



Da ansiedade ao método no trabalho de campo antropológico: uma apreciação das ideias duradouras de George Devereux¹²

Michael Jackson³
Harvard University

Tradução: Emanuelle Camolesi

Resumo

Este capítulo é baseado em três suposições. Em primeiro lugar, considero que não existem emoções que sejam exclusivas do trabalho de campo antropológico, o que significa que a nossa tarefa é identificar situações dentro e fora do campo que possam ser comparadas de forma útil e que possam lançar luz um sobre o outro. Em segundo lugar, contesto que as emoções são apenas um aspecto de qualquer experiência humana e que violentamos a complexidade da experiência vivida quando fazemos cortes analíticos entre emoção e pensamento, ou emoção, os sentidos, pensamento e ação. Terceiro, repudio a visão predominante de que a coisa mais significativa que os antropólogos têm a dizer sobre as emoções é que elas são socialmente construídas e performadas, pois a realidade bruta é que muitos sentimentos avassaladores simplesmente não podem ser reduzidos nem à cultura nem à filogenia.

Palavras-chave

Ansiedade. Antropologia das emoções. Reflexividade.

1. Versão original: JACKSON, Michael. From anxiety to method in anthropological fieldwork: an appraisal of George Devereux's enduring ideas. In: DAVIES, James; SPENCER, Dimitrina (Ed.). **Emotions in the field: The psychology and anthropology of fieldwork experience**. Stanford: Stanford University Press, 2010. p. 35-54.

2. O material deste capítulo foi adaptado de *From Anxiety to Method: A Reappraisal*, em Michael Jackson, Excursions (Durham, NC: Duke University Press, 2007). (N. do A.).

3. Antropólogo, professor, poeta e autor neozelandês, Jackson auxiliou a definir a antropologia existencial, um subcampo não tradicional da antropologia, que explora a condição humana de várias perspectivas. O autor cria uma abordagem interdisciplinar da condição humana, examinando as diversas maneiras pelas quais ela se manifesta transculturalmente.

From anxiety to method in anthropological fieldwork: an appraisal of George Devereux's enduring ideas

Abstract: This chapter is informed by three assumptions. First, I take the view that there are no emotions that are unique to anthropological fieldwork, which means that our task is one of identifying situations both in and out of the field that may be usefully compared and that shed light on one another. Second, I contend that emotions are but one aspect of any human experience and that we do violence to the complexity of lived experience when we make analytical cuts between emotion and thought, or emotion, the senses, thought, and action. Third, I repudiate the prevailing view that the most significant thing that anthropologists have to say about emotions is that they are socially constructed and performed, for the brute reality is that many overwhelming feelings simply cannot be reduced to either culture or phylogeny.

Keywords: Anxiety. Anthropology of emotions. Reflexivity.

De la ansiedad al método en el trabajo de campo antropológico: una apreciación de las ideas perdurables de George Devereux

Resumen: Este capítulo se basa en tres supuestos. En primer lugar, considero que no existen emociones exclusivas del trabajo de campo antropológico, lo que significa que nuestra tarea consiste en identificar situaciones, dentro y fuera del campo, que puedan compararse de forma útil y que se ilumine mutuamente. En segundo lugar, cuestiono que las emociones sean solo un aspecto de la experiencia humana y que violentamos la complejidad de la experiencia vivida al establecer distinciones analíticas entre emoción y pensamiento, o entre emoción, los sentidos, el pensamiento y la acción. En tercer lugar, repudio la opinión predominante de que lo más significativo que los antropólogos tienen que decir sobre las emociones es que se construyen y se representan socialmente, pues la cruda realidad es que muchos sentimientos abrumadores simplemente no pueden reducirse ni a la cultura ni a la filogenia.

Palabras clave: Ansiedad. Antropología de las emociones. Reflexividad.

A subjetividade inerente a todas as observações [é] o caminho nobre para uma autêntica, em vez de fictícia, objetividade... definido em termos do que é realmente possível, e não em termos de "o que deveria ser.

Da ansiedade ao método nas ciências do comportamento
(Devereux, 1967, p. XVII)

Este capítulo é baseado em três suposições. Em primeiro lugar, considero que não existem emoções que sejam exclusivas do trabalho de campo antropológico, o que significa que a nossa tarefa é identificar situações dentro e fora do campo que possam ser comparadas de forma útil e que possam lançar luz um sobre o outro. Em segundo lugar, contesto que as emoções são apenas um aspecto de qualquer experiência humana e que violentamos a complexidade da experiência vivida quando fazemos cortes analíticos entre emoção e pensamento, ou emoção, os sentidos, pensamento e ação. Terceiro, repudio a visão predominante de que a coisa mais significativa que os antropólogos têm a dizer sobre as emoções é que elas são socialmente construídas e performadas, pois a realidade bruta é que muitos sentimentos avassaladores simplesmente não podem ser reduzidos nem à cultura nem à filogenia.

O meu ponto de partida aqui é a ambivalência e a ansiedade que experimentei quando comecei o trabalho de campo entre os Kuranko, no nordeste da Serra Leoa, há mais de trinta e seis anos. A minha iniciação na antropologia, contudo, dependeu não apenas do trabalho de campo, mas também da orientação intelectual de George Devereux, cujo trabalho se revelou crucial para a evolução da minha abordagem ao método comparativo, à teorização antropológica e à escrita etnográfica. Portanto, eu começo este capítulo com uma memória pessoal da minha relação com Devereux, cujo trabalho, na minha opinião, continua fundamental para qualquer exploração das relações entre observador e observado nas ciências do comportamento. Isto então, estabelece o cenário teórico para um relato de como abordei as ansiedades do primeiro trabalho de campo entre os Kuranko, recorrendo a técnicas locais de interpretação de sonhos e adivinhação. Eu então procedo das perguntas da ansiedade a questões de comparação, argumentando que os insights que se revelam *pessoalmente* úteis também podem iluminar os mundos da vida *transpessoais* e *interpessoais* que se procura compreender.

George Devereux

No verão antípoda de 1973-74, graças a uma iniciativa do meu amigo Michael Young, que conheci em Cambridge alguns anos antes, passei cerca de oito semanas no Departamento de Antropologia da *Research School of Pacific Studies* (RSPacS) na Universidade Nacional Australiana em Camberra. Derek Freeman, então chefe do programa de antropologia da RSPacS, reuniu um grupo excepcional de antropólogos, incluindo George Devereux, Meyer Fortes, Adam Kendon e Peter Reynolds, cujos interesses de pesquisa abrangiam antropologia biológica, etologia humana, cinética e psicanálise. Embora todos esses campos fossem relativamente novos para mim, foi o trabalho de George Devereux que causou uma impressão mais profunda e duradoura.

Assim como Meyer Fortes, George Devereux foi apenas um visitante de curta duração, e eu já estava no departamento há várias semanas antes de ele chegar. Durante essas semanas, seu livro *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* foi distribuído. Todos pareceram perplexos com ele, e não acho que ninguém se preocupou em lê-lo de capa a capa. Mas, quando o livro chegou às minhas mãos, fiquei instantaneamente e completamente encantado. Aqui estava finalmente um antropólogo que procurava o universal no particular, mas que fazia justiça aos contextos idiossincráticos e culturais em que o universal é realmente vivido. Outros pensadores possuíam a mesma amplitude acadêmica e erudição que Devereux, mas nenhum, a meu ver, mostrou com tanto sucesso como se poderia integrar abordagens sociais e psicológicas à realidade humana. Senti como se Devereux estivesse abordando e oferecendo soluções para os mesmos

problemas com os quais eu vinha lutando – tanto metodológico quanto filosófico – em meu próprio trabalho. Primeiro foi a questão da reflexividade – da interação recíproca da relação de alguém consigo mesmo e com os outros – ou, como expressei na época, o duplo movimento que leva alguém para o mundo dos outros e que retorna, mudado, a si mesmo. Para Devereux, a compreensão deste movimento dialético era imperativa para que a antropologia fosse verdadeiramente metódica, mas tinha de ser gerida e monitorizada por técnicas que envolvessem o uso *complementar* de modelos psicológicos e sociológicos. Em outras palavras, a verdadeira reflexividade exigia disciplina científica, e não licença artística ou impulso confessional. Em segundo lugar, encontrei-me em total acordo com a insistência de Devereux no valor do princípio da incerteza de Heisenberg para a antropologia: as *interações* entre observador e observado, objeto e instrumento, são constitutivas do nosso conhecimento de todos os fenômenos. Isto significava que os antropólogos tinham de fazer escolhas de método e teoria não com base num princípio objetivista de *representação* da realidade, mas com base em compromissos éticos, políticos e artísticos com verdades práticas – verdades que poderiam contribuir para uma sociedade mais equitativa ou que apresentavam a promessa de enriquecer, em vez de empobrecer, as nossas vidas. Terceiro, fiquei impressionado com a noção de Devereux de que grande parte da retórica distante da experiência e da construção de modelos teóricos que fazemos na antropologia pode ser entendida através de uma analogia com mecanismos de defesa intrapsíquicos – subterfúgios para lidar com os efeitos estressantes do trabalho de campo e com a inquietante complexidade da vida. A sistematização antropológica poderia ser equiparada a praticamente qualquer coisa que os seres humanos façam para trazer uma ilusão de ordem às suas vidas – atribuir causalidade a coisas inanimadas, mobiliar uma casa, fazer um jardim, escrever um livro, construir uma nação. Em outras palavras, quaisquer que sejam os seus diferentes valores epistemológicos, o raciocínio científico e o mágico fornecem estratégias alternativas para lidar com o pânico que todos os seres humanos experimentam quando confrontados com a falta de resposta da matéria – a pura alteridade, a não humanidade e a incontrollabilidade das forças, dentre muitas, que nos afetam. Quarto, encontrei nos argumentos psicanalíticos de Devereux para a unidade psíquica da humanidade, uma justificativa para o tipo de antropologia que eu instintivamente queria fazer – “o princípio de que cada pessoa é um espécime completo do Homem e cada sociedade um espécime completa da Sociedade” (Devereux, 1979, p. 23). Quinto, e talvez o mais importante, descobri no foco de Devereux na política de como as fronteiras do ego são revistas e traçadas (em vez de como os egos podem ser definidos) uma maneira de contornar os esquemas estáticos de entidades limitadas – *selves*, grupos sociais, tribos, culturas, nações – que dominaram a antropologia cultural na década de 1970.

Nada pode minar mais a confiança social de alguém do que a consideração e o respeito, por isso, quando fui apresentado pela primeira vez ao homem cujo trabalho já me tinha causado tantos efeitos, fiquei envergonhado e com a língua presa.

Lembro-me vividamente do dia. Um grupo de nós estava sentado em volta de uma mesa no jardim da *University House*, almoçando. George tinha acabado de chegar da França e, sob a luz ofuscante do sol que enchia o jardim, ele parecia esgotado, cansado do fuso horário e totalmente deslocado. Sentei-me perto dele, querendo ouvir o que ele tinha a dizer. Ele pegou um cigarro apagado em um suporte de tartaruga e seu primeiro comentário foi um pedido: alguém sabe onde se pode comprar um isqueiro Cricket? O dele havia acabado o gás. Ofereci-me imediatamente, e passei a meia hora seguinte indo de um quiosque a outro na cidade até encontrar um Cricket.

Anos mais tarde, refletindo sobre a tarde da sua chegada, George usaria o seu estado de espírito desorientado – “uma combinação de gripe e sofrendo severamente com o fuso horário” – para ilustrar como a consciência se move continuamente entre extremos focados e difusos, entre modalidades de envolvimento e distanciamento:

Minha estimulabilidade total, minha capacidade de apreender situações multidimensionalmente, foi quase abolida. No momento em que pude confiar-me aos cuidados bondosos do meu anfitrião, observei primeiro uma incapacidade de operar num período de tempo superior a alguns minutos. Ao falar depois sobre o meu comportamento enquanto estava num estado de exaustão devido ao fuso horário, o meu anfitrião disse-me que eu tinha falado racionalmente, mas também que o que eu tinha dito não tinha continuidade real. Parece que saltei de uma coisa para outra, em resposta ao estímulo do instante. Meu “ego temporal” foi momentaneamente prejudicado.

Num outro nível, notei que sempre que não era o destinatário de um estímulo dirigido diretamente a mim – isto é, sempre que não se falava diretamente comigo – parte da minha mente começava a sonhar. Assim, eu sabia que estava sentado à mesa, comendo; eu também estava ciente da presença do meu anfitrião, mas apenas de forma remota. Com os olhos abertos, parte da minha mente escorregava periodicamente “para o lado”, para um estado semelhante a um sonho, pelo menos um estado hipnagógico – pela primeira vez, e espero que seja a última na minha vida, pois não foi uma experiência agradável. Embora eu fosse capaz de pôr em movimento a maquinaria da minha boa educação, conseguia ouvir-me dizer “por favor” e “obrigado”, como se fosse apenas um computador adequadamente programado. Passaram-se pelo menos vinte e quatro horas antes que eu pudesse mais uma vez apreender aqueles que conheci como pessoas multidimensionais e não como meros “objetos parciais”. Pelo que sei, não fiz nada de bobo durante as primeiras vinte e quatro horas, mas também sei que cada pessoa e coisa que encontrei durante esse período, foram vivenciadas como unidimensionais

e não simbólicas e aqueles eventos sucessivos foram apreendidos como discretos: não como sequenciais, não como componentes de um padrão temporal. Minha percepção do tempo não era a do historiador, mas a do cronista (Devereux, 1979, p. 28-29).

Apesar de me ver como unidimensional e não simbólico, George deve ter adivinhado na minha ânsia de me colocar à sua disposição, um desejo de aprendizagem intelectual ou de afiliação. De qualquer forma, foi isso que aconteceu. Eu o acompanhei de volta ao seu quarto no terceiro andar da *University House* – percebendo, enquanto ele descansava um pouco em cada patamar e reclamava das escadas, que sofria de enfisema agudo. E eu me dediquei a revisar artigos e fazer tarefas para ele, e a ouvi-lo enquanto ele me presenteava com histórias sobre a política acadêmica em Paris, sobre a indiferença e o desprezo da academia em relação às suas ideias, e sobre suas atuais explorações psicanalíticas de sonhos na literatura Helênica clássica.

Talvez, eu também tenha sentido algum parentesco distante, nascido de nossas infâncias isoladas, embora as circunstâncias complicadas da dele fossem mais “políticas” do que “familiares”. Ele nasceu em 1908 na cidade trilingue e tricultural de Lugós, na época, parte da Hungria. No final da Primeira Guerra Mundial, a cidade passou para mãos romenas e o colégio⁴ de George tornou-se oficialmente romeno. Isto significou que em um ano lhe disseram que os húngaros haviam derrotado os romenos; no próximo, ele aprendeu o oposto. Experimentando um sentimento crescente de contradição cultural e uma aversão à hipocrisia da política de identidade, ele encontrou “sinceridade afetiva na boa música” e voltou-se, em busca da verdade objetiva, para o estudo da física matemática na Sorbonne em 1926. Mas um ano antes da descoberta de Heisenberg, ele abandonou a física pela antropologia.

Acho que também me identifiquei com o sentimento de marginalidade de George – de muitas vezes se encontrar em países onde não se sentia completamente em casa, de muitas vezes parecer ir contra a corrente daquilo que era considerado importante ou moderno na sua área. “Uma das razões da minha enorme produção escrita”, confidenciou ele certa vez a um amigo, “é o fato de que durante todos esses anos não tive ninguém com quem conversar. Então eu escrevi” (Devereux, 1979, p. 15). E em outros lugares, e para mim, como se viu, de forma presciente: “Considerando todas as coisas – até mesmo os anos de fome real, a insegurança de emprego ao longo da vida, a falta de renda de aposentadoria... trinta e cinco anos no limbo exterior, considero-me afortunado em dois aspectos importantes: não fiz concessões e fiz um trabalho que me interessou apaixonadamente” (Devereux, 1978, p. 402).

4. O autor utiliza a palavra francesa “lycée” no texto original (N. da T.).

Depois de Camberra, vi George novamente duas vezes, em visitas que minha esposa e eu fizemos a Paris em 1979 e 1982, e é claro que nos correspondíamos com frequência. Uma tarde, ele nos divertiu (mais precisamente, devo dizer, nos impressionou), tocando uma de suas próprias composições em seu piano de cauda. Em outra, ele me mostrou algumas de suas antigas anotações de campo – evidências de quanto trabalho ainda tinha pela frente. Mas o mais memorável é que, há muito tempo, no verão austral, quando as ideias pareciam materializar-se do nada, borbulhar da terra, como uma primavera, e surgir em sonhos, quando o calor intenso e imperturbável das tardes era preenchido com o odor frágil do eucalipto, o guincho dos galahs e dos periquitos e o barulho de água nos gramados verde-escuros.

Nas Margens

O trabalho pioneiro de Devereux sobre os efeitos da contratransferência⁵ nas ciências comportamentais, particularmente a maneira como recorremos prontamente a estratégias de pseudo-objetificação, sistematização intelectual, seleção, escotomização e simplificação, a fim de nos reorientarmos magicamente em situações que minam seriamente nosso senso de segurança ontológica, implica para mim que a viabilidade de qualquer vida humana depende da sensação de sermos capazes, em alguma pequena medida, de compreender e controlar as nossas circunstâncias imediatas. Como Bowlby (1973) e outros demonstraram, as situações mais devastadoras para a nossa segurança ontológica e sentido de identidade envolvem separação traumática e perda. Embora o protótipo de toda separação seja a separação da mãe, a reação de luto está fundamentada na nossa evolução biogenética e possui elementos universalmente identificáveis. Isto não significa, contudo, que as experiências familiares de raiva, protesto, retraimento e aceitação estejam em conformidade com uma sequência comportamental estrita – uma progressão linear em que cada estágio eclipsa o anterior. Os seres humanos raramente sofrem perdas graves sem alguma resposta conceitual e criativa. E a recuperação depende não apenas de processos filogeneticamente determinados, mas de imaginários sociais, pré-entendimentos culturais e experiências idiossincráticas (Friedman; Silver, 2007, p. 288). Falando existencialmente, a ansiedade de separação envolve o medo de

5. Embora este termo tenha um significado especializado em psicanálise (a atitude emocional de um analista em relação a um cliente e sua tendência de perceber e responder ao cliente através das lentes de suas predisposições e preocupações), também denota nossa tendência humana de ver os outros apenas em termos de nossos próprios interesses, pontos de vista e valores arraigados. Abordar a questão da contratransferência é, portanto, vital para a reflexividade no trabalho de campo, para a investigação empírica sólida e para a mutualidade genuína nas nossas relações quotidianas com os outros (N. do A.).

perder o controle do mundo ao seu redor – de ser reduzido à passividade, à solidão e à dependência infantil, à mercê de forças que não respondem às suas necessidades ou de pessoas que são hostis ou indiferentes à sua humanidade. A recuperação de uma sensação de que se pode, de alguma forma e até certo ponto, compreender e controlar a própria situação – pode ser alcançada de várias maneiras – contando histórias nas quais nos reformulamos retrospectivamente como sujeitos atuantes em vez de sofrendores abjetos, procurar a confirmação de outros quanto aos nossos palpites sobre o que está acontecendo e o porquê, procurando objetos familiares que restaurem simbolicamente a nossa relação com o mundo que perdemos, e até imaginando laços de parentesco ou amizade com aqueles que, ainda que inocentemente, nos fizeram sentir tão inseguros, para que mais tarde exaltemos as suas virtudes com uma gratidão equivocada por terem nos salvado e reconhecido a nossa humanidade num lugar e numa época em que estas estavam ameaçadas (La Barre, 1972, p. 52).

Reorientações

A seguir, meu foco é a fase liminar do trabalho de campo – após a separação do mundo familiar, mas antes de se encontrar e se sentir em casa no novo ambiente.

Em retrospectiva, três coisas me perturbaram durante as minhas primeiras semanas no norte de Serra Leoa: a primeira foi o meu temor em interrogar estranhos numa língua que tinha apenas uma noção superficial; a segunda era a ansiedade de nunca reunir dados suficientes em um ano para escrever uma tese de doutorado; a terceira foi uma profunda inquietação por ter levado minha esposa, grávida de três meses, para um lugar tão distante dos serviços médicos de emergência. Embora esta última preocupação tenha encontrado expressão num sentimento generalizado de incerteza moral, as duas primeiras entraram em foco nos meus sonhos.

Algumas semanas depois de começar o trabalho de campo, tive um sonho perturbador que me senti compelido a registrar imediatamente ao acordar. O sonho foi composto de dois episódios. Na primeira, encontrei-me numa sala vazia, que lembrava uma das salas de aula da Escola Primária do Conselho Distrital em Kabala, onde conheci Noah Marah (um professor da escola, que mais tarde se tornou meu assistente de campo). Uma porta de ferro enrugada foi aberta na sala e um livro foi passado para dentro da sala por uma mão invisível ou por alguma outra agência invisível. O livro ficou suspenso no ar por vários segundos e identifiquei uma única palavra em negrito na capa: “ETNOGRAFIA”. Tive a nítida impressão de que o livro continha apenas páginas em branco. No segundo episódio me encontrei novamente na mesma sala. Novamente a porta se abriu. Senti uma presença tremenda invadir a sala. Senti-me erguido corpo-

ralmente e, como se estivesse preso pelas mãos ou pelo poder de um gigante, fui levado para fora da sala. As mãos e os braços do gigante exerceram tanta pressão contra meu peito que eu não conseguia respirar com facilidade. Fui levado para o alto, ainda sendo espremido. Neste momento, acordei com medo do sonho.

O sonho obviamente manifestou várias de minhas ansiedades naquele momento: minha preocupação de não ser capaz de realizar a pesquisa para uma tese ou livro sobre os Kuranko; minha dependência do meu assistente de campo, que na época mediava todas as minhas relações com o povo Kuranko e me instruía no idioma; a leve paranoia, a vulnerabilidade e o estranhamento que experimentei nas aldeias, rodeado de pessoas que não conhecia e de conversas que não entendia.

No dia seguinte a este sonho, fiz uma viagem a Dankawali (uma aldeia a cerca de quarenta quilômetros de Kabala), onde conheci o irmão de Alpha Kargbo II, um ancião Kuranko com quem tinha passado algum tempo em Kabala durante as semanas anteriores. Ao saber que o irmão de Alfa, Fode, sabia alguma coisa sobre interpretação de sonhos, contei-lhe meu sonho. Ele ficou intrigado e o sonho foi discutido entre outros anciãos presentes. Perguntaram-me se o gigante voou comigo para o céu e se ele me colocou de volta no chão ou não. Depois de ter respondido a estas perguntas, Fode anunciou o significado do sonho: significava importância; significava que, se eu fosse um homem Kuranko, estaria destinado a me tornar chefe. Fode acrescentou: “Você se tornará uma pessoa muito importante; não sei quanto a você porque você é europeu, mas para nós o livro significa conhecimento, veio para revelar conhecimento.” Alguma confusão resultou da minha referência a um gigante, uma vez que essa palavra não pode ser traduzida exatamente para Kuranko (e eu confiei, nesta conversa, no meu assistente de campo para interpretar para mim). O equivalente mais próximo da nossa palavra “gigante” é *ke yan* (lit. “homem comprido”), que designa um espírito alto do mato que às vezes se alia a um caçador. Disseram-me que se esse espírito do mato aparecer em sonho, ele deseja ajudar o sonhador.

Apesar da ressalva de Fode (de que ele poderia não ser capaz de interpretar corretamente o sonho de um europeu usando a hermenêutica Kuranko), a sua elucidação do significado do sonho foi bastante consistente com as leituras ortodoxas de Kuranko. Assim, um livro significa conhecimento; estar num lugar estranho entre pessoas estranhas significa boa sorte num futuro próximo; estar em uma posição elevada significa a conquista iminente de uma posição de prestígio; voar como um pássaro significa felicidade e prosperidade. Onde a interpretação de Fode diferiu da minha não foi apenas no nível da exegese; estava na sua convicção de que o sonho pressagiava acontecimentos futuros, em vez de revelar ansiedades do presente. No entanto, as suas garantias ajudaram a acalmar as minhas ansiedades, e senti que a sua interpretação do meu sonho con-

sistia em mais do que referências simples a imagens banais de Kuranko – um peixe com escamas prevendo o nascimento de um filho, um peixe sem escamas prevendo o nascimento de uma filha, estar em uma floresta escura ou em um pântano significando uma conspiração, e assim por diante. A interpretação de Fode sugeria simpatia consciente ou inconsciente pela minha situação como estranho na sua sociedade. Na verdade, a partir de conversas subsequentes com muitos informantes, fiquei convencido de que, embora um grande número de eventos oníricos tenha um significado padronizado associado a eles, o intérprete de sonhos “negocia” um comentário que fala diretamente à situação do cliente. Em outras palavras, embora a interpretação dos sonhos seja indutiva (de acordo com o ponto de vista oficial Kuranko), ela provavelmente envolve introyeções inconscientes e inadvertidas tanto do analista quanto do analisando – ou seja, é em grande parte intersubjetiva, interpretativa e intuitiva. Este elemento intuitivo na análise dos sonhos pode aumentar a probabilidade de abuso. Certa vez, conheci um homem que me contou ter sonhado na noite anterior que um europeu veio e lhe deu algum dinheiro (para distribuir a outros) e uma camisa multicolorida sem gola. Ele acrescentou que acordou naquela manhã e deu dinheiro a outras pessoas e, portanto, eu lhe devia essa quantia. Eu o conhecia bem o suficiente para suspeitar que seu “sonho” provavelmente era uma manobra para me extorquir dinheiro.

Ao me voltar para a oniromancia de Kuranko, não apenas aliviei minhas ansiedades em relação ao trabalho de campo, mas meus olhos se abriram para a importância dos sonhos e presságios na vida dos Kuranko – um assunto que pesquisei durante meu trabalho de campo em 1969-70 e estou agora pesquisando entre expatriados serra-leoneses em Londres.

Uma transformação semelhante de reflexões autocentradas em investigação relativa aos modos de vida dos outros seguiu-se a uma consulta com um adivinho Kuranko, não muito depois de eu ter começado trabalho de campo na aldeia de Firawa, no final de dezembro de 1969.

...

Durante as primeiras semanas na aldeia, fiquei tão cativado pelas coisas que ouvia e via ao meu redor que era muito fácil acreditar que as entendia intuitivamente. Mas a compreensão nunca nasce do encantamento, assim como a iniciação não se consuma apenas na novidade. A compreensão vem da separação e da dor. Compreender é sofrer o eclipse de tudo que você conhece, de tudo que você tem e de tudo que você é. É, como dizem os Kuranko, como o traje que você veste quando é iniciado. Para vestir-se dele, você deve primeiro ser despojado de seu traje antigo, despido e reduzido ao nada.

Começava meus dias na casa de Abdul. A varanda era feita de lama e esterco, e o chão era tão polido quanto a pedra de um rio. Sentado com as costas encostadas na parede, pude observar as idas e vindas no complexo e fazer perguntas a Noah e Abdul. Abdul estava instalado diante de uma máquina de costura a pedal, no outro extremo da varanda, dando os últimos retoques no vestido branco de tecido campestre que sua sobrinha usaria em sua iniciação. Ele era um homem taciturno, na melhor das hipóteses, e eu suspeitava que a fileira de alfinetes que ele segurava com força entre os lábios fosse um pretexto para ignorar minhas perguntas. Então foi Noah quem suportou o peso da minha curiosidade incessante, enquanto grupos de mulheres estranhamente vestidas se apresentavam diante da casa antes de receberem um *dash*⁶ e seguirem em frente, ou grupos de garotas púberes, com os cabelos trançados, frisados, e enfeitados com botões de concha de caracol, com as cinturas cercadas por colares de contas, dançaram nos últimos dias de sua infância. Mas por trás do tamborilar que durou noite adentro e do ar de festividade, havia sombras profundas. Disseram-me sobre a vulnerabilidade dos neófitos às bruxas e sobre os perigos associados à cliterodectomia. Ouvi falar de encontros terríveis com espíritos da floresta e de trotes árdus. E perguntei-me como se sentiriam estas jovens, regressando depois de semanas de isolamento no mato e indo não para a segurança das casas dos seus pais, mas para as incertezas da vida como recém-casadas nas casas de estranhos.

Se eu tinha empatia pelos neófitos, era, suponho, porque eu também era como uma criança, e porque o choque de muitas experiências novas – uma linguagem que eu não conseguia compreender, comida que muitas vezes considerava intragável, costumes que não conseguia entender, aflições que eu não conseguia curar – estava começando a corroer minha autoconfiança e a me deixar vagamente paranoico. Com o passar dos dias, comecei a sentir falta de Pauline e a me preocupar com ela.

Certa noite, fui até a mictório que ficava no pasto atrás da casa onde eu estava hospedado. Por um tempo, o silêncio ao meu redor foi quebrado apenas pelo canto repetitivo de um pássaro *sulukuku*. Então, de repente, fiquei surpreso com a presença de vários tentilhões de fogo senegaleses voando acima de mim. Ciente de que, para Kuranko, estes pequenos pássaros vermelhos encarnavam as almas de crianças que mor-

6. Uma prática que emergiu no contexto das economias sociais recíprocas da África Ocidental pré-colonial, da qual assumiu um significado híbrido, situando-se entre as tradições africanas e europeias. Inicialmente associado a trocas comerciais, o *dash* era visto como uma forma de “presente” ou “tarifa” em negociações, muitas vezes interpretado como um gesto de generosidade, mas também como uma forma de tributo ou proteção em acordos políticos e comerciais. Essa prática carrega a complexidade das relações de poder e reciprocidade, e significados que transcendem a mera transação econômica, incorporando aspectos simbólicos e sociais. Apesar de sua relevância histórica, o *dash* foi gradualmente marginalizado, sendo frequentemente reduzido a “presentes” em contextos de barganha, sem considerar seus significados não econômicos aos objetos e relações. (Para mais informações, ver: <https://www.opensourceguinea.org/2015/08/dash.html>). (N. do A.).

reram na infância, convenci-me de que algo estava errado em Kabala – que a minha mulher tinha sofrido um aborto espontâneo, que a sua vida estava em perigo.

Naquela noite dormi mal e pela manhã confiei minhas ansiedades a Noah. Ele também sentia falta dos filhos, e pensava nas suas esposas na Kabala. Talvez fosse hora de voltarmos.

Mas eu estava decidido a ficar, pelo menos até os iniciados entrarem no *fafei* – a casa de mato onde viveriam durante várias semanas após as operações, recebendo instruções de mulheres mais velhas.

Foi nessa época que consultei meu primeiro adivinho Kuranko. Seu nome era Doron Mamburu Sise. Noah procurou seu conselho, e permitiu que eu participasse da consulta, e então, alguns dias depois, sem pensar muito sobre isso, perguntei se poderia fazer o mesmo.

“O *tubabu* quer saber se você pode olhar as pedras para ele?” Noah perguntou.

Doron Mamburu fez um gesto para que entrássemos em sua casa.

Curvando-me, segui Noah pela porta baixa até uma casa que cheirava a fumaça de lenha.

Doron Mamburu arrastou uma porta de vime frágil, cuja camada de lama estava praticamente descascada. Ele então sentou-se e esperou, seus olhos se acostumando com a escuridão, antes de estender uma esteira no chão de terra e ordenar que eu me sentasse à sua frente.

“Por que você veio?” ele perguntou.

Noah falou por mim. “Ele quer saber sobre sua esposa”, disse ele. “Ela está esperando um filho. Ele está preocupado com ela. Ele quer saber se tudo está bem, se tudo ficará bem.”

O adivinho esvaziou algumas pedras de um saquinho de pele de macaco e com a palma da mão espalhou-as pela esteira. A maioria eram pedras de rio: semitransparentes, cor de ferrugem, jaspe e amarelo ocre. Entre eles estavam algumas conchas de búzios, moedas antigas e pedaços de metal. Quando entreguei a Doron Mamburu sua taxa de consulta de cinquenta centavos, ele misturou isso com outros objetos.

“Qual é o nome da sua esposa?”

“Pauline”, respondi, satisfeito por ter entendido a pergunta.

Doron Mamburu teve dificuldade com o nome, mas não pediu que fosse repetido. Com uma voz suave dirigiu-se às pedras, informando-lhes a razão pela qual eu tinha vindo. Então ele juntou um punhado e começou a cantar. Ao mesmo tempo, com os olhos semicerrados, ele bateu ritmicamente, com as costas da mão em forma de concha, na esteira.

Com grande deliberação, ele então dispôs as pedras, algumas em pares, algumas individualmente, outras em grupos de três e quatro.

“Está tudo bem”, disse Doron Mamburu calmamente, com a atenção fixada nas pedras. “Sua esposa está bem. Ela terá uma menina.”

Sem pausa, ele começou a traçar um segundo padrão.

“Não há nada de inconveniente. Os caminhos estão claros. O nascimento será fácil”.

Para ver que sacrifício eu deveria fazer, Doron Mamburu dispôs as pedras por uma terceira vez.

“Sua esposa deve sacrificar algumas roupas e dá-las a uma mulher que ela respeita. Você deve sacrificar dois metros de cetim branco e dá-los a um homem que você respeita. Quando sua filha nascer, você deverá sacrificar uma ovelha.”

O adivinho olhou para mim com cautela, como se estivesse se perguntando se eu faria o que as pedras sugeriam.

“A quem devo dirigir o sacrifício?” Eu perguntei em inglês. Noah traduziu.

“Aos seus ancestrais”, disse Doron Mamburu categoricamente. Depois, vendo que eu ainda estava confuso, acrescentou: “Você tem que doar essas coisas, entendeu?”

Doron Mamburu começou a juntar suas pedras. Ele estivera trabalhando em sua fazenda desde o amanhecer e estava faminto. O barulho surdo de uma panela no quintal já o havia distraído, e senti cheiro de frango e molho de pimenta vermelha.

Tranquilizado pelas percepções do adivinho, mesmo assim, permaneci cético.

“Como as pedras podem dizer o que você me disse?” – perguntei, novamente contando com Noah para traduzir.

“Elas falam, assim como estamos falando agora. Mas só eu posso ouvir o que elas estão dizendo. É um dom com o qual nasci.”

“Eu poderia adquirir esse dom?”

“Uma pessoa não pode dizer se um pássaro tem um ovo no ninho simplesmente ao observar seu voo.”

Eu disse a Noah que não entendia.

Doron Mamburu levantou a manga solta do vestido até o ombro e franziu a testa. “Você não pode ir procurar isso. De jeito nenhum. Isso vem até você.”

Houve um silêncio.

“Coma comigo”, disse Doron Mamburu, levantando-se. Ele guardou o saco de pedras entre uma viga e a uma palha, então arrancou a porta, abrindo-a. A luz do sol me cegou.

Quando estávamos sentados no quintal, a esposa de Doron Mamburu nos trouxe arroz e molho numa cabaça lascada. Mas eu tinha mais perguntas.

“Como você conseguiu as pedras?” Perguntei. “E as palavras que você diz a elas – certamente alguém as ensinou a você?”

Doron Mamburu terminou a garfada de arroz. Então, como se o divertisse com minha curiosidade, ele disse enigmaticamente: “Se você encontrar frutas no chão, olhe para a árvore”.

Devo ter parecido muito perplexo. Doron Mamburu continuou. “No meu caso, comecei a adivinhar há muito tempo, na época do Chefe Pore Bolo. Fui favorecido por um *djinn*. Eu vi um *djinn*, e o *djinn* me disse que me daria algumas pedras para que eu pudesse ajudar as pessoas.”

“Onde você viu o *djinn*?”

“Em um sonho. Eles vieram em um sonho. Havia dois deles. Um homem e uma mulher. Eles haviam se transformado em seres humanos e adivinhavam com pedras de rio. Eles me chamaram e me disseram seus nomes. Eles disseram: ‘Vamos favorecê-lo com um destino diferente’. Eles me mostraram uma certa folha e me disseram que eu deveria transformá-la em pó e misturá-la com água em uma cabaça. Depois eu deveria pegar algumas pedras no rio e lavá-las naquele líquido. Quando acordei na manhã seguinte, fui imediatamente ao rio Bagbe e encontrei aquela folha e aquelas pedras. Eu fiz tudo o que os *djinn* me disseram para fazer.”

“Eu seria capaz de encontrar aquela folha?”

“Eh! Não posso falar sobre isso.”

“Os *djinn*, então, você os viu de novo?”

“Sim, eu os vejo com frequência. Todas as quintas e sextas à noite eles aparecem para mim em um sonho. Às vezes eles me dizem: ‘Você ainda está aqui?’”

“Os *djinn* falam com você através das pedras?”

“Sim”, disse o adivinho enfaticamente, como se estivesse satisfeito por eu finalmente ter entendido algo do que ele estava me dizendo.

“Quando você se dirige às pedras, você não está falando com os *djinn*?”

“Não! Estou falando com as pedras.” Novamente uma carranca apareceu na testa de Doron Mamburu. Arregaçando a manga, ele pegou uma bola de arroz da cabaça e colocou-a habilmente na boca.

Eu tinha terminado de comer, mas não do meu interrogatório. “Você já deu alguma coisa para os *djinn*?”

Doron Mamburu engoliu o arroz e acompanhou com um pouco de água. “De vez em quando, ofereço-lhes um sacrifício: nozes de cola branca.”

Pude ver que Doron Mamburu estava cansado e que Noah estava exasperado com minhas perguntas e com dificuldade de traduzi-las. Levantei-me para ir.

“Eu comi bem”, eu disse.

“Você está indo?”

“Sim, estou indo para minha casa.”

Naquelas primeiras semanas de trabalho de campo em Firawa, as sementes de quase todas as ideias que moldariam o meu pensamento nos trinta anos seguintes, foram plantadas. Eu estava agora convencido de que a justificação da antropologia não residia no seu potencial para explicar fenômenos sociais com base em causas antecedentes ou leis subjacentes – evolucionárias, estruturais ou psicológicas – mas na sua capacidade de explorar, numa variedade de contextos, as formas em que as pessoas lutam, com quaisquer recursos interiores ou mundanos que possuam, para administrar os imperativos imediatos da *existência*. Embora as visões do mundo difiram radicalmente de sociedade para sociedade e de época para época, as nossas prioridades cotidianas, bem como as nossas noções sobre o que nos torna essencialmente humanos, são notavelmente semelhantes aonde quer que se vá. Participar na vida dos outros, noutra

sociedade, é descobrir os pontos de cruzamento onde a própria experiência se liga à deles – os pontos em que a semelhança inclui a diferença. Pode ser que este conhecimento⁷, mais do que ideias abstratas, prometa a melhor base para a coexistência prática num mundo plural.

Quanto à adivinhação Kuranko, publiquei o meu relato em 1978, quatro anos depois do meu auspicioso encontro com George Devereux, que me encorajou a escrever sobre a interface entre a minha própria subjetividade e as subjetividades dos outros. Neste artigo (Jackson, 1978, republicado em 1989), incluí um relato de minhas próprias consultas com adivinhos como Doron Mamburu, bem como o que aprendi em extensas conversas com outros adivinhos (alguns dos quais usaram outras técnicas além de pedras) e com clientes, sobre por que buscaram os *insights* dos adivinhos e por que seguiram ou não os cursos de ação e os tipos de sacrifícios prescritos para evitar o infortúnio ou garantir um resultado seguro de uma viagem, uma iniciação, um casamento, um parto, o curso de um tratamento medicinal, um empreendimento comercial, a construção de uma casa ou a limpeza de uma fazenda. Na época em que escrevi meu artigo, a abordagem antropológica ortodoxa da adivinhação era de caráter intelectualista e estava sob a influência do debate entre racionalidade e irracionalidade. Os antropólogos procuraram explicar como os adivinhos mantinham a credibilidade e protegiam a plausibilidade de um sistema de diagnóstico tão imprevisível. Argumentando contra esse viés intelectualista, concentrei-me nas situações existenciais em que os clientes se encontravam – a incerteza incômoda, a passividade forçada e a confusão conceitual em que as circunstâncias os haviam lançado. Argumentei que, na medida em que eu não senti qualquer necessidade de abraçar as crenças de Kuranko sobre espíritos, a fim de entrar no espírito de uma sessão divinatória, Kuranko provavelmente não teve que se comprometer com os princípios de seu sistema de crenças, a fim de usá-los para lidar com a adversidade – embora a reificação e a ontologização destas crenças, sem dúvida, lhes confirmam o tipo de poder ou aura sem os quais algumas pessoas podem considerá-las ineficazes.

Meu foco, entretanto, não foi a crença em si, mas as emoções confusas, o pensamento fragmentado, as imagens alucinatórias e a imaginação selvagem que estão associadas à ansiedade de separação. Abordei os fenômenos de duas maneiras. Primeiro, explorei como, na sessão divinatória, a subjetividade dá lugar a alguma forma de objetivação na qual o problema pode ser apreendido ou tratado como se o seu locus estivesse fora e não dentro de si. Os objetos (ou palavras) são investidos de emoções que se revela-

7. O autor utiliza a palavra francesa “savoir faire” que se traduz para especialização ou saber fazer. Por quesitos de coesão, se escolheu a palavra conhecimento como substituta (N. do T.).

ram refratárias à organização consciente; os objetos (ou palavras) são então organizados e manipulados a fim de alcançar um domínio mimético ou vicário sobre as emoções e eventos que tais representam. Este processo de externalização implica duas transições paralelas: (1) o consultor ultrapassa o estado caótico e incipiente em que se encontra e, através da ação social, é capaz de assumir a responsabilidade e determinar a sua própria situação; e (2) a situação do consultor é classificada de acordo com dogmas coletivos de causalidade e, como consequência, o grupo do consultor (família, subclã ou aldeia) está habilitado a agir de forma decisiva para determinar a sua situação. O papel do adivinho pode assim ser entendido como aquele que ritualiza a transição da inércia para a atividade, por um lado, e da experiência privada para a experiência partilhada, por outro.

Minha segunda abordagem foi enfatizar os aspectos instrumentais, ou praxeológicos, em vez dos aspectos expressivos ou semióticos da adivinhação. A análise do adivinho transforma a incerteza numa certeza condicional, e as suas instruções para um sacrifício apropriado permitem ao consultor recuperar a sua autonomia – para agir de acordo com as condições que agem sobre ele. Essa autonomia evita a ansiedade. Argumentei que estas mudanças psicológicas e existenciais são imediatas e positivas e que o resultado final de qualquer prognóstico ou sacrifício não inspira necessariamente um interesse retrospectivo na verdade ou falsidade das proposições originais do adivinho. As garantias que decorrem e a atividade possibilitada pela consulta, implicam uma suspensão da descrença. Esta interpretação pragmatista tinha, argumentei, a vantagem adicional de estar em consonância com as atitudes dos Kuranko em relação à crença. O que é imperativo para os Kuranko não é se uma história contada, um prognóstico oferecido ou um sacrifício feito proporcionará satisfação intelectual, mas se irá melhorar a situação de alguém, permitir-lhe agir, fortalecer os laços com os outros e minimizar os riscos de infortúnio. Como disse William James: verdade é o que “acontece com uma ideia. *Torna-se verdade, é feita* verdade através dos acontecimentos. A sua veracidade é na verdade um acontecimento, um processo” (James, 1978, p. 97).

Fronteiras

Comecei este ensaio com a afirmação de Devereux de que o conhecimento antropológico é o resultado *tanto* da observação desinteressada, *como* da luta do observador para acalmar as suas ansiedades e orientar-se num ambiente desconcertantemente novo. Mas ao tornar a reflexividade essencial para o método etnográfico, talvez tenha me aventurado mais longe do que Devereux, ao afirmar que os insights obtidos no decurso das tentativas pessoais de adaptação a um estranho mundo novo podem proporcionar insights não apenas sobre esse novo mundo, mas sobre a própria condição

humana. Nesta visão, o círculo hermenêutico abrange *três* horizontes: o do próprio mundo, o da sociedade que se procura compreender e o da humanidade. A seguir, esboço o que esta afirmação universalizante implica.

Começo com a observação de que a ansiedade de separação, quer seja experimentada por um antropólogo que inicia um trabalho de campo ou por qualquer ser humano que sofra uma perturbação devastadora no seu mundo, pode ser entendida como um caso muito particular de ruptura de fronteiras – uma perda súbita do equilíbrio normal entre dentro e fora. Em *Beyond the Pleasure Principle* (1961, p. 30-35), Freud observou que todos os organismos, desde a humilde ameba até os seres humanos, precisam absorver elementos do mundo além de suas fronteiras e proteger essas fronteiras de forças invasivas e ameaçadoras à vida. Filtrar, monitorar e controlar o tráfego através das fronteiras do corpo, através de estratégias práticas ou imaginativas, é, portanto, crucial para a vida de qualquer organismo e constitui o que Vincent Crapanzano chamou de dilema de Hermes. Onde quer que microcosmos se fundam com macrocosmos, a ansiedade começa, e é no limite entre o familiar e o estranho, que se concentram o ritual, os tabus, as emoções confusas e a preocupação intelectual.

À medida que tomei consciência do funcionamento desta dialética subjetiva entre estar aberto ao mundo Kuranko e ser protetor de meu próprio senso de *self*, comecei a ver evidências da mesma dialética na vida social Kuranko. Deixe-me explicar.

Poucos meses antes de eu deixar a Inglaterra, a NASA conseguiu colocar dois homens na lua. Fiquei sentado a noite toda na faculdade em Cambridge, assistindo à cobertura televisiva, e, quando as duas figuras volumosas e cinza-prateadas de Armstrong e Aldrin finalmente subiram a escada para o LEM e “conseguiram o reingresso”, o amanhecer estava raiando. Caminhando de volta para meu apartamento, cansado dos clichês da noite, fiquei aquecido com a visão do sol saindo da neblina e o barulho dos pássaros.

Aconteceu que, quando a minha mulher e eu chegamos à Serra Leoa, o país estava assolado por uma epidemia de conjuntivite. Os moradores locais chamavam a doença ocular de Apollo, embora, quando uma segunda onda da epidemia varreu o país, tenha sido feita uma distinção entre Apollo 11 e Apollo 12. “Qual era a conexão?” eu perguntei às pessoas. As aterrissagens americanas na lua perturbaram a poeira da superfície lunar, disseram-me. Tal como o harmatão carregado de areia sopra para sul a partir do Saara na estação seca, enchendo o ar e irritando os olhos, também está poeira cósmica trouxe os seus próprios desconfortos e doenças.

Dada a minha curiosidade, as pessoas ficaram ansiosas para que eu esclarecesse algumas das anomalias nos relatos que ouviram sobre as missões Apollo. Alguns suspeitaram que esses relatos eram falsos; ninguém poderia viajar para a lua. Outros

(ignorantes quanto a que distância a lua estava e acreditando que ela estivesse logo acima – não maior do que parecia no céu noturno) me pediram para explicar como um foguete grande o suficiente para acomodar três homens poderia parar ao lado da Lua, e permitir que homens saíssem e andassem sobre sua superfície. Outros ainda exigiram saber por que os americanos queriam ir à lua; que desígnios sinistros e repercussões globais isso pressagiava? Eu já havia notado esta mesma suspeita da América na recusa da população local em permitir que voluntários do *Peace Corps* os fotografassem. As ansiedades concentraram-se no boato de que fotografias que mostravam mulheres de aldeias com os seios nus seriam utilizadas pelos brancos nos Estados Unidos como propaganda racista, uma forma de defender a opressão dos afro-americanos alegando que as suas origens e essência eram incorrigivelmente primitivas. Em muitos aspectos, estas ansiedades anteciparam os receios de uma geração posterior: tal como os americanos outrora procuraram roubar a essência vital das pessoas, capturando as suas imagens em fotografias, os estrangeiros estavam agora a roubar e a traficar partes do corpo humano e órgãos vitais.

Mas voltando ao Apollo, as questões que as pessoas em Firawa e Kabala me colocam não devem ser lidas de forma muito literal. As pessoas estavam menos interessadas em compreender intelectualmente a verdade do programa Apollo do que em como resolver um antigo dilema existencial que ele trouxera à mente. Este era o dilema de como controlar o tráfego através das fronteiras do seu próprio mundo local, de modo que fosse perenemente revitalizado pelas importações do mundo exterior – incluindo medicamentos mágicos, mulheres e mercadorias como sal, tecido, querosene e sementes – sem que a sua integridade fosse ameaçada ou minada por influências estrangeiras que eles eram impotentes para controlar. Não que Kuranko tivesse vivido até então isolado, mas sim que o período pós-independência trouxe dificuldades crescentes na negociação de relações com o mundo exterior que fossem vantajosas para eles. Enquanto os aldeões construíam estradas para terem acesso aos mercados, os jovens iam para o sul em número crescente para trabalhar nos distritos diamantíferos e os convertidos muçulmanos faziam a peregrinação a Meca, os Kuranko começavam a ver que o mundo exterior era muito maior, muito mais complexo e provavelmente muito menos administrável do que havia sido para os seus antepassados. As histórias de Apollo resumiam esta suspeita generalizada de que o poder de uma potência estrangeira, da qual eles sabiam muito pouco, poderia fazer com que as coisas acontecessem no seu próprio quintal sem o seu consentimento, sem a sua compreensão e sem o seu controle.

O medo da incerteza e da perda é parte integrante da condição humana, e nenhum ser humano é indiferente às forças reais ou imaginárias que ameaçam o seu sentido de segurança ontológica – quer estas assumam a forma de um estado opressivo,

de um invasor estrangeiro, ameaças virais ou bacterianas (e-coli, SARS, HIV-AIDS), ataques terroristas, bruxaria, enfermidades decorrentes da idade ou desastres naturais. Quando morei pela primeira vez nos Estados Unidos, observei as estrelas e listras fora das casas, os sistemas de segurança onipresentes, a preocupação com a higiene, a posse de armas de fogo, os veículos enormes e os adesivos de para-choques que apoiavam as guerras americanas em solo estrangeiro, e me lembrei das bandeiras brancas que os aldeões de Kuranko penduravam fora de suas casas, seguindo o conselho dos adivinhos, ou dos vários fetiches nas vergas e cercas de fazendas ou usados no corpo – técnicas mágicas para reforçar a própria sensação de bem-estar e, ao mesmo tempo, alertar e afastar as forças das trevas além do perímetro do lar e da casa.

Pessoas diferentes, e povos diferentes, têm diferentes limiares de tolerância à alteridade e à falta de familiaridade. As crianças que sofrem ataques constantes ao seu sentido de autoestima tenderão a comportar-se de forma auto protetora na vida adulta, cautelosas nas suas relações e menos confiantes e generosas do que os seus pares que foram elogiados pelos pais e adquiriram uma capacidade mais confiante para enfrentar as incertezas do mundo. Tal como a minha própria susceptibilidade à ansiedade de separação reflete as circunstâncias da minha primeira infância (Jackson, 2006, p. 16), também o sigilo excessivo e a suspeita na zona rural da Serra Leoa podem refletir invasão de escravos e guerras endêmicas no passado (Ferme, 2001; Shaw, 2002). Mas a enculturação pode, em muitas circunstâncias, ser a chave para a forma como as pessoas lidam com o sofrimento. Entre os Kuranko, por exemplo, as crianças são ensinadas a aceitar as adversidades e a suportá-las. Esta é a lição primordial da iniciação, quando a dor é infligida aos neófitos para que possam adquirir as virtudes da fortaleza e da imperturbabilidade. A dor – assim como a ansiedade – é uma parte inevitável da vida; não pode ser abolido, nem explicado. O que mais importa é como alguém sofre e resiste. Isto é muito bem expresso num provérbio Kuranko que explora o facto de as palavras “carga” e “mundo” serem quase homónimas – “O nome do mundo não é mundo; é carga, e tudo depende de como você a carrega.” Assim, os Kuranko são provavelmente melhores em inibir pensamentos e sentimentos socialmente contraproducentes do que alguém criado no meio europeu de classe média, onde a autoexpressão muitas vezes supera a etiqueta social. Mas a gama de variações dentro de qualquer cultura é provavelmente tão grande quanto a gama de variações entre culturas, e os traços únicos nunca se agrupam em números que justifiquem a atribuição de descontinuidades significativas às relações entre indivíduos, nações ou culturas. Um erro comum na análise social é assumir que os termos que definem o *campo de estudo* de alguém – “cultura”, “história”, “religião”, “classe” – também delimitam um campo *fenomenal*, de modo que a análise é plenamente justificada na redução de tudo ao conceito ou jargão profissional preferido,

ou em privilegiar tais substantivos no enquadramento do projeto analítico. Empiricamente, contudo, não encontramos nem culturas nem indivíduos, mas o que Walter Benjamin e Theodor Adorno chamam de “constelações” (Rose, 1978, p. 90-91) – aglomerados instáveis de experiências e eventos que nunca são idênticos aos termos com os quais são representados ou objetivados, e isso não pode ser analisado em termos de alguma hierarquia de causas. Conseqüentemente, a nossa estratégia analítica deve ser oportunista – aproveitando-se de modelos culturais, psicológicos e até estéticos, para compreender uma realidade que nunca é unidimensional ou estática. Tal como Devereux, defendo que o que muitas vezes permanece inexplorado é a interação dinâmica entre observador e observado, e a copresença de elementos culturalmente específicos e existencialmente universais dentro do mesmo campo comportamental.

Referências

- BOWLBY, J. Attachment and Loss. **Separation: Anxiety and Anger**. v. 2. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- DELUZ, A. George Devereux: A Portrait. *In*: HOOK, R. H.; DEVEREUX, G. (Ed.). **Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation**. London: Academic Press, 1979. p. 11-18.
- DEVEREUX, G. **From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences**. Mouton: The Hague, 1967.
- DEVEREUX, G. The Works of George Devereux. *In*: SPINDLER, G. D. (Ed.). **The Making of Psychological Anthropology**. Berkeley: University of California Press, 1978.
- DEVEREUX, G. Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality. *In*: HOOK, R. H.; DEVEREUX, G. (Ed.). **Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation**. London: Academic Press, 1979.
- FERME, M. **The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- FREUD, S. **Beyond the Pleasure Principle**. Trans. James Strachey. New York: Norton, 1961.
- FRIEDMAN, H. S; SILVER. R. C. **Foundations of Health Psychology**. New York: Oxford University Press, 2007.
- JACKSON, M. An Approach to Kuranko Divination. **Human Relations**, v.31, p. 117-138, 1978.
- JACKSON, M. **Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

JACKSON, M. **The Accidental Anthropologist: A Memoir.** Dunedin: Longacre, 2006.

JAMES, W. **Pragmatism.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

JANE, B. **Primate Behavior and the Emergence of Human Culture.** New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1975.

LA BARRE, W. **The Ghost Dance: Origins of Religion.** New York: Dell, 1972.

ROSE, G. **The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno.** London: Macmillan, 1978.

SHAW, R. **Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone.** Chicago: University of Chicago Press, 2002.