

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

Conhecimento, Ética e Pesquisa¹

Knowledge, Ethics and Research

Vinciane Despret²

Resumo

O interesse pelo estudo das emoções levou ao questionamento de uma série de pesquisas antropológicas, desde os trabalhos pioneiros de Jean Briggs (1970) entre os esquimós e de Jeremy Pool (1969-1970) entre os *bainings* de Papua Nova-Guiné, aos de Catherine Lutz (1982) entre os *ifaluks* num atol do Oceano Pacífico e os de Monique Jeudy-Ballini (1988) entre os *sulka* da Nova Bretanha. A Etnopsicologia auxilia a apontar o caráter não natural e não universal das emoções e a problematizar as dificuldades colocadas por requisitos da prática etnográfica, sua sustentação num sistema dualista que supervaloriza a razão, as implicações do prático no trabalho de campo, suas dificuldades de ouvir. Mostra também como a atenção a gafes e a mal-entendidos que ocorrem durante a pesquisa – eles próprios decorrentes dos requisitos de pesquisa – auxiliaram os práticos na compreensão das culturas que estudam.

Palavras-chave: emoção, prática etnográfica, dispositivos do saber, perspectivas dualistas, gafes na pesquisa.

Abstract

The interest in studying emotions induced the questioning of a set of anthropological researches, since the pioneer works by Jean Briggs (1970) among the Eskimo and that by Jeremy Pool (1969-1970) among the *Bainings* from New Britain, to those by Catherine Lutz (1982) among the *Ifaluk* on a Atoll in the Pacific Ocean and by Monique Jeudy-Ballini (1988) among the *Sulka* from New Britain. Ethnopsychology helps to point out the non-natural and non-universal character of the emotions and to question the difficulties brought by the commitments of the ethnographic practice, its building upon a dualistic system which overvalues reason, the implications of the practitioner in the field work, his listening difficulties. It also shows how the attention to the gaffes and misunderstandings that occur during the research –originated from the research commitments – help the practitioner to understand the cultures they study.

Keywords: emotion, ethnographic practice, knowledge devices, dualistic perspectives, research gaffes.

¹ Conferência proferida por Vinciane Despret em São João Del-Rei, MG, como parte das atividades do II Ciclo de Intercâmbio Internacional promovido pelo Mestrado em Psicologia da UFSJ em articulação com o II Colóquio Internacional Entre_Redes: As ciências das emoções - Pesquisar com os outros. Tradução de Hélène Bossuyt, Maria de Fatima A. de Queiroz e Melo e Marília Novais da Mata Machado.

² Filósofa, Psicóloga, Etóloga. Doutora em Filosofia e Letras. Departamento de Filosofia. Universidade de Liège, Bélgica. Endereço para correspondência: Place du 20-Août, 7, 4000. Liège, Belgique. Endereço eletrônico: v.despret@ulg.ac.be

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

Ao iniciar minhas pesquisas, decidi estudar as emoções. Elas pareciam constituir objetos privilegiados para tornar legíveis os efeitos de dispositivos do saber como os da Psicologia, da Etologia, da Sociologia ou, ainda, da Antropologia. Estudar um dispositivo é como tentar colocar o mundo num tubo de ensaio: se vocês querem entender as perguntas, as respostas, as escolhas de interpretação, a maneira segundo a qual as coisas se arranjam, vocês acabam lidando com uma variedade de eventos do mundo externo, como os subsídios para a pesquisa, a maneira como as pessoas se relacionam, a condição dos animais, a demarcação das pesquisas, as emissões de televisão que levam as pessoas a se questionar, a política internacional, remédios, necessidades da guerra, etc.

Então, queria estudar a maneira pela qual os cientistas estudam as emoções. De imediato, uma dificuldade se impunha: como estranhar o familiar? Como aquilo que se apresenta sob o signo da evidência, do que não poderia ser diferente do que é, pode se tornar objeto desse tipo de interrogação?

Com as emoções, as coisas parecem ou pareciam muito difíceis. Como imaginar que elas poderiam ser diferentes? Elas são justamente essa experiência que se impõe com a força da evidência, um pouco como a experiência que temos do nosso próprio corpo.

No entanto, o fato de começar minhas pesquisas no início dos anos 1990 representava uma oportunidade e, de fato, modificava o problema.

Com efeito, o caminho da desfamiliarização já havia sido relativamente bem traçado pelo trabalho daqueles a quem chamávamos etnopsicólogos. Estudando como outras culturas pretendiam definir as emoções, as dimensões que privilegiavam e as experiências vividas relatadas, os etnopsicólogos já haviam preparado de fato o trabalho de contraste: suas pesquisas em outras culturas mostravam até que ponto o que chamamos de emoção nada tem de “natural” e, ainda, é menos universal que as concepções tradicionais de nossa psicologia permitem pensar. Assim, a pioneira da área, a antropóloga americana Jean Briggs (1970), voltou de sua longa estada junto aos esquimós *utku* com uma notícia surpreendente: a raiva nada teria de uma experiência universal. Os *utku* dizem não conhecê-la. Poderíamos objetar, é lógico, que os esquimós conhecem a raiva e que eles a reprimem. Mas é aí que entra o trabalho de desfamiliarização: imaginar essa versão tem a ver com a nossa concepção e também atesta um reflexo ligado às nossas concepções de emoções; é difícil romper com a ideia de que a maneira como vivemos uma experiência que se impõe a nós com tal evidência,

com tal caráter de autenticidade, não seja uma experiência universal, baseada num fundo biológico inato.

E, de fato, as descobertas que ocorreram nas pesquisas que se seguiram deram razão aos esquimós e aos que suspeitavam que pensar as emoções como autênticas ou naturais é um pressuposto cultural. Vou me deter por dois minutos nesse pressuposto cultural. As descobertas de outros mostraram efetivamente que nossa concepção de emoções repousa sobre um sistema dualista que, por sua vez, repousa numa supervalorização da razão.

Façamos um esquema.

Esse dualismo estrutural constrói toda uma série de contrastes: descontrole/controle; passividade/atividade, etc. Eis o esquema:

<i>Emoção</i>	<i>Razão</i>
<i>Corpo</i>	<i>Espírito</i>
<i>Descontrole</i>	<i>Controle</i>
<i>Natureza</i>	<i>Cultura</i>
<i>Subjetividade</i>	<i>Objetividade</i>
<i>Passividade</i>	<i>Atividade</i>
<i>Erro (viés)</i>	<i>Verdade</i>
<i>Crenças/valores</i>	<i>Fatos</i>
<i>Realidade privada</i>	<i>Realidade comum</i>
<i>/singular</i>	<i>/pública</i>

Mas esse esquema, que prepara a desconstrução de nossas concepções, não é simples para os pesquisadores, pois eles são ao mesmo tempo herdeiros dessas concepções e são elas que estão na base de suas experiências de se emocionarem; eles devem, ao mesmo tempo, desconstruí-las e abandonar pressupostos implícitos para poderem ver a importância da originalidade das concepções dos que são interrogados. Esses pesquisadores foram formados em uma determinada disciplina, com seus reflexos e seus vieses, com suas normas, especialmente, falando um tanto rapidamente, a do “saber” sobre os outros apagando do processo o próprio ato que permite esse saber – o que chamaríamos objetivação – ou, ainda, para dizer nos termos de certos antropólogos, a norma de fazer desaparecer ou tornar invisível a presença do observador. Além disso, e aí está a tensão, eles se encontram, por causa da escolha do próprio objeto e por causa da tensão permanente entre suas concepções e suas experiências e as dos outros, obrigados a transgredir ou a ultrapassar os limites de seus mandatos e as regras de sua disciplina. E essas tensões e as infrações a que esses pesquisadores são constrangidos podem ser lidas numa figura particular do estilo de suas pesquisas: elas são repletas de gafes e de mal-entendidos. Mas o que eu gosto nessas novas práticas, confrontadas

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

com essas novas exigências, é que essas gafes, esses mal-entendidos, esses momentos em que os pesquisadores se enganam são momentos que fazem refletir.

Dei como estando na origem dessas novas práticas o nome da antropóloga Jean Briggs. É com ela que podemos iniciar nosso percurso repleto de gafes.

Jean Briggs tinha como projeto estudar as emoções junto aos esquimós *utku*, o que respondia a um velho sonho que ela alimentava desde a infância: ela queria ser esquimó. Depois de ter estudado a língua, organizado sua estadia, obtido os apoios e feito a viagem, ela constata que os esquimós *utku* não conheciam a raiva como experiência – eles a conhecem pelo contato com os americanos que eles consideram muito desagradáveis a esse respeito – mas que, além disso, raramente expressavam suas emoções. Voltar, após meses de pesquisa, tendo como único dado uma constatação de ausência, a isso se dá o nome de fracasso. Ora, Briggs pôde tirar partido de um aspecto da situação. Certamente, é socialmente inadequado exprimir emoções junto aos *utku*, mas Briggs chega de tal maneira a implicá-los afetivamente nas relações que ela tenta tecer com eles, que ela consegue irritá-los; ela é tão inadequada e incompetente socialmente que consegue recolher todo um material para alimentar sua pesquisa. Em outros termos, a relação que Briggs construirá com a comunidade, e particularmente com seu pai adotivo, Inuttiop, será tão difícil, tão turbulenta, ela diz, que ela pôde, com essa relação, observar os esforços de controle e as emoções que, contudo, transpareciam.

Entretanto, as coisas vão se complicar seriamente. Pareceu bem difícil a Briggs não manifestar sua raiva ou sua irritação face às dificuldades do cotidiano: as exigências de sua família e as da comunidade, a necessidade de negociar as relações de um modo sempre pacífico diante de uma permanente invasão, a impossibilidade de trabalhar, a sua dependência constante dos outros. E, à medida que sua estadia avançava, sua irritação explodia mais facilmente, as lágrimas rolavam cada vez mais e ela se encontrava, por isso, cada vez mais excluída da comunidade: ela era bem uma *kapluna*, versátil, colérica e incapaz de um mínimo controle. Tudo isso desemboca numa cena memorável. Num dia em que americanos visitaram a comunidade para propor transações comerciais, Briggs foi indicada como tradutora. Mas no decorrer das negociações, ela se deu conta que os americanos estavam enganando os esquimós, tomavam emprestadas barcas que devolviam em mal estado, recusando-se a

reembolsá-los. Ela decide propor outras negociações. Quando ela se deu conta do desprezo dos americanos para com os anfitriões, ela entrou numa raiva violenta e recusou qualquer negociação, a fim de proteger os interesses dos esquimós. Mas os esquimós não quiseram saber das razões de sua raiva e retomaram as negociações sem ela. As consequências foram catastróficas: por causa da raiva e da ruptura das negociações, Briggs foi afastada da comunidade, sem poder se explicar. Ela viveu longos meses numa terrível solidão. Eles ainda falavam com ela, é óbvio, e a ajudavam a se alimentar, mas ninguém mais tomava a iniciativa de uma conversa e as respostas às suas perguntas eram educadas e curtas. Ninguém mais vinha visitá-la.

O fracasso do que Briggs queria criar – inclusive como identidade própria – traduz, de fato, os riscos daquilo que ela imaginou para reduzir a tensão entre o que a prática normalmente exige – observar a maneira como as pessoas vivem (o que teria comprometido o próprio objeto de sua pesquisa) – e usar sua presença inadequada e turbulenta para, de alguma forma, escorar o objeto que ela decidira estudar. Esse fracasso traduz, também, os riscos da transgressão de seu mandato. Ela não pode ser ao mesmo tempo uma antropóloga e uma *utku*. Sua tentativa só a conduz ao papel de justiceira, papel para o qual ninguém a autorizou. Ainda podemos interpretar isso de outra maneira.

O que para ela era um pedido de integração, a vontade de ser uma *utku*, se transformou no oposto, a exclusão. Como americana, era aceitável que ela manifestasse raiva – os esquimós continuam a negociar com os americanos mesmo rejeitando tal sentimento. Como resultado, seu pedido de se tornar *utku* foi recusado. Briggs está fora, ou melhor, escorrega e derrapa entre duas posições. Essa história não aconteceu apenas com ela e atesta bem a dificuldade de sair da tensão entre ser “o outro” e “o igual” quando se está junto aos outros. Isto não se improvisa. O antropólogo Jeremy Pool (1984) mostra os riscos desse tipo de postura: ele pediu aos *bainings* de Papua-Nova Guiné, onde ficou por mais de um ano, para não ser considerado como um estrangeiro, um branco, mas como um *baining*. Ele passará o tempo de sua pesquisa lamentando ter sido tão bem compreendido: os *bainings* têm como singularidade achar inconveniente e antissocial o questionamento verbal nas relações interpessoais. Uma maneira educada para responder a uma pergunta é fazer de conta que não se a escutou, ou, como num compromisso, responder “não sei”. A resposta vem, certamente, mas alguns dias depois e de uma forma não verbal e completamente enigmática para um não-*baining*, o que levou ao fracasso total da pesquisa: com sua

demanda, Pool se emaranhou num código social que dá pouco espaço à comunicação verbal e no qual, conseqüentemente, a ausência de resposta verbal constitui um elemento de sociabilidade. O modo de interação, importante do ponto de vista *baining*, mostra-se totalmente improdutivo do ponto de vista das exigências da Etnologia.

Voltando a Briggs, podemos também dar outra versão de sua gafe, versão que mostra ainda que a tentativa de sair da tensão entre a observação “antropológica” neutra e a vontade de se implicar ativamente, com o objetivo de produzir dados, é um arranjo arriscado. A antropóloga Monique Jeudy-Ballini (2004), inspirada por Georges Devereux (1980), realça uma das particularidades do campo da Antropologia: a construção de um objeto de estudo, ela explica, pode se definir como a maneira própria como cada observador perturba o que ele observa. Maneira própria de perturbar, certamente, mas sempre sob o risco de justamente produzir más perturbações. É aqui que podemos talvez entender como a tensão original proposta por Briggs, essa vontade de sair do quadro tradicional do papel do antropólogo, fica profundamente marcada pelos próprios meandros da vontade de saber e por certa concepção das emoções. Querer que os esquimós manifestassem de alguma forma emoções é de fato uma perturbação. Mas isso não constitui justamente uma gafe e uma contradição? Ao fazer isso, Briggs não coloca os *utku*, justamente, numa situação em que eles não se sentem a vontade? De certa forma, a rejeição de que é vítima é simplesmente consequência da violência que ela impõe a eles, de boa fé, em seu projeto de “saber, de algum jeito”. Eles devem ser ao mesmo tempo “outros”, mas não “outros” demais, senão ela não poderá entender nada das suas emoções. Finalmente, de certa forma, as perturbações que ela lhes impõe são uma proposta de redução de distância que não passa pela maneira como os esquimós gostariam de definir como fazer essa redução. O viés “antropológico” aparece aí, no fato de ela impor, em última instância, o objeto de sua pesquisa: não interessa aos *utkus* responder a esse tipo de pergunta: “Sim, estamos emocionados; sim, nós podemos exprimir de alguma forma as nossas emoções”. Mas esse, justamente, é o *nosso* problema. E um problema visivelmente muito mais difícil de ser negociado do que as histórias de canoas danificadas. Finalmente, as gafes de Briggs podem alimentar um projeto etnográfico: mas elas nos ensinam principalmente singularidades etnográficas de nossas práticas e de nossas concepções das emoções.

É aqui que nos interessa o trabalho da etnopsicóloga Catherine Lutz, que empreende, por sua vez, alguns anos mais tarde, sua própria

pesquisa sobre as emoções. Lutz, de certa forma, volta ao problema da perturbação que toma com ela um valor heurístico, ao ser invertido. É a observadora que se torna capaz de ser perturbada por aqueles com os quais se encontra.

No início de seu trabalho, há um problema, alguma coisa que a perturba. Podemos analisá-lo em termos de problema pessoal, podemos também vê-lo como um problema político. Quando ela inicia sua pesquisa sobre as emoções, uma constatação se impõe rapidamente à Lutz. Os estudos dos universitários americanos, nessa época, apresentam uma constante, refletindo um traço particular, já parcialmente evocado: de forma recorrente, eles associam mulheres, emoções e tudo aquilo considerado como tendo pouco valor. As emoções são, nessa literatura, vistas como processos mais arcaicos, até primitivos, incontroláveis, menos sofisticados, frequentemente indicadoras de patologia. Elas se opõem à razão, estão inseridas no espaço privado e excluídas do espaço público; elas estão associadas à irracionalidade, à subjetividade, à passividade. Ora, o fato de se associar as emoções às mulheres – e mais geralmente aos grupos dominados – não se trataria então da ideologia de gênero que impregna a cultura americana? Em outros termos, as concepções prevalentes das emoções no discurso universitário não traduzem, antes de tudo, relações de poder, particularmente legíveis nessa associação de características desvalorizadas ao gênero minoritário?

Então o contraste emoção/razão que, aliás, recorta os outros dualismos afiliados – passividade/atividade; natureza/cultura; corpo/consciência; subjetividade/pensamento racional; valores/fatos; descontrole/controle – é um contraste que hierarquiza os seres. Do lado dos detentores privilegiados da razão, encontraremos os que têm direito de atuar no espaço público (os homens, de preferência brancos e civilizados); do lado das emoções, encontraremos os excluídos do espaço público: as mulheres, as crianças, os que, por muito tempo, designamos primitivos, até mesmo as classes trabalhadoras (sempre à beira da contestação).

Identificando as emoções, primeiro, com a irracionalidade, a subjetividade, o caótico e outras características negativas e, em seguida, rotulando as mulheres como o gênero emocional, as crenças culturais reforçam a subordinação ideológica das mulheres. (Lutz, 1988, p. 54).

Falar das emoções é ao mesmo tempo falar da sociedade, é falar de poder e de política, de relação, de afiliação e de aliança, é falar de normalidade e de desvio. (Lutz, 1988, p. 6).

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

Lutz quis então encontrar um campo de pesquisa que lhe permitisse desafiar essa associação “mulheres-emoções-características desvalorizadas”: Encontraríamos uma associação similar numa sociedade mais justa? Ou, ao contrário, poderíamos encontrar uma situação na qual a norma, para um homem, seria falar abertamente de suas emoções e manifestá-las?

Lutz decidiu, então, ir ao atol de *Ifaluk*, no Pacífico Ocidental, com base em descrições da literatura antropológica, pois as condições lá pareciam reunidas para caracterizar relações em que mulheres e homens dividiam igualmente o poder (Lutz, 1982).

Além disso, os antropólogos que tinham estudado os *ifaluk*, no fim dos anos 1940 e no início dos anos 1950, trouxeram muitas canções poéticas nas quais os termos que exprimiam emoções eram recorrentes, o que levava a pensar que o uso de termos emotivos era relativamente frequente na sua vida diária³.

Ora, a sociedade escolhida para testar essa hipótese se mostrará mais problemática do que ela esperava. O encontro não responde em nada às suas expectativas: as relações igualitárias esperadas são continuamente desmentidas por discursos descrevendo as mulheres como seres “em necessidade” e subordinadas. Mas, quando ela coloca a questão, os homens respondem que são as mulheres que têm o poder na ilha. E o papel do chefe de um dos vilarejos é mantido por uma delas⁴. E quando se pergunta quem tem o poder, a resposta é que são as mulheres porque são elas que procriam. Resposta pouco satisfatória e pouco convincente para uma americana, uma vez que seria necessário, então, definir o poder no espaço privado, justamente um espaço vivido como o próprio lugar onde se enraíza a subordinação. Em resumo, os *ifaluks* não podiam responder às *nossas* perguntas.

Mas longe de falar de fracasso, Lutz vai modificar seu projeto. Se os *ifaluks* não podem responder às *nossas* perguntas, eles podem nos obrigar a colocá-las. E é nas perturbações, nas gafes e nos mal-entendidos, que essas perguntas vão

emergir. E são essas perturbações que vão se tornar o objeto da análise.

Um simples desacordo quanto a um significado, uma inquietação e a obrigação de questionar o que é considerado sabido são, dentro dessa perspectiva, tanto situações de conflito como de perturbações. É, por exemplo, quando os *ifaluks* dizem para ela que a felicidade não é um objetivo pelo qual lutar que Catherine Lutz se preocupa com sua própria definição da felicidade (não seu conteúdo, é claro); o fato de que a felicidade por si mesma seja desejável lhe parece, de repente, como uma característica particular de uma cultura e não mais como aquilo que tem o poder de se impor em qualquer circunstância. Assim, explica Lutz, na ilha *Ifaluk*, o termo *ker*, que podemos traduzir aproximadamente por “felicidade”, é considerado amoral, senão imoral.

Quando percebi que os ifaluks experimentavam a felicidade dessa maneira, minha surpresa me marcou mais que o simples fato de que eu aprendia algo a respeito da maneira como eles entendem essa experiência. A surpresa significou também que minha própria etnoteoria implícita da pessoa e das emoções era contrariada em alguns de seus aspectos – notadamente o fato de pensarmos que a busca da felicidade é um alvo totalmente louvável. (Lutz, 1988, p. 44)

Essa pesquisa voltada para os outros é acompanhada, de um extremo ao outro, como uma obrigação, por um processo que impele a pesquisadora a sempre retornar a si própria a pergunta que faz aos outros (“o que é felicidade para eles?” induz “o que é a felicidade para nós?”). Enfim, embora a análise pudesse continuar, a tentativa de Lutz resulta geralmente em questionar radicalmente a maneira como nossas práticas de saber compartimentam os campos epistemológicos: vocês não podem entender o que significa o termo “felicidade” para os *ifaluk* se vocês se limitam às ferramentas da Psicologia, pois essa experiência se articula a uma rede de significações muito mais vasta, implicando, por exemplo, o domínio das questões morais. O que nos leva, em troca, a alargar nossa própria compreensão da felicidade, constatando, por exemplo, que ela pode também ser traduzida como uma experiência relevante da esfera das obrigações morais⁵ (a felicidade é um alvo louvável). O deprimido, em nossas concepções, é também aquele que não consegue mais obedecer ao dever de felicidade.

A perturbação pode também se transformar numa gafe, num fora, num comportamento

³ Embora Lutz tivesse razão para pensar dessa forma, nem sempre esse é o caso. Os beduínos do Egito, estudados por Lila Abu-Lughod se caracterizam por um contraste surpreendente: eles valorizam as emoções na poesia, mas nunca se referem a elas no discurso cotidiano (Abu-Lughod, 1990).

⁴ Lutz explica que a posição das mulheres possivelmente se modificou ao longo dos últimos 50 anos e, sobretudo, sob a influência sucessiva dos colonizadores japoneses e dos programas de ajuda americanos. Nas duas situações, os colonizadores e seus *alter egos* humanitários colocaram os homens em postos chaves, os enviaram para fazer estudos no estrangeiro e lhes deram responsabilidades durante os programas de financiamento.

⁵ Esse foi o ensinamento de uma longa tradição filosófica (por exemplo, a maneira como Aristóteles define a ética).

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

deslocado. Lutz conta que um dia ela criou um mal-estar inteiramente incompreensível em torno de uma situação totalmente banal. Ela queria pegar um copo de água durante a conversa com algumas mulheres em sua cabana. Então, como ela relata, ela propôs que “aquelas que também quisessem a acompanhassem”. O mal-estar que se seguiu a essa proposta fez com que ela visse ter feito um erro. De fato, e ela levou semanas para esclarecer a questão, a maneira como fizera a proposta se sustentava numa concepção particular das relações: “não devemos impor nada aos outros, eles têm livre arbítrio”. O fato de a proposta chocar os *ifaluks* – para quem um acordo tácito já estabelecido não deve ser negociado se as relações são boas – ensinou a Lutz que sua maneira de se expressar sustentava-se numa concepção estranha da autonomia das pessoas, central no sistema de pensamento euro-americano. As ideias de felicidade e de autonomia das pessoas são bem repassadas pela cultura; é apenas no mal-estar do encontro que fica claro como aquilo aparentemente evidente, necessário, inevitável, poderia ser diferente.

O contraste entre as perturbações características do trabalho de Briggs e o de Lutz fica claro: Briggs afeta seus interrogados ao tentar conhecê-los; Lutz decide trabalhar sobre a maneira como ela própria é afetada, afeta e é perturbada; ela faz dessas perturbações e inquietações outros modos de pensar “nosso” exotismo, nossas evidências, nossos pressupostos. De um lado o exotismo dos outros, de outro, o nosso. Mas gostaria de ressaltar outro ponto. No trabalho de Lutz, a questão que se sobressai primeiro é a da cultura, do pertencimento cultural, do que a transformou em americana ou ocidental: o privilégio da autonomia, a questão da felicidade, por exemplo. De certa forma, a questão que seu trabalho coloca é “quem somos nós?”. A questão de Briggs, tal como eu a reconstruí, é um pouco diferente: à questão “quem são eles?” pode-se acrescentar outra, que se impõe diante da leitura dos riscos em que ela incorreu: “mas o que ela faz?” Como ela pode reivindicar um mandato sem um mandatário? É a questão do contrato que está no centro dessa crítica.

O problema do “estar de fora” de Briggs, evidentemente, é que ela explora os limites de sua prática, que ela nos leva a questionar sobre o que um antropólogo produz, justamente quando ela coloca seu mandato em risco, quando ela faz pouco caso dele. Mas, ao mesmo tempo, a gafe de Briggs nos permite perceber alguns pontos de sua prática, como por exemplo, o fato dela querer impor *nossas* perguntas aos *utkus* e o fato de querer, de alguma forma, que eles sejam outros, *mas não demasiadamente outros*. O fato é que suas questões,

em última instância, não foram verdadeiramente negociadas. As gafes permitem-nos ver os pressupostos culturais e a maneira como as pessoas são produzidas no estudo, mas as gafes também podem contribuir muito, em certos casos, para tornar particularmente evidentes os meandros de nossas práticas.

Eu poderia citar muitas outras práticas de pesquisa. A de psicólogos transculturais que criaram teorias sobre a ausência de implicação afetiva de pais africanos e que mantinham, com seus filhos, relações totalmente desprovidas de afetividade. E que em nenhum momento perceberam que o fato de estarem acompanhados por autoridades, por ocasião de sua visita, impedia justamente a manifestação dessa afetividade. Ou ainda, o psiquiatra Arthur Kleinman se espantando dos chineses não terem nenhum acesso à simbolização por se recusam a falar em termos simbólicos sobre suas emoções, negligenciando totalmente a inconveniência desse modo de expressão para os chineses. As maneiras de insultar os outros de alguns de nossos praticos são bastante diversas, mas não me estenderei nesse ponto. Não há muito que ensinar sobre isso além do que vocês já sabem e não acho que uma divertida sessão de autoflagelação aqui se impõe.

Por outro lado, o que me interessa é quando os próprios praticos, ao fazerem suas pesquisas, incorrem em gafes, mal-entendidos e equívocos. Essas são ocasiões para refletir sobre o que eu chamaria, aproveitando a dualidade possível do termo, *a impertinência de suas práticas*.

Monique Judy-Ballini – eu a mencionei brevemente por utilizar a ideia do campo como lugar de perturbações – é uma antropóloga. Sua primeira pesquisa – que se prolongou durante anos – consistiu em interrogar sobre a identidade sexual junto aos *sulka* (Judy-Ballini, 1998, 2002). Os *sulka* são, de fato, vizinhos dos *bainings* – aqueles que levaram Jeremy Pool a renunciar à sua carreira de etnólogo. Eles vivem na Nova Bretanha, na costa de Papua, na Nova Guiné.

Quando se trabalha com a questão da identidade sexual, pergunta-se igualmente sobre as concepções locais a respeito da procriação. Quando ela indagou a homens e mulheres sobre a forma como as crianças vêm no mundo, ela os viu concentrarem-se longamente. A resposta embaraçada que finalmente lhe deram se revelou de um bom senso um tanto e quanto vexatório: sugeriram a ela que aproveitasse uma próxima ida à cidade para obter todas as informações úteis numa agência de planejamento familiar.

O bom senso da resposta, ela diz, confirma o aspecto caricatural do procedimento: o antropólogo

Despret, V. Conhecimento, Ética e Pesquisa.

não pode perdê-lo. Se ela tivesse trabalhado num vilarejo de Berry, na França, diz ela, ela jamais teria interrogado tão abruptamente os habitantes sobre sua representação da procriação, assunto que lhe parecia, pelo contrário, nada problemático de abordar com seus interlocutores da Papua.

Mas pode-se também compreender por que seus interlocutores, tentando saber, exatamente, o que ela fazia lá, com eles, tão longe da terra dela e a colocar todas essas questões, acabaram por levantar a hipótese de que ela vinha preencher as suas lacunas pessoais – o que permitia, nesse caso, compreender igualmente por que ela ainda não tinha filhos, o que é bem anormal para uma mulher de sua idade, e supor ser ela um pouco retardada no assunto.

Seu próprio estatuto de mulher não é sem ambivalência para aqueles que ela interroga. Por um lado, ela não é bem uma mulher, já que é autorizada a participar das sessões de iniciação dos homens e a questioná-los a esse respeito. Um dia, ela disse aos homens iniciados: vocês contam para as mulheres que a circuncisão consiste em furar o nariz dos meninos. Mas as mulheres veem muito bem que os meninos que saem do ritual da circuncisão não têm um nariz furado. Então que explicação vocês dariam se uma mulher perguntasse sobre isso? E os homens, conta ela, respondem claramente: “mas uma mulher nunca faz esse tipo de pergunta!”.

Mas quando um amigo que ela pensava ser muito próximo lhe disse que ele só aceitava o café que ela lhe oferecia com muito esforço, precisando suplantar seu mal-estar, ela se dá conta da importância atribuída pelos antropólogos à investigação da alteridade. Num ato irrefletido, ela se esquecera de que, assentando-se na mala onde se encontrava o recipiente do café, ela o tinha contaminado com sua impureza sexual. Ora, é preciso lembrar, sua pesquisa era justamente sobre as representações locais das relações entre os sexos. A possibilidade de apreender no ato uma dessas representações deveria tê-la deixado feliz:

A alteridade cultural era o que se esperava, quando eu a via se expressar nas danças com máscaras, nas incisões rituais ou nas práticas mágicas. (...) Mas quando o exotismo tomou a forma trivial de observações questionando minha capacidade de oferecer um café inofensivo a um amigo, eu me senti colocada bem menos à distância. O que me afetou, sobretudo, no caso, foi o fato de que essa reflexão surgiu com uma pessoa que eu imaginava próxima. Era como se tivesse havido uma traição de sua parte e como se essa proximidade ou essa suposta convivência devesse apagar dele todo pertencimento cultural – um pertencimento que, precisamente, tornava essa proximidade ou essa convivência desejável para mim. É então no momento em

que, de um ponto de vista formal, os sulkas me tratam como um dos seus, que sinto mais fortemente o que me diferencia deles. (Jeudy-Ballini, 1998, pp. 208-209).

Quando ela conversa com seu irmão adotivo e interlocutor mais próximo sobre a amizade que os une, a crise se repete: ele lhe responde com irritação que essa noção de amizade é “uma invenção de branco” ou uma “ideia que agrada aos brancos”, perfeitamente desprovida de importância para os *sulkas*. O que o antropólogo aprende, nessas crises, situa a prática com relação aos seus limites: trata-se de levar a diferença a sério, pois é ela que é, igualmente, o objeto da pesquisa. E é ela justamente que torna a busca tão difícil, lá, onde a boa vontade não basta e onde a diferença sempre arrisca aparecer de um modo imprevisível e dificilmente aceitável. *A crise finalmente ocorre no lugar e no momento em que o que pensávamos ser sem problemas se mostra visivelmente como um mal-entendido.*

E é bem para aí que o trabalho a conduziu: para o questionamento sobre o que ela é capaz de ouvir. O fato de perder sistematicamente os rituais que a interessam leva-a a descobrir que os perde porque não escuta o que importa aos *sulkas* nesses rituais: não são cerimônias espetaculares de mortificação ou de flagelação dos participantes por um dançarino mascarado, momentos “plenos de simbolismo”, mas o momento em que se começa a preparar os jardins para a alimentação dos porcos que serão criados para sacrifício. Eles lhe haviam falado insistentemente sobre as tarefas agrícolas. Ela não os escutara.

Questionar sobre o que somos capazes de ouvir. Essa pergunta, contudo, diz respeito às nossas práticas e não às situações cujos contrastes e diferenças atraem a atenção dos práticos. Durante a guerra, na ex-Iugoslávia, fui encarregada pelo grupo belga dos *Médicos sem fronteira* de avaliar um programa de ajuda psicossocial dirigido às famílias (Chauvenet, Despret & Lemaire, 1996). Eu trabalhava então nos campos de refugiados e, nos lugares onde eles viviam, encontrava as famílias que haviam concordado em me receber. Os encontros eram marcados antecipadamente pelos organizadores do programa e as famílias me esperavam. Ora, quando eu chegava, com minha tradutora, geralmente havia muita gente: estavam lá vizinhos, amigos do lugar de origem, primos, às vezes em grande número. E esperávamos para começar a entrevista. Às vezes esperávamos muito tempo para que todas as pessoas fossem embora. Elas ficavam. Precisei de tempo para perceber o mal-entendido. Para mim, psicóloga de formação – mas uma socióloga teria o mesmo reflexo – era evidente que, em vista do que íamos abordar, o

enquadramento deveria ser íntimo e confidencial. Íamos falar de infelicidade, de perdas, de tristeza, de relações, enfim de todas as coisas que fazem parte dessas esferas delicadas que consideramos intimidade. E, evidentemente, eu não tinha me perguntado se as pessoas que eu iria encontrar definiriam as coisas como eu as definia. O que claramente não era o caso (mas esse tipo de evidência diante aos meandros profissionais tem pouca chance de se impor rapidamente). Os vizinhos, amigos, família ampliada não estavam lá por acaso. Se estavam lá, era justamente por causa de minha chegada. O mal-estar acabava se instalando e eu devo à sensibilidade dos que me acolheram de ter finalmente traduzido que, visivelmente, era eu que precisava de intimidade para trabalhar. O que me parece interessante hoje é pensar que essa tradução tão pertinente não me tocou naquela época. Eu não conseguia ouvir o que as pessoas não paravam de me dizer de forma bastante clara.

Não poder ouvir é uma das principais formas do mal-entendido, todos os casais sabem disso. Mas é igualmente uma forma importante da comunicação: não podemos ouvir tudo e o mal-entendido é, às vezes, uma proteção da relação: há coisas que é melhor não saber, diz-se frequentemente. A questão em nossas pesquisas é a de saber que os mal-entendidos não procedem realmente da proteção da relação, mas refletem meandros profissionais. Não há receita e cada situação demanda criatividade. Esforcei-me ao longo do trabalho para encontrar, em cada situação, o dispositivo que não me impeça ouvir, mas que autorize aqueles a quem eu me dirijo de me fazer sabê-lo. Será às vezes o abandono do anonimato, às vezes, como no meu trabalho com os criadores, o fato de lhes perguntar quais seriam as boas questões a fazer. Mas sugiro que cada uma dessas situações, as minhas, as suas, sejam justamente o objeto de nossa discussão.

Referências

- Abu-Lughod, L. (1990). Shifting Politics in Bedouin Love Poetry (pp. 24-45). In C. Lutz e L. Abu-Lughod (Orgs). *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, J. (1970). *Never in Anger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chauvenet, A., Despret, V. & Lemaire, J. M. (1996). *Clinique de la reconstruction: une expérience avec des réfugiés em ex-Yugoslavie*. Paris: L'Harmattan.
- Devereux, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- Jeudy-Ballini, M. (2004). *L'Art des échanges: Penser le lien social chez les Sulka*. Lausane: Payot (Anthropologie-Terrains).
- Jeudy-Ballini, M. (2002). To help and to "hold" forms of cooperation among the sulka, New Britain. (pp. 185-209). In M. Jeudy-Ballini & B. Juillerat (Eds.). *People and things: social mediations in Oceania*. Durham (N. C.): Carolina Academic Press.
- Jeudy-Ballini, M. (1999). Dédommager le terrain. Le prix de l'émotion en Nouvelle-Bretagne (Papouasie Nouvelle-Guinée). *Terrain revue d'ethnologie de l'Europe*, 32(Le Beau), 5-20. Recuperado em 06 junho, 2011, de <http://terrain.revues.org/2718>
- Jeudy-Ballini, M. (1998). Appropriating the other: a case study from New Britain (pp. 207-227). In V. Keck & J. Wassmann (Eds.). *Common worlds and single lives: Constituting knowledge in Pacific societies. Explorations in Anthropology*. Oxford: Berg Publishers.
- Lutz, C. (1990). Engendered Emotion: Gender, Power and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse (pp. 69-91). In C. Lutz and L. Abu-Lughod (Orgs). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions, everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lutz, C. (1982). The domain of emotion words on Ifaluk. *American Ethnologist*, (9)1, 113-128.
- Pool, J. (1984). Field Research among the Northern Baining, New Britain (1969-1970). *Journal de la Société des océanistes*, (40)79, 2019-233.

Recebido: 27/06/2011
Revisado: 18/11/2011
Aceito: 28/11/2011