeitiçado só podia entender esse pedido por informação em seus próprios termos, ou seja, a partir daquilo que ele, por sua vez, queria pedir à antropóloga: o desenfeitiçamento. Para ele, só era possível escutá-la a partir desse lugar. E pagar a ela por isso.

Ela ia visitar os Babin quando, ainda no caminho, relendo suas notas e pensando sobre o que tinha acontecido, Favret-Saada se deu conta do que provavelmente eles iriam lhe propor naquele encontro: que ela desenfeitiçasse Jean. O que fazer? Mesmo sem ter uma consciência clara das possíveis implicações, Jeanne decide segui-los onde quer que eles a quisessem levar.

Já na fazenda dos Babin e depois de muitos rodeios, Josephine vai direto ao ponto e pergunta à Favret-Saada: *então, o que você acha? Você pode curar Jean?* Jeanne responde que ela mesma foi curada pelas palavras e tenta, assim, explicar nos termos da feitiçaria em quê consistiria essa

---

[12] Intimidada com essas objeções, Favret-Saada lembra que demorou um bom tempo para começar a escrever esse livro.

cura pelas palavras (uma psicoterapia). Decidida a não aceitar ser paga por isso, Favret-Saada diz aos Babin que havia ficado em débito com sua própria cura e que seu terapeuta havia sugerido que o pagasse curando outra pessoa, tal como ela havia sido curada.

Ainda nesse desdobramento das histórias de desenfeitiçamento dos Babin, surge mais uma personagem, revelada por Favret-Saada apenas no final do capítulo: Madame Marie de Izé havia deixado uma sucessora, Madame Auguste.

Por que os Babin não tinham ido consultar-se com ela? Eles a temiam. E Favret-Saada não sabia exatamente o porquê, apenas podia levantar hipóteses relacionadas ao fato de Madame Auguste ser muito forte e poderosa em contraste com Madame Marié de Izé (e com ela mesma): os Babin pareciam preferi-las exatamente pela aparência frágil e delicada. Somada a essa atitude de evitar Madame Auguste, numa conversa com Jean, Favret-Saada sente sua hesitação quando ele sugere que, primeiramente, gostaria de terminar o tratamento médico que vinha fazendo com o doutor Davoine. Para ela estava claro: Jean não estava disposto a embarcar em nenhum tipo de cura, deixando, intrigados, a nós e a Favret-Saada. Estariam Jean e Josephine nos escondendo alguma coisa?

CAPÍTULO 11

Não Acredite em Tudo

Suely Kofes

Foi o Pai Séquard, um enfeitiçado, que fez a anunciação de Jeanne e a levou ao encontro de Madame Flora para ser curada.

De tanto ouvir as narrativas de enfeitiçados, conforme Pai Séquard, Jeanne fora enfeitiçada. Ela concordou com a interpretação, pois se vira oscilando entre o fascínio, que a levava a procurar ouvir mais e mais narrativas, e o medo, que a paralisava por semanas. Também para Madame Flora, Jeanne, sem nenhuma garantia simbólica, *fora pega* pelo discurso da feitiçaria no seu trajeto entre enfeitiçados. E porque Favret-Saada em nenhum momento pusera em dúvida o poder real do discurso da feitiçaria, ao ser anunciada como enfeitiçada ela buscará a cura com Madame Flora.

Madame Flora se propõe a curá-la e a ajudar em sua pesquisa. O pacto inicial é que isso se faria sem que a desenfeitiçadora lhe contasse os segredos e sem que Jeanne lhe perguntasse sobre eles. Mas, paulatinamente, Madame Flora – que era favorável à escrita do livro – foi lhe permitindo assistir a mais e mais consultas. Para Jeanne isso provavelmente se deu porque a desenfeitiçadora esperava conhecer por meio dela os segredos de seus concorrentes e porque queria compartilhar as narrativas de feitiçaria pelas quais ela era tão apaixonada.

Madame Flora garantia a Jeanne o seu desenfeitiçamento, a sua posição de assistente em desenfeitiçamento e o seu projeto de escrever o livro. Assim, Jeanne Favret-Saada adquiria um lugar no sistema e, ao

mesmo tempo, podia se apresentar no Bocage de uma maneira em que ela própria se reconhecia.

Tendo agora uma posição, Jeanne procura rever os Babin. Ela tem agora algo a lhes oferecer nessa nova situação, isto é, lhes oferecer os bons serviços de Madame Flora, convicta de que eles queriam ser desenfeitiçados.

É esse reencontro entre Jeanne e os Babin o tema do capítulo onze, e o final das narrativas de feitiçaria pois, no capítulo seguinte, o décimo segundo e último do livro, as narrativas de enfeitiçados cederão lugar à teoria, na perspectiva dos enfeitiçados, entre os quais se situava Jeanne Favret-Saada, a antropóloga que pesquisava a feitiçaria no Bocage.

No reencontro, Josephine, casada com Jean (que nunca consumara o casamento e isso resumia a sua condição de enfeitiçado), diz a Jeanne que Jean recusava-se naquele momento a procurar se desenfeitiçar, como o fizera antes. *Ele não acredita muito...*, diz Josephine à Jeanne. É a essa frase – dita por Josephine e vivida por Jean – que Jeanne consagra esse capítulo.

Jeanne foi recebida com alegria em sua visita aos Babin depois de um longo tempo decorrido desde o último encontro. Mas, como era um dia em que eles traziam o feno, ajudados pelos vizinhos porque havia prenúncio de chuva, Jean e Josephine pediram-na para voltar no dia seguinte.

No dia seguinte, quando Jeanne voltou à casa dos Babin só encontrou Josephine. Jean saíra.

O diálogo entre ambas é descrito minuciosamente, desde quando Jeanne anunciara o motivo de sua visita, ou seja, falara de Madame Flora e dissera que ela poderia desenfeitiçá-los. Jeanne contou que fora enfeitiçada, que ficara doente, que tivera um acidente de carro. Contou-lhe ainda que Pai Séquard anunciara o seu enfeitiçamento e a levara até Madame Flora, que desenfeitiçava pela palavra, mas só atendia quem fosse apresentada por alguém. Se não fosse assim, ela dizia nada saber sobre a sorte da pessoa.

Jeanne conta-lhe que fora desenfeitiçada em quatro meses (enquanto se perguntava internamente por que Madame Flora insistia em mantê-la com uma sessão mensal), que Madame Flora gostara dela e que estava trabalhando como sua assistente. Jeanne conta também a Josephine que já falara do caso dos Babin para Madame Flora, mas que o fizera discretamente, dizendo apenas que conhecia um casal que não consumara o casamento.

Madame Flora lhe perguntara então se o casal tivera também perdas. Quando Jeanne deu resposta afirmativa e essa pergunta, Madame Flora disse-lhe que sabia do que se tratava e que poderia ajudá-los ("Eu sei desenfeitiçar esses casos", dissera Madame Flora a Jeanne, que repetiu a frase para Josephine). Para comprovar, Flora lhe contara algumas histórias de casos que ela resolvera.

Josephine ouvia com interesse e fez muitas perguntas, inclusive sobre o método de Madame Flora. Durante a conversa, para inteirar-se da situação dos Babin, Jeanne insinua que os visitava porque há muito tempo não os via e que talvez eles já tivessem sido curados pelo médico, o Dr. Davoine.

Mas, Josephine reagiu com rancor, dizendo que não voltaria a procurar o médico, que ele desconsiderava a feitiçaria e achava que os que acreditavam nela eram atrasados e delirantes.

Depois de uma longa conversa, em que Josephine disse temer que Jean não quisesse consultar Madame Flora, repetindo a frase sobre a falta de fé de Jean, este finalmente chegou. Jeanne tenta encerrar a sua visita, preferindo voltar outro dia para conversar com ele, evitando falar-lhe diretamente de Madame Flora naquela visita. Mas Josephine provoca o assunto. Jean ouviu, fez perguntas e, de repente, perguntou para Jeanne: *e com fotos, ela pode ler fotos?*

Jeanne lhe responde que nunca a vira trabalhar assim e que duvidava de que ela o fizesse, porque Madame Flora preferia que os seus pacientes se engajassem de corpo e alma na cura. A resposta decepciona Jean, que prossegue insistindo nas dificuldades do deslocamento até Taron, onde vive Madame Flora. Jean insiste em que Jeanne lhe pergunte se faria a leitura pelas fotos e reage às tentativas de Josephine de convencê-lo a fazer a consulta dizendo-lhe que se ela quisesse ir, que fosse, mas que ele já estava cansado dessas consultas. Jean chega ao descontrole e, exaltado, repete que não vai procurar Madame Flora. Josephine, constrangida, justifica a exaltação de Jean, *são os seus nervos*, diz ela, procurando conversar sobre outros assuntos.

Antes de se retirar, Jean pede a Favret-Saada que marque uma consulta para a esposa, reafirmando que ele só estaria presente pela foto de casamento.

Josephine torna-se paciente de Madame Flora. Jeanne compartilha as suas consultas e a relação de ambas se altera: tornam-se amigas,

conversam muito e Josephine insiste em lhe contar – o que não fizera antes – que Jean fora uma vez acusado de enfeitiçar um vizinho (Nouet). Para ela, fora isso que o levara à descrença no feitiço e nos desenfeitiçadorês. Na época em que isto acontecera, Jean teve eczemas e começou a beber muito, aliás, como o seu pai – de quem fora o filho predileto.

Para Favret-Saada, os acusados de enfeitiçamento reagiam diferentemente. Uns, mesmo sabendo a falsidade da acusação, acreditam tanto na eficácia mágica, que se consideram já acusados de morte; outros respondem com ironia e sarcasmo, céticos sobre a eficácia mágica, considerando a feitiçaria como atraso, a ser desconsiderada. Embora alguns, com essa atitude, mostrassem ambigüidade, afirmando serem "mais fortes" que os desenfeitiçadores. Outros, como Jean, declaram não acreditar, mas – agindo sempre de maneira a desmentir as suas palavras – passam um longo tempo reinterpretando a sua história até conseguirem se apresentar como um enfeitiçado comum, suprimindo o episódio da acusação passada.

Nesse capítulo onze, Favret-Saada mostra como depois da acusação da qual Jean fora sujeito se deu a substituição de seu nome por outro que teria sido responsabilizado pelo enfeitiçamento do vizinho que o acusara de feiticeiro. O nome de Chicot substituiu o de Jean. Tal deslocamento operaria no sistema das forças (a força mágica, que feiticeiros e desenfeitiçadores possuem) e na força vital, que todos possuem. Para Babin, o erro consistira em lhe creditar força mágica (ou o sinal positivo, +) da qual ele era desprovido.

Mas Josephine não menciona o nome de Chicot para Madame Flora, sequer faz referências à acusação anterior. Ela apaga esta ocorrência e apresenta os Babin como enfeitiçados comuns. Assim, o acontecimento de 1959 (a acusação de Jean como feiticeiro) não guardaria mais conexão com acontecimentos posteriores, o do enfeitiçamento de Jean e, por extensão, dos Babin.

Para Favret-Saada, a maior parte dos que são acusados de feiticeiro acaba por transformar a sua história em enfeitiçados comuns, ou seja, efetua-se uma necessária disjunção entre o episódio da acusação inicial e o do enfeitiçamento final. Conforme a autora, seriam três as condições para que isso se faça: o enfeitiçado acusado não deve ter nenhuma relação com quem o acusou; deve assumir a responsabilidade de violar o preceito de

"tudo" dizer ao desenfeitiçador (necessidade à qual todo enfeitiçado acaba por sucumbir), assumindo a coragem de resguardar parte de sua vida da interpretação do desenfeitiçador; o enfeitiçado deve resolver esta contradição do sistema que é a de que um desenfeitiçador pode errar em seu julgamento e que outro desenfeitiçador estará dizendo a verdade quando acusar alguém de enfeitiçamento, por exemplo.

Mas essa acusação não pode ser feita e a feitiçaria vai se fazendo pelo silêncio dos enfeitiçados, garantindo a eficácia da intervenção de qualquer feiticeiro. Como todo discurso, conclui a autora, o da feitiçaria também encontra a sua eficácia ocultando algo do real.

O desfecho da história dos Babin é que Jean não foi curado da impotência sexual porque não compareceu à consulta com Madame Flora. Para Jeanne, permanecer impotente era a maneira que Jean escolhera para assumir o controle de seu destino, uma vez que ele não desejava ser fazendeiro, que gostaria de ter se formado e que o seu casamento fora arranjado pelo seu irmão, que o casara com a irmã de sua esposa. Ao conservar então o seu sintoma, Jean afirma-se como sujeito.

No livro, este capítulo se conclui com as interpretações de Favret-Saada. Mas, eu, aqui, contando este livro, permito-me estender o final com a minha palavra.

Nesse capítulo, como, aliás, nos anteriores, nota-se a conjunção do que pareceria disjuntivo na pesquisa antropológica. A pesquisadora nos fala – e aos aldeões do Bocage – sobre seus medos, sentimentos, confusões; mas ela também grava tudo, anota, toma cuidado para não interromper com perguntas uma narrativa que flui ou analisa os efeitos metodológicos de uma interrupção. Aceita a enunciação de enfeitiçada e no capítulo seguinte fará abstrações e construirá uma teoria sobre o sistema da feitiçaria no Bocage (só ali ou uma teoria da feitiçaria que se distinguiria das teorias clássicas, inclusive a mais conhecida, a de Evans-Pritchard[1]?). Essa teoria, tudo parece indicar, só teria sido possível porque foi distinta a inserção da etnógrafa. A especificidade das teorias antropológicas estaria em sua

[1] EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

abertura à inflexão tendo em vista a distinta inserção do antropólogo, da antropóloga, na relação com a pesquisa e a escrita etnográfica. É o que parece nos sugerir Jeanne Favret-Saada. Mas, se essa é uma narrativa fecunda sobre nós mesmos como antropólogos e sobre a importância da afecção (*affectio* não) na pesquisa e escrita etnográfica e antropológica, há também que se perguntar sobre as distintas teorias que informavam a experiência de Evans-Pritchard com os Azande e a de Favret-Saada no Bocage.

CAPÍTULO 12

Esperando a Continuação

Suely Kofes

Este é o último capítulo. Depois dele, no livro que contamos, só há os anexos que não serão contados aqui[1].

Até o capítulo anterior, acompanhamos as narrativas entrelaçadas do encontro de Favret-Saada com a feitiçaria no Bocage. O capítulo doze é conceitual; seu nome, "Esperando a continuação", refere-se a um segundo volume, sobre os Babin, que Favret-Saada promete algumas vezes em seu livro.

Tratando-se de um capítulo teórico, cuja pretensão é ir substituindo as narrativas por um modelo mais abstrato, a autora adverte logo que os leitores que apreciam as histórias de bruxas devem evitar esse capítulo doze. Pois, depois das narrativas, diz ela, eis a lógica. Mas, completa, nesta,

---

[1] Apenas citados, os cinco anexos. O primeiro, "O explorador das trevas" (*L'explorateur dês tenèbres*), é um texto que foi publicado na revista *Critique*, 299, abril de 1972, a respeito de um documentário televisivo sobre feitiçaria entre os camponeses. O segundo anexo, "O ofício de ignorante" ("*Le métier d'ignorant*") é uma preciosa discussão sobre cientificismo, folclore e etnografia, particularmente a partir do *Manuel de Folklore Français Contemporain,* de Van Gennep (Paris, Picard, 1918-1958, 9 volumes). O anexo terceiro, "Robert Brault. Profeta de Aron" ("*Robert Brault. 'Prophète' d'Aron*"), é uma descrição e análise da trajetória de Robert Brault, um "mago", "profeta", que Favret-Saada evitou contatar (ela diz porque no anexo) e o texto que ela escreveu foi baseado apenas em documentos da imprensa; o anexo quarto "A medida da verdade" ("*L'aune de verité*"), é um texto sobre a produção teórica da psiquiatria sobre a feitiçaria, chamada a falar sobre o estado mental do feiticeiro; o anexo quinto, finalmente, intitulado "Referências cronológicas para a história dos Babin" ("*Repères chronologiques pour l'histoire dês Babin*") revela o seu assunto no próprio título.

como naquelas, do que se fala é da luta até a morte, de rompimento e de perda.

Como contar então este capítulo?

Bastaria dizer que Favret-Saada pretende construir o conjunto conceitual que sustenta a "representação da feitiçaria no Bocage", pelo menos, diz ela, do ponto de vista dos enfeitiçados, mantendo a intenção de todo o livro: a de levar a sério o poder mágico (a expressão é da autora), isto é, contrapor-se aos estudos antropológicos anteriores sobre a feitiçaria, que atribuíram um caráter sobrenatural e êmico à força mágica. Levar a sério o poder mágico é, para a autora, não considerar o poder mágico como um erro lógico ou como a crença do Outro.

Mas há um problema nessa intenção. E Favret- Saada a enfrenta. Para começar, explicitando a dificuldade de traduzir o jogo entre feiticeiro, enfeitiçado e desenfeitiçador. A autora – pela tradição antropológica dos estudos de feitiçaria– precisa referir-se às duas forças em ação na crise da feitiçaria, a força vital e a força mágica. A força vital (a que qualquer um possui) seria a que circula e a força mágica (possuída apenas pelo feiticeiro e pelo desenfeitiçador), aquela que faz circular.

Mas a população do Bocage usa apenas uma palavra, "força", para designar a que circula e a que faz circular. Assim, o desafio de Favret-Saada é especular (ato que a autora considera como positivo) sobre o sistema de representação que permite compreender esta escolha léxica.

O que, aliás, não me parece que ela tenha conseguido.

O complexo de conceitos e pressupostos começa pela relação entre o enfeitiçado e seu domínio. O conjunto das posses é o domínio do enfeitiçado, que inclui as pessoas – sua esposa, seus filhos, sua família além do próprio enfeitiçado — e os animais. Embora todo o domínio possa ser atingido, quem o feitiço quer atingir é o possuidor do domínio e é ele quem é afetado, seja quem (ou seja o que) for atingido pelo feitiço em seu domínio. O enfeitiçado, um chefe de família e de domínio, não é um "eu" cartesiano. O seu ser é solidário do conjunto: ele e suas posses, confundindo-se pessoas e bens. Os bens e "encorporam-se" para aludir àqueles que portam o nome, não havendo assim distinção entre corpo e bens. Por isso Favret-Saada denomina o conjunto como o "domínio" ou o "corpo" do enfeitiçado. Temos assim delineado quem é enfeitiçado.

E o quê o feitiço atinge?

O que Favret-Saada denomina como o potencial bio-econômico ou o capital do enfeitiçado (e seu domínio). Este é atingido em sua força (*força vital,* para Favret-Saada, *força* para os aldeões do Bocage): capacidade de sobrevivência, de reprodução, de produção.

Uma vez delineado quem é enfeitiçado e o que é atingido pelo feitiço, Favret-Saada abandona o ponto de vista do enfeitiçado para sugerir dois pressupostos do sistema que o tornam inteligível: o topológico (o campo de investimento da força) e o dinâmico (o domínio investido pela força do seu possuidor).

Do ponto de vista topológico, todo o espaço vital é saturado de domínios, não há vazios de nomes, pessoas e bens. Assim, todo o espaço é possuído.

Do ponto de vista dinâmico, no caso de um indivíduo qualquer, a força é investida em seu domínio; no caso dos possuidores da força mágica, há um excedente de força e um espaço vital saturado. A força mágica age então sobre outro domínio capturando a força vital do seu possuidor.

No discurso local, o feiticeiro é um invejoso. Porque, diz Favret-Saada, o seu domínio é sempre insuficiente para utilizar a totalidade de sua força. O que é mágico no feiticeiro é o excesso de força. Não contida no sistema de nomes, ela extravasa tal sistema sem as mediações simbólicas comuns (trabalho, troca, roubo etc.). Na força mágica, a força tem o feiticeiro tanto quanto o feiticeiro tem a força, e esta age na falta do espaço vital, compreendido como propriedade ontológica e não como espaço empírico (isto é, o feiticeiro é um ser cuja energia não tem domínio próprio, porque ela sempre o excede). Assim, seu conjunto é marcado com o sinal (-). O espaço (+) de que ele dispõe em algum momento é um espaço de empréstimo: se o domínio do feiticeiro subsiste, é porque o seu possuidor se preocupa em exagerar constantemente essa falta fundamental, extraindo partes do território (+) alheio. Seu conjunto, seu corpo ou seu domínio, portanto, sempre comporta um certo número de elementos marcados pelo sinal (+).

A suficiência ou insuficiência do domínio em relação à força (como um pressuposto conceitual, não como dado visível) são indicadas pela autora com os sinais + (*domínio suficiente*) e – (*domínio insuficiente*). A representação dos dois domínios (o do feiticeiro e o de um indivíduo qualquer) é, desse

modo, complementar: só há falta para um na relação com a suficiência do outro, e inversamente. Com estes sinais distribuídos no tripé feiticeiro (-), enfeitiçado (+) forma-se o duelo entre agressor e vítima. O que está em jogo é a morte do outro, a anulação do potencial bioeconômico do adversário. O ganho de um é a perda do outro, porque a força excedente que circula é a que investe em domínio de outro.

Na feitiçaria, o jogo começa com o feiticeiro agindo sobre o domínio de um indivíduo qualquer; este, uma vez anunciado como enfeitiçado, poderá então procurar o desenfeitiçador. Assim, o sistema comporta uma tríade, sendo o desenfeitiçador uma espécie de mediador, com ambos os sinais (+ e -).

Como todo indivíduo, o desenfeitiçador possui um domínio em seu nome e que é suscetível de variação tendo em vista a conjuntura biológica e jurídico-econômica. Mas, ontologicamente, o desenfeitiçador, do ponto de vista dos enfeitiçados, não é invejoso nem ávido pelo domínio alheio. O que ele tem lhe parece suficiente e quando ele quer enriquecer, ele o faz pelas mediações comuns (trabalho, troca, etc.). Tendo geralmente uma profissão, ele independe socialmente de seu ofício como desenfeitiçador. Como o seu espaço vital lhe é suficiente, o seu domínio é marcado pelo sinal (+). Como o feiticeiro, o desenfeitiçador é provido de uma força excedente que produz efeitos sem passar pelas mediações simbólicas comuns, força que investe em domínios alheios.

Mas o desenfeitiçador faz uma escolha ética. Em vez de investir a sua força no domínio de um indivíduo qualquer, ele a investe nos ladrões de domínios, isto é, nos feiticeiros. Sua posse, porém, não aumenta, porque o seu próprio domínio lhe é suficiente, o que permite atribuir ao seu domínio o sinal (+). O que lhe falta é o domínio de seus pacientes que foi incorporado pelo feiticeiro, o que permite atribuir ao seu domínio o sinal (-). Solidários, enfeitiçado e desenfeitiçador formam um par.

O desenfeitiçador possui um domínio provido de dois signos, positivo e negativo. Mas é o conjunto do desenfeitiçador que é marcado com os dois sinais, diferente do caso do feiticeiro, cujo conjunto é marcado por um sinal e seus elementos marcados por outro. Dispondo de mais e de menos, o desenfeitiçador opera como um transformador lógico: na relação do feiticeiro com o enfeitiçado, o primeiro estende a sua negatividade sobre a positividade

do segundo; opondo os seus sinais (+) e (-) ao feiticeiro, o desenfeitiçador corta o circuito mortífero.

A teoria oficial no Bocage é que os desenfeitiçadores nunca atacam, nem um indivíduo qualquer, nem os enfeitiçados, nem outros desenfeitiçadores, nem os feiticeiros que não perturbam os seus pacientes (entre os enfeitiçados fica sempre uma inquietação sobre o uso da força excedente do desenfeitiçador).

Mas, em uma crise de feitiçaria, a única função do desenfeitiçador é isolar o enfeitiçado do feiticeiro. Para que a interposição tenha sucesso e seja impedida a ação negativa do feiticeiro sobre o enfeitiçado, é necessário que a negatividade do desenfeitiçador tenha superioridade sobre a negatividade do feiticeiro.

Se o desenfeitiço é bem sucedido, o enfeitiçado recupera o seu domínio inicial, o do feiticeiro diminui e o do desenfeitiçador permanece constante. Parte da perda do feiticeiro retorna ao enfeitiçado, mas aquela parte da perda que foi imposta pelo desenfeitiçador ao feiticeiro não vai para o desenfeitiçador. Sai do circuito em termos de trocas econômicas comuns, por exemplo, o feiticeiro é obrigado a vender e quem compra não sabe que compra de um feiticeiro. O sistema mantém assim o sinal (+) do desenfeitiçador. Se não o fizesse, a falta de posse provocaria que o desenfeitiçador agisse como o feiticeiro, investindo a sua força em domínio alheio, o que eliminaria a diferença que é mantida entre feiticeiro e desenfeitiçador.

Os feiticeiros não se atacam mutuamente. E o sistema guarda diferenças entre um feiticeiro e um desenfeitiçador. Possuidor de uma força excedente (como o feiticeiro), mas agindo apenas em seu próprio domínio e nunca estendendo a sua força para apropriar-se do domínio de outro (como o enfeitiçado), o desenfeitiçador é uma espécie de justiceiro que usa a sua força contra o feiticeiro. Se vencido, o feiticeiro atacará de novo outras vítimas esperando enfrentar um desenfeitiçador mais fraco. Essa esperança é alimentada porque o segredo na feitiçaria atua impedindo o conhecimento das novas vítimas sobre a derrota anterior.

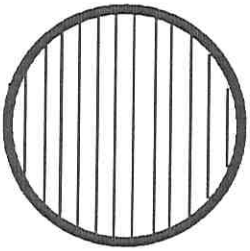
A diferença entre o excedente de força do feiticeiro e do desenfeitiçador é que o primeiro é forçado a agir em detrimento de alguém a cada dia, enquanto o desenfeitiçador, ao contrário, parece manter-se "fechado" em si mesmo. Daí ser preciso ainda compreender as referências simbólicas que permitem ao desenfeitiçador manejar o excedente de força não investido.

Transcrevo os gráficos criados pela autora do livro para mostrar a circulação da força, sua concepção e seus efeitos.

Esquema 1:
Domínio de um indivíduo qualquer

Toda a força do possuidor de um tal domínio se investe exclusivamente nos limites do perímetro marcado com o seu nome; a força do possuidor recobre exatamente os limites de um domínio.

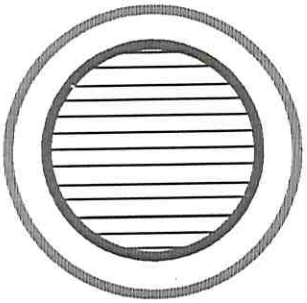
Domínio Visível



Força Invisível

Esquema 2:
Domínio de um feiticeiro

Domínio Visível

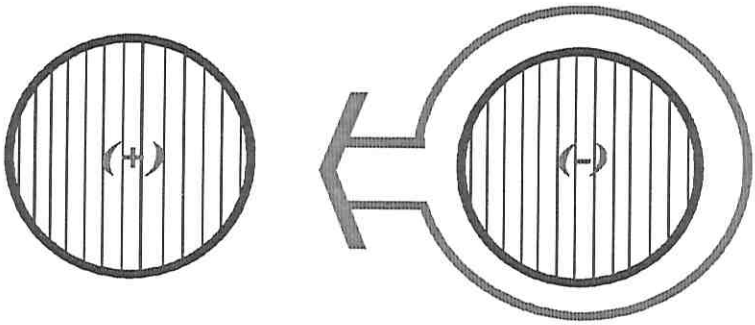


Como se vê na próxima imagem, há um excedente de força que não está investido no domínio marcado com o nome de seu possuidor e que extravasa o seu perímetro.

Força Invisível

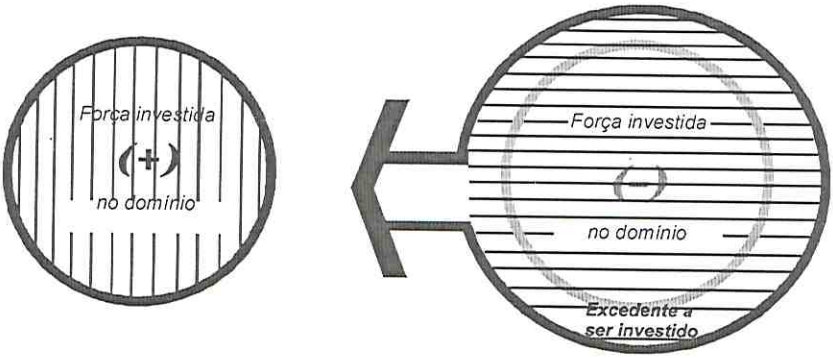
Esquema 3:
Situação normal: domínio de um indivíduo qualquer e o de um feiticeiro

Domínios visíveis
Indivíduo Qualquer **Feiticeiro**



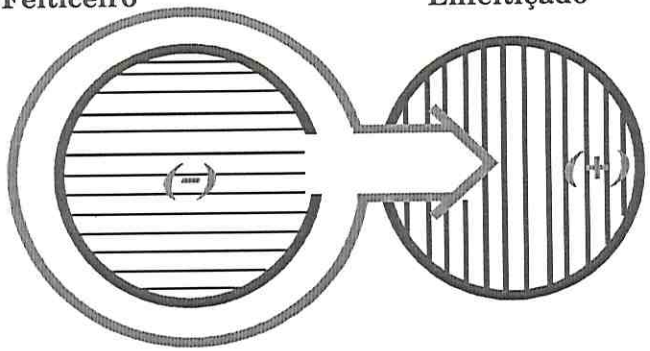
Consideremos um indivíduo qualquer; a força da qual ele dispõe é investida integralmente em seu domínio, fechado em si mesmo como se resistindo às agressões comuns. Se esse domínio cresce ou diminui, é apenas em função de pressões biológicas ou socioeconômicas, o que significa dizer que a força do possuidor nunca excede o perímetro definido pelo seu nome ou que esse perímetro é suficiente (+). Por outro lado, supõe-se que, em alguma parte, existe um feiticeiro ao qual falta um espaço vital (-) onde investir a sua força excedente, ávido por conquistar o domínio de outro.

Forças Invisíveis
Indivíduo qualquer **Feiticeiro**



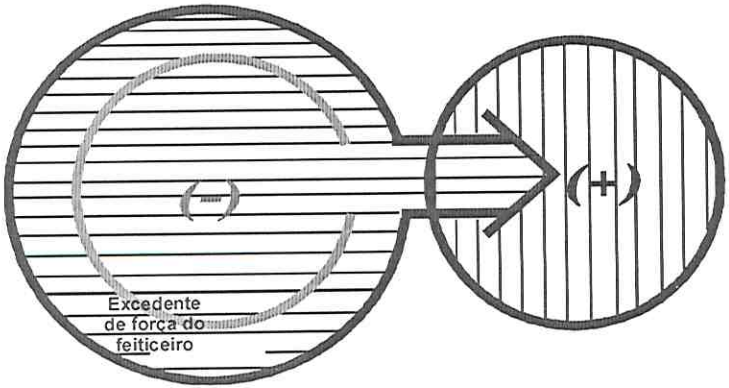
Esquema 4: Um ataque de feitiçaria

Domínios Visíveis
Feiticeiro **Enfeitiçado**



Trata-se da conexão da negatividade (ou avidez) do feiticeiro à positividade (ou suficiência frágil) de um indivíduo qualquer. O domínio do enfeitiçado no gráfico acima está então investido pelo feiticeiro. Pode-se também dizer que a força excedente do feiticeiro investe sobre a da vítima e a incorpora, conforme gráfico anterior. Como um vampiro, o feiticeiro penetra no corpo de sua vítima e aspira a sua vitalidade.

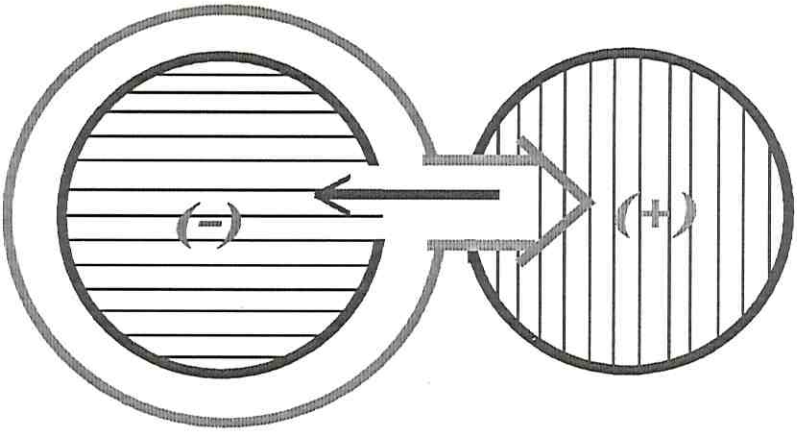
Forças Invisíveis
Feiticeiro **Enfeitiçado**



Esquema 5:

Efeitos do ataque:

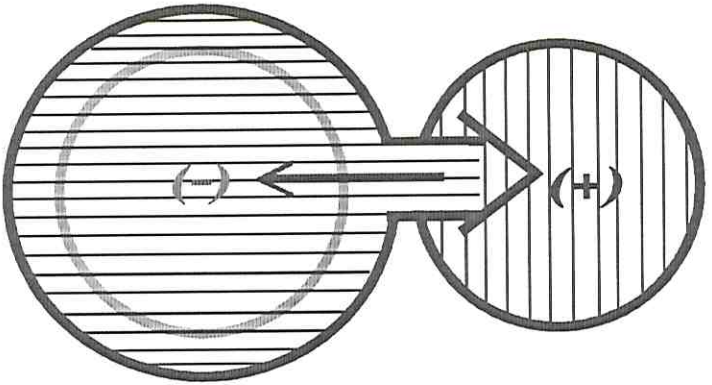
Domínios Visíveis



Uma parcela do domínio do enfeitiçado é incorporada ao do feiticeiro.

O efeito visível desse ataque, figurado no próximo gráfico, é, para o enfeitiçado, uma diminuição do seu domínio. Ele declara, por exemplo, que há "perdas" do rebanho, que as suas vacas não seguram seus bezerros quando estão prenhes, que seus filhotes não têm nenhuma força etc. Lembremos que só a repetição dos ataques ou das "perdas" autoriza um enfeitiçado a se afirmar como tal. Correlativamente, o domínio do feiticeiro aumenta, com a parcela que ele extrai de sua vítima. A condição invisível desse ataque, figurado no gráfico anterior, é que deve existir em alguma parte um ser (ainda sem saber qual) que dispõe de uma energia excedente. As flechas do esquema indicam a circulação das parcelas de domínio (ponto de vista topológico na figura seguinte) ou das quantidades de energia (ponto de vista dinâmico na figura anterior). A quantidade (de força, de território) extraída do enfeitiçado vai garantir ao feiticeiro alguma positividade.

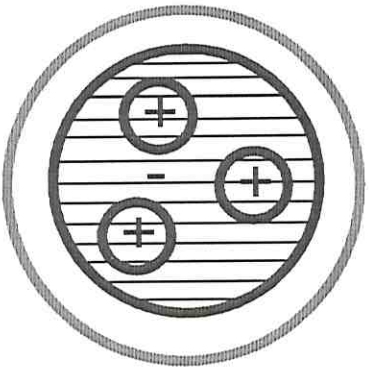
Forças Invisíveis



O feiticeiro incorpora uma quantidade de força do enfeitiçado.

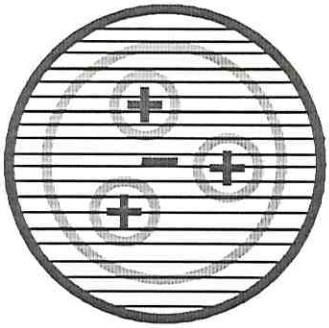
Esquema 6:
Conjunto Feiticeiro

Domínio Visível



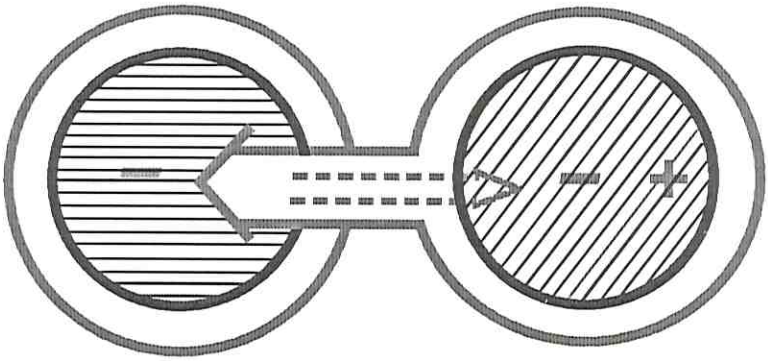
O conjunto, fundamentalmente deficiente em território, é marcado com o sinal (-), enquanto alguns elementos, extraídos de outro, são marcados com o signo (+).

Forças Invisíveis



Esquema 7:
Interposição bem sucedida de um isolante

Domínios Visíveis



Domínio do feiticeiro investido pelo desenfeitiçador.

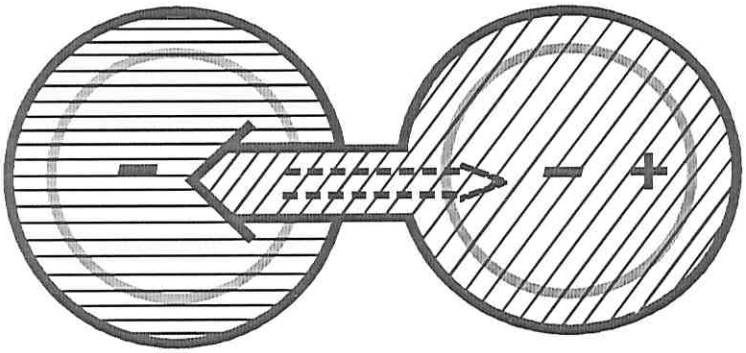
Desenfeitiçador, integrado com o enfeitiçado.

O domínio do enfeitiçado, que teve anteriormente uma parcela amputada pelo ataque do feiticeiro, e o do desenfeitiçador integrado com o do enfeitiçado. O domínio de um feiticeiro, ampliado com a parcela que ele previamente tomara do enfeitiçado, mas atualmente investido pelo desenfeitiçador.

Pode-se ver o domínio do desenfeitiçador afetado por dois signos, positivo e negativo. A força excedente do feiticeiro, sempre conectada ao domínio do feiticeiro, completa a força excedente do desenfeitiçador, que a investe do feiticeiro.

Note-se que a situação do esquema 7 é aquela do esquema 4, mas com uma inversão: o ladrão é agora roubado.

Forças invisíveis

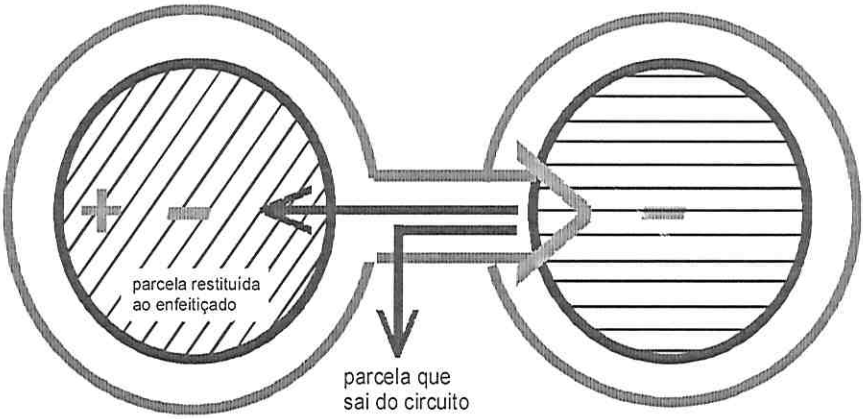


Força do feiticeiro investida pelo desenfeitiçador

Esquema 8:
Efeito do desenfeitiçamento

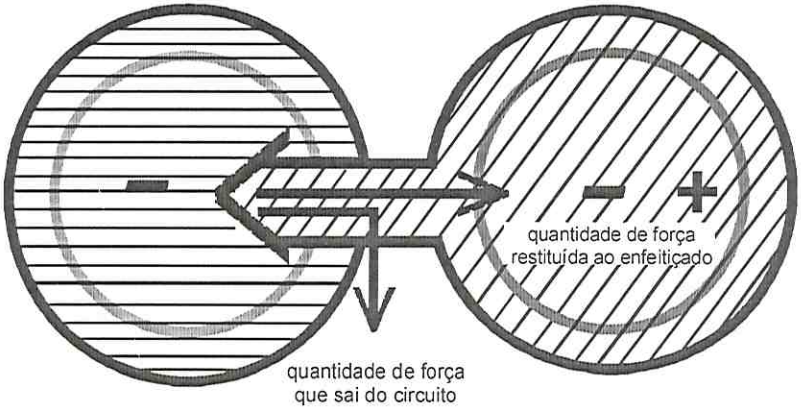
Domínios visíveis

Enfeitiçado + Desenfeitiçador **Feiticeiro**



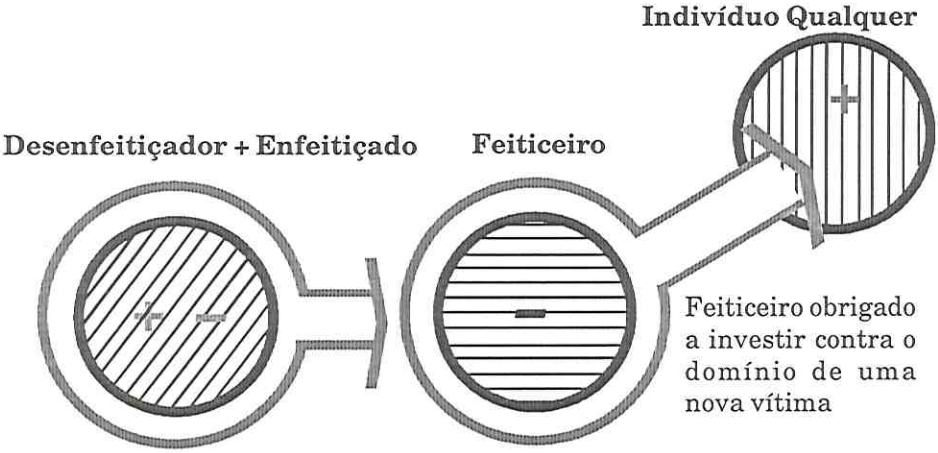
O desenfeitiçador diminui de duas partes o domínio do feiticeiro.

Forças Invisíveis



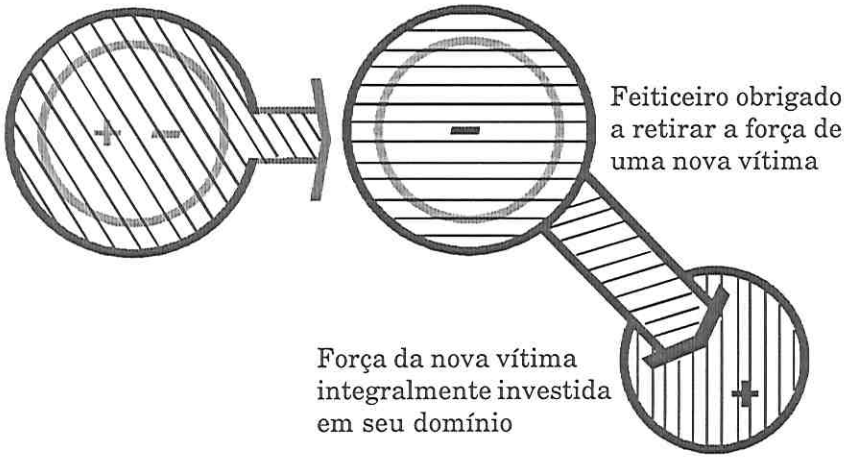
Força do feiticeiro diminuída de duas partes.

Esquema 9:
O feiticeiro tendo que investir em novo domínio
Domínios Visíveis



Força excedente do desenfeitiçador, protegendo a do seu cliente (o enfeitiçado)

Forças Invisíveis
Força excedente do desenfeitiçador, protegendo a do enfeitiçado (seu cliente)



O sistema construído por Favret-Saada não exclui a teoria local, do ponto de vista dos enfeitiçados, nem a ação diferenciada dos aldeões que, mantendo o segredo da feitiçaria (o discurso da feitiçaria como segredo), a mantêm como "força". No livro de Favret-Saada, na chamada modernidade a feitiçaria convive, em disputa, com a ciência e com a mídia.

Foi nesses nexos que o livro, uma etnografia da feitiçaria no Bocage, se fez e aqui foi contado para ser lido.

TEXTOS DIDÁTICOS

Títulos Publicados

1. Edmundo Fernandes Dias. *Para uma introdução à reflexão weberiana*. Novembro de 2003, 4ª edição.
2. Antonio Carlos de Oliveira e Edmundo Fernandes Dias. *Bibliografia de Gramsci*. Janeiro de 1995, 2ª edição (revista e ampliada).
3. Daniel Joseph Hogan. *Pobreza, poluição e prioridade: considerações sobre meio-ambiente e cidadania*. Janeiro de 1994 – 2ª edição.
6. Lucio Colletti: *"O Estado e a revolução" de Lênin*. Edmundo Fernandes Dias (tradução). Fevereiro de 2004 – 2ª edição.
10. E. P. Thompson. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Antonio Luigi Negro & Sergio Silva (orgs.). Janeiro de 1998, 3ª ed. revista e ampliada. 2 vols.
12. Ana Maria de Niemeyer. *Desenhos e Mapas na orientação espacial: pesquisa e ensino de antropologia*. Janeiro de 1994.
13. Guita Grin Debert (org.), Júlio Assis Simões, Mike Featherstone e Lawrence Cohen. *Antropologia e Velhice*. Deborah Stuchi e J. A. Simões (tradutores). Janeiro de 1998 – 2ª edição.
18. Stuart Hall. *A questão da identidade cultural*. Antonio Augusto Arantes (Apresentação / Revisão técnica). Andréa B. M. Jacinto e Simone Miziara Frangella (tradutoras). Junho de 2003 – 3ª edição revista.
19. Claude Mazauric, Régine Robin, Albert Soboul e Michel Vovelle. *Debate sobre a Revolução Francesa*. João Quartim de Moraes (Apresentação) e Eduardo Mei (tradução). Abril de 2001 – 2ª edição revista.
22. Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. Oswaldo Giacoia Jr. (tradução). Junho de 2002. 2ª edição revista.
24. Claude Lévi-Strauss. *História e etnologia*. Vanessa Lea (Apresentação/ Revisão técnica). Wanda Caldeira Brant (tradução). Março de 2004, 3ª edição.
25. François Châtelet. *O Capital e outros estudos*. Edmundo Fernandes Dias (tradução e organização). Abril de 2004 – 2ª edição revista.
26. Imre Marton. *Os novos trunfos da esquerda mundial após o desmantelamento do "socialismo staliniano"*. João Quartim de Moraes (introdução e revisão). Pedro Scuro Neto (tradutor). Parte I. Agosto de 1996.
27. Eliane Moura Silva. *O Espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. Agosto de 1999.
28. Pedro Paulo A. Funari. *A cidade e a civilização romana: um instrumento didático*. Julho de 1997.
29. Edmundo Fernandes Dias. *A liberdade (im)possível na ordem do Capital. Reestruturação produtiva e passivização*. Setembro de 1999. 2ª ed. revista e ampliada.
30. Imre Marton. *Os novos trunfos da esquerda mundial após o desmantelamento do "socialismo staliniano"*. João Quartim de Moraes (introdução e revisão). Pedro Scuro Neto (tradutor). Parte II. Setembro de 1997.
31. Maria Tereza D.P. Luchiari (org.). *Turismo e meio ambiente*. Dezembro de 1997, (2 volumes).
32. G. W. F. Hegel. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Terceira parte - *A Eticidade*. Terceira Seção – *O Estado*. Marcos Lutz Müller (tradutor). Maio de 1998.
33. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *A pesquisa e o texto. Anotações sobre métodos e técnicas no trabalho intelectual*. Agosto de 2003. 3ª edição.
34. Aristóteles. *Física*. Livros I e II. Lucas Angioni (tradutor). Republicado na série *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*.
35. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *O liberalismo revisitado (I): os limites da democracia*. Julho de 2003 – 2ª edição.

36. Reginaldo C.Corrêa de Moraes. *Hayek e a Teoria Politica do Neoliberalismo Econômico (I).* (*esgotado*)
37. Edmundo Fernandes Dias. *O eterno fascínio do Florentino. Para uma leitura de Maquiavel.* Agosto de 1999.
38. Aristóteles. *De Anima.* Livros I-III (trechos). Lucas Angioni (tradutor). Janeiro de 2002, 2ª. edição.
39. Edmundo Fernandes Dias. *Notas para o Estudo da Conjuntura em que se move o pensamento gramsciano: do fim do século à fundação do P.C.d'I.* Primeira Parte. *Do Giolittismo à Guerra Mundial.* Outubro de 2004.
    Edmundo Fernandes Dias. *Notas para o Estudo da Conjuntura em que se move o pensamento gramsciano: do fim do século à fundação do P.C.d'I.* Segunda Parte. *Do pós-guerra à fundação do P.C.d'I.* Novembro de 2004.
40. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *Liberalismo clássico. Notas sobre sua história e alguns de seus argumentos.* Setembro de 2003. 2ª edição.
41. Lucas Angioni (seleção, tradução e comentários dos textos). *Ontologia e predicação em Aristóteles.* Agosto de 2003. 2ª edição.
42. Aristóteles. *Metafísica.* Livros VII-VIII. Lucas Angioni (tradução e notas). 2ª edição revista. Outubro de 2002.
43. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*, Tomo I, Livro I. João Quartim de Moraes (apresentação). Junho de 2001.
44. Eliane Moura Silva. *O ocultismo do século XIX: uma hermenêutica cultural.* Agosto de 2001.
45. Aristóteles. *Metafísica.* Livros IV e VI. Lucas Angioni (tradução e notas). Setembro de 2003. 2ª edição.
46. Mariza Corrêa (org.), Frantz Fanon, Ernest Gellner, Pierre Bourdieu & Márcio Silva. *Ensaios sobre a África do Norte.* (reedição revisada e ampliada do TD 16). Janeiro de 2002.
47. Jean-Pierre Vernant, Pedro Paulo A. Funari e Richard Hingley. *Repensando o mundo antigo.* Pedro Paulo A. Funari (org. e revisão técnica). Renata Cardoso Beleboni e Renata Serra Garrafoni (tradutoras). Fevereiro de 2005. 2ª edição revista e ampliada.
48. Leila Mezan Algranti (org.), Adriana Piscitelli & Ana Maria Goldani. *A prática feminista e o conceito de gênero.* Novembro de 2002.
49. Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari e Laurent Olivier. *Repensando o mundo antigo.* Pedro Paulo A. Funari (org. e revisão técnica). Fábio Adriano Hering e Glaydson José da Silva (tradutores). Abril de 2005. 2ª edição revista e ampliada.
50. Izabel A. Marson (apresentação) e João Eduardo Finardi Álvares Scanavini. *A questão da abolição do comércio Inter-Atlântico de escravos no Brasil. Interpretações bibliográficas e fontes.* Junho de 2004.
51. Pedro Paulo A. Funari e Renata Senna Garrafoni. *História Antiga na sala de aula.* Julho de 2004.
52. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*, Tomo I, Livro II. João Quartim de Moraes (apresentação). Abril de 2005.
53. Otto Bird. *Como ler um artigo da SUMA.* Francisco Benjamin de Souza Netto (apresentação). Getúlio Pereira Jr. (tradução). Julho de 2005.
54. Alvaro Bianchi. *Trotsky em português: esboço bibliográfico.* Agosto de 2005.
55. Pedro Paulo A. Funari e Nanci Vieira de Oliveira. *Arqueologia em Angra dos Reis*, RJ. Setembro de 2005.
56. Arlete Moysés Rodrigues (org.) . *Problemática ambiental urbana.* Outubro de 2005.
57. Pedro Paulo A. Funari e Lourdes Dominguez. *As Cartas Internacionais sobre o Patrimônio.* Novembro de 2005.
58. Jean-Jacques Rousseau. *Carta sobre a música francesa* (1753). José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia (tradução e notas). Dezembro de 2005.
59. Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Dominguez e Lúcio Menezes Ferreira. *Patrimônio e cultura material.* Janeiro de 2006.
60. Martin Grabmann, Francisco Benjamin de Souza Netto – apresentação, Matteo Raschietti – tradutor. *Interpretações Medievais do Nous Poietikós.* Fevereiro de 2006.
61. Glaydson José da Silva – seleção – tradução – e organização. *A 'Escola Metódica'.* Julho de 2006.
62. Pedro Paulo A. Funari, Cláudio Carlan. *Aqueologia Clássica e Numismática.* Março 2007.
63. Arlete Moysés Rodrigues. *Problemática Ambiental Urbana Abordagens Contemporâneas.* Novembro 2007.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Rua Cora Coralina s/n.
13083-896 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel. / Fax.: Publicações (19) 35211603 / Livraria (19) 35211604
pub_ifch@unicamp.br
http://www.ifch.unicamp.br/pub

Impressão e Acabamento
Gráfica do IFCH