

cuenta de los fenómenos cifrados en la *sorcellerie* pues funcionamiento y significado exceden, en mucho, la dinámica simbólica organizada en torno al ritual y el lenguaje representacional. Los actos de embrujamiento/desembrujamiento son producidos por y producen una lógica cuya fuerza no proviene de las palabras pronunciadas ni de las acciones emprendidas por quienes protagonizan la brujería. Esa fuerza, afirma Favret-Saada, es anterior a la representación e impregna los símbolos que intentan comunicar algún significado. Se trata del “ser afectado”, el impacto que ocasiona una experiencia bajo la forma de *quantum* energético de tipo inconsciente, que sólo es aprehensible para el/la etnógrafo/a a través de su experimentación directa. De ahí que para estudiar la brujería sea preciso no sólo observarla o participar de sus rituales sino, además, dejarse afectar por su lógica de funcionamiento.

De ello surgen varios interrogantes: ¿Qué tipo de dispositivo metodológico se debería introducir para investigar fenómenos de estas características? ¿Qué significa ser afectado/a? ¿Acaso que el/la etnógrafo/a experimenta el mismo fenómeno que los/as nativos/as? Al aplicarse este método de trabajo, ¿cómo es recolocado el distanciamiento clásico entre el sujeto y el objeto?

En lo que resta de esta presentación se intentará dar cuenta de la producción teórica de Favret-Saada en lo que respecta al despliegue de esta problemática, para finalmente señalar las apropiaciones que se han realizado en Brasil y en Argentina de esta perspectiva.

ITINERARIO BIBLIOGRÁFICO DE SU OBRA

En el año 1977 Jeanne Favret-Saada publicó su primer libro titulado *Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le Bocage*, a través de la editorial francesa Gallimard. El texto daba tratamiento a la importancia que los campesinos del Bocage, noroeste francés, le asignaban en sus vidas a la brujería. La emergencia de esta problemática reclama así un lugar singular en la Antropología Social por dos motivos. Primero, confinada a ser objeto de estudio de los historiadores medievalistas, de los folckloristas o de la antropología africana, la brujería no había sido objeto de una etnografía, como la de Favret-Saada, que registrara su existencia contemporánea en la propia sociedad francesa. Segundo, su estudio de la brujería le demandó el desarrollo de una metodología que atendiera la forma específica en que esa noción era experimentada por sus interlocutores, que se negaban de manera sistemática a comentarle a la antropóloga los embrujamientos de que habían sido protagonistas y los esfuerzos que por liberarse de ellos realizaban junto a los “desembrujadores”.

Sólo cuando la antropóloga se mostró “afectada” por las mismas fuerzas que sacudían a los habitantes del Bocage, cuando accedió a ser tratada como una eventual víctima de la brujería, éstos comenzaron a compartir con ella informaciones referidas a su campo de estudio. “Ser afectado”: así denominó la autora a la metodología que debió desarrollar para lograr comunicarse con los sujetos indagados. Buena parte de esa comunicación no se realizaba a través palabras; era aprehensible a través de la transmisión de una carga energética que era leída en el comportamiento y apariencia de los interlocutores. Dejarse impactar por el mundo que habitaban los sujetos estudiados, posibilitaba a la antropóloga el acceso a una vida hasta entonces denegada: el de la existencia y eficacia de la brujería en la Francia contemporánea. Pero esta clase de situaciones y compromisos en el trabajo de campo trascendía lo demandado por el ejercicio de una observación participante a través de la cual se experimentaba con fines heurísticos, y por un período acotado de tiempo, el mundo del otro. Ser afectada por el mundo nativo le demandó a Favret-Saada poner en cuestión una norma, hasta entonces constitutiva de la autoridad etnográfica: la supresión del sujeto de la enunciación (el “yo” que indaga) a favor de la descripción científica del objeto (“ellos”, los indagados). Antes de que el objetivismo envuelto en esta premisa fuera puesto en cuestión de manera parcial por la Antropología Posmoderna, la autora demostraba cómo sus propias experiencias en materia de brujería se tornaban en elementos centrales de conversación y comparación con las que protagonizaban sus interlocutores.

Una parte de la obra de Favret-Saada ingresó al mundo anglosajón casi de manera simultánea a sus publicaciones en francés. Fruto de un acuerdo general de coedición establecido en 1977 entre la Maison des Sciences de l’ Homme y el Press Syndicate de la Universidad de Cambridge, el libro de Favret-Saada fue traducido al inglés en 1980 bajo el título *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* (Favret-Saada, 1980). La versión anglosajona fue reseñada en 1982 en el Reino Unido a través de la revista *Man, New Series* (Quayle, 1982) y en Estados Unidos a través de la *American Ethnologist* (Varenne, 1982).

Intercalado con otros temas que ocuparon su agenda, el Bocage concentró durante casi 40 años la atención de la autora, que le dedicó dos libros más. En 1981, a través de Gallimard, publicó sus diarios de campo, con la colaboración del psicoanalista José Contreras, con el título *Corps pour corps: enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. El tercer libro apareció casi 30 años más tarde, en 2009, cuando publicó *Desorceler*, junto a Editions de L’Olivier. Es muy significativo que el epílogo de este último libro, el que cierra la saga dedicada al Bocage y a la brujería, sea un artículo que comenzó a escribir en 1987 cuando fue invitada a dar una conferencia en la reunión anual de la American Anthropological Association, realizada en Chicago. Se trata del sucinto e

importante texto que aquí traducimos del francés al español, “*Être affecté*”.

Lo que comenzó siendo el borrador de una conferencia, se transformó en un artículo aparecido en 1990 en la revista *Gradhiva, Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie* (Favret-Saada, 1990a). Con una introducción y conclusión que ampliaba sus interlocutores hacia el mundo anglosajón, tomando en consideración especialmente el trabajo de Renato Rosaldo, este artículo fue traducido al inglés y publicado el mismo año bajo el título “*About Participation*” en la revista *Culture, Medicine and Psychiatry* (Favret-Saada, 1990b). La propia autora definió “*Être affecté*” como el “*punto culminante de una antropología de la brujería realizado en tres volúmenes*” (Favret-Saada, 2012: 437).

Hablamos de un texto que, entre 1987 y 2009, condensó la reflexión metodológica escrupulosamente forjada con el objeto de abrir un lugar de enunciación digno y legítimo para las terapias, como el embrujamiento y el desembrujamiento, que elaboraban para sí mismos los campesinos con quienes Favret-Saada dialogó durante su trabajo de campo, entre 1969 y 1972 (Favret-Saada, 1989). Es la hoja de ruta a través de la cual la autora nos cuenta cómo y por qué es importante para la Antropología Social y para el trabajo de campo “dejarnos afectar” por las realidades que viven y experimentan nuestros informantes e interlocutores, abandonando nuestro principio de orientación etnocéntrico como única medida de la realidad y de las teorías que elaboramos.

En el campo de la Antropología Social latinoamericana es poco conocida la perspectiva que sobre el trabajo de campo desarrolló Jeanne Favret-Saada. Las premisas y los procedimientos que componen el “dejarse afectar” como método, han sido escasamente utilizados en la investigación empírica. Y es muy difícil encontrar referencias a su obra tanto en los manuales referidos a la metodología de la investigación antropológica como en los cursos que entrenan a los/as futuros/as profesionales. Es probable que existan investigaciones realizadas en la región, incluso anteriores, que hayan requerido un esfuerzo conceptual que se asemeje al “ser afectado” que propone la autora. De hecho, creemos que sistematizaciones teórico-metodológicas, como las que propone Favret-Saada, le dan un orden conceptual, a posteriori, a una serie de innovaciones puestas en práctica en el campo disciplinar en un momento determinado.

Sin hacer un examen exhaustivo de la bibliografía disponible en el ámbito de la metodología antropológica o del estudio de la brujería en la región latinoamericana, objeto que desborda nuestra capacidad e idoneidad, quisiéramos referirnos a algunos textos que nos resultaron paradigmáticos por el uso explícito que hacen del “ser afectado” como instrumento de trabajo con el cual dar significado a evidencias empíricas, obtenidas por medio del trabajo de campo, que resultaban, desde otras interpretaciones, inexistentes

o ininteligibles. Se trata de un conjunto arbitrario de textos y autores, que no le hará justicia a otra clase de recorte imaginable, pero, decimos a nuestro favor: esta selección enriquece el esfuerzo que se viene realizando en torno a una más compleja conceptualización de la etnografía y de los métodos de trabajo antropológico (Bonetti y Fleischer, 2007; Guber, 2014).

La producción académica relativa al trabajo de campo tiene una presencia acotada pero significativa en países como Brasil y Argentina. En algunos casos esa reflexión se halla organizada en torno al concepto de reflexividad introducido en la Antropología Social, aún sin nombrarlo, a partir de escuelas como el Interaccionismo Simbólico y la Etnometodología (Hermitte, 1968; Vessuri, 1971; Cardoso, 1983; Da Matta, 1983; Peirano, 1985; Lins Ribeiro, 1989; Guber, 1991; Guber, 1994; Guebel y Zuleta, 1995 por mencionar una primera oleada de textos). Pero, el principio reflexivo incorporado a la lógica de las prácticas no es equivalente a la comunicación involuntaria e inconsciente sintetizada en el concepto psicoanalítico de ser afectado que usa Favret-Saada. De ahí la importancia de conocer su obra y traducir su texto metodológico más significativo puesto que esto permitirá pensar una dimensión empírica y teórica novedosa que, partiendo de la “afectividad”, se presenta como anterior a la práctica y a la actividad consciente.

El conocimiento obtenido por medio de la experiencia de ser afectado ha sido lentamente introducido en algunos trabajos en los últimos diez años, tanto en portugués como en español. En su intento por comprender la forma en que era percibida y organizada la política en Ilhéus, San Salvador de Bahía (Brasil) Márcio Goldman debió considerar la experiencia de “ser afectado” por el mundo y la experiencia del candomblé y de la música que ejecutaba la población afro-brasileña de la región. La música se le reveló como elemento fundamental de su objeto de investigación cuando, junto a sus interlocutores, escuchó los tambores que tocaban personas que “no pertenecían a este mundo”. El año 2001 el autor presentó una reflexión sobre los aspectos metodológicos de esta investigación en la XXV Reunión anual de la Asociación Nacional de Programas de Post-Graduación en Ciencias Sociales (ANPOCS) y en la IV Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) bajo el título “Do Ponto de Vista Não-Nativo: Sobre a Incompreensão Antropológica” (ou ‘Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos’). En su argumento Goldman sostiene que había una conexión precisa entre las prácticas musicales del movimiento negro de Ilhéus (la música producida por los tambores de los vivos y de los muertos) y las teorías políticas que los mismos desarrollan. Con algunas modificaciones, en 2003 el texto fue publicado en la *Revista de Antropología* de la Universidad de São Paulo (USP) (Goldman, 2003). Las ideas de Favret-Saada, reunidas de manera novedosa con las de Roy Wagner y Gilles Deleuze entre otros, fueron retomadas por el autor en otro artículo titulado “Os Tambores do Antropólogo: Antropologia

Pós-Social e Etnografía” (Goldman, 2008), en el que defiende la posibilidad de una etnografía simétrica capaz de reconocer la resistencia que despierta en nosotros/as, antropólogos/as, la palabra nativa.

No es casual entonces que haya sido este autor quien acompañara el emprendimiento que realizó en el año 2005 la antropóloga Paula Siqueira cuando tradujo del francés al portugués el artículo “*Être affecté*” (Favret-Saada, 2005). Publicada en la revista *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, la traducción fue acompañada por un artículo bibliográfico en el que Goldman reseñó brevemente la obra íntegra de Favret-Saada (Goldman, 2005).

En el medio local, retomando la genealogía regional aquí presentada, Diego Escolar (2010) ha echado mano tanto de Goldman como de Favret-Saada, para intentar dialogar con sus interlocutores sobre experiencias sobrenaturales, sin operar desde la distinción que le otorga a los nativos “creencias” y a los investigadores el juicio final sobre el estatuto objetivo de la realidad. Por su parte, Laura Zapata (2011 y 2014) ha recurrido a los aportes metodológicos de la autora aquí reseñada, con objeto de encontrar una vía conceptual que le permitiera registrar, comprender y, posteriormente, analizar su propia identidad, india y no india a la vez, en el campo de las políticas de la diferencia étnica, producidas por el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen en Argentina en las últimas décadas.

Resta decir dos cuestiones breves. Primero, el epílogo del libro *Desorceler*, “*Être affecté*”, ha sido traducido al inglés y publicado en 2012 por la revista *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, con el título “Being Affected” (Favret-Saada, 2012). Segundo, *SociologieS*, la revista de las Asociación Internacional de Sociologías en lengua francesa, ha publicado este año 2014 un dossier especialmente dedicado al análisis del concepto “ser afectado” (Kaufmann y Kneubühler, 2014). Ambas publicaciones son evidencias de la actualidad y relevancia del texto que ponemos aquí a disposición.

Pese a que suele transmitirse de persona a persona, a veces, de manera artesanal, el texto que aquí disponemos para el público hispanoamericano trata de una obra que ha tenido enorme significado para quienes lo hemos heredado o recibido como un objeto digno de atención y de uso bien fundado. Esperamos llegue a las manos de sus lectores portando la relevancia que le asignamos para la producción de estudios empíricos en el área de las Ciencias Sociales, así como en la enseñanza de los métodos cualitativos de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonetti, Alinne y Fleischer, Soraya (orgs.)**
2007. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis, Brasil: Editorial Mulheres.
- Cardoso, Ruth (org.)**
1986. *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Da Matta, Roberto**
1998 [1980]. "El oficio de Antropólogo, o cómo tener 'Anthropological Blues'". En: Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arribas, Victoria (comps.) *Constructores de otredad. Introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 222-231
- Escolar, Diego**
2010. "Calingasta x-file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario". En: *Intersecciones en Antropología*, N°11, Olavarría: UNICEN, pp. 295-308.
- Favret-Saada, Jeanne**
1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.
1980. *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
1981. *Corps pour Corps: enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard (en colaboración con José Contreras).
1989. "Unbewitching as Therapy". En: *American Ethnologist*, Vol. 16, N°1. American Anthropological Association, pp. 40-56.
1990a. "Être Affecté". En: *Gradhiva (première série). Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, N°8. Paris: Musée de l'Homme, pp. 3-9.
1990b. "About participation". En: *Culture, Medicine and Psychiatry*, N°14. Boston (USA): Harvard University, pp. 189-199.
2005. "'Être affecté' de Jeanne Favret-Saada". En: *Cadernos de Campo*, N°13. São Paulo: USP, pp. 155-161 (traducción Paula Siqueira)
2007. "The Ways Things are Said". En: Robben, Antonius y Sluka, Jeffrey (eds.) *Ethnographic Fieldwork*. Oxford: Blackwell, pp. 465-475.
2009. *Desorceler*. Paris: Editions de L'Olivier.
2012. "Being affected". En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 2, N°1, pp. 435-445
- Goldman, Marcio**
2003. "Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografía, antropología e política em Ilheus, Bahia". En: *Revista de Antropología*, Vol. 46, N°. 2. São Paulo:

USP, pp.445-476.

2005. “Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia”. En: *Cadernos de Campo*. São Paulo, No. 13, pp. 149-153

2008. “Os tambores do antropólogo: antropología pós-social e Etnografia”. En: *Pontourbe*, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo Año 2, versión 3.0. Disponible en: www.n-a-u.org/pontourbe/nomedoarquivo.html

Guber, Rosana

1991/2004. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Editorial Legasa. También publicado por Editorial Paidós, Buenos Aires.

1994. “Nacionalismo reflexivo. La entrevista como objeto de análisis”. En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, N°9. Buenos Aires: Fundación Argentina de Antropología, pp. 30-40.

2014. *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo* (comp.) Buenos Aires: Miño y Dávila.

Guebel, Claudia y Zuleta, María Isabel

1995. “‘Yo hablaba y no me miraban a los ojos...’ Reflexiones metodológicas acerca del trabajo de campo y la condición de género”. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Vol. IV, N°5. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 93-102.

Hermitte, María Esther

1968/2002. “La observación por medio de la participación”. En: Visacovsky, Sergio E. y Guber, Rosana (comps.) *Historia y estilos de trabajo de campo etnográfico*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 263-287.

Kaufmann, Laurence y Kneubühler, Marine

2014. “Introduction du Dossier ‘Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada’”. En: *SociologieS* [En línea], puesto en línea el 24 de junio de 2014, consultado el 27 de agosto de 2014. Disponible en: <http://sociologies.revues.org/4707>.

Lins Ribeiro, Gustavo

1989. “Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 2, N°1. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 65-70.

Peirano, Mariza

1985. “O antropólogo como cidadão”. En: *Dados*, Vol. 28, N°1. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pp. 27-43.

Quayle, Brendan

1982. “Deadly Words: Witchcraft in the Bocage by Jeanne Favret-Saada”. En: *Man*, New Series, Vol. 17, N°3, pp. 568-570

Varenne, Herve

1982. "Deadly Words: witchcraft in the Bocage by Jeanne Favret-Saada". En: *American Ethnologist*, Vol. 9 N°3. American Anthropological Association, pp. 597-598.

Vessuri, Hebe M.C.

2002. "La observación participante en Tucumán, 1971". En: Visacovsky, Sergio y Guber, Rosana (comps.) *Historia y estilos del trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 289-315.

Zapata, Laura

2011. "Cuando toco el kultrún': tras la escritura etnográfica". En: Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa. (Comp.) *Feminismos y Poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 379-393.

2014. "¿Qué significa ser/no ser indio/a Mapuche?: 'Pueblo indígena' y diseminación". En: Guber, Rosana (comp.) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 185-227.

de la antropología al estudio de los aspectos intelectuales de la experiencia humana, a las producciones culturales del “entendimiento” –para emplear un término derivado de la filosofía clásica–. Por eso, me parece que urge rehabilitar la antigua noción de “sensibilidad”, tanto más cuanto que ahora estamos mejor equipados que los filósofos del siglo XVII para estudiarla y abordarla.

Al respecto, resultan pertinentes algunas reflexiones sobre el modo en el que obtuve mi información de campo. Durante el mismo, no pude hacer otra cosa que aceptar *dejarme afectar* por la brujería, para ello adopté un dispositivo metodológico tal que me permitiera, a partir de esa experiencia, desarrollar una cierta clase de conocimiento. Aquí voy a mostrar–que no consistía ni en la observación participante, ni, mucho menos, empatía.

Cuando fui al Bocage, en 1968, ya existía una abundante literatura etnográfica sobre brujería, compuesta por dos conjuntos de textos heterogéneos que se ignoraban mutuamente: la de los folcloristas europeos –que recientemente se habían condecorado con el título de “etnólogos” aunque no habían cambiado en nada su modo de trabajo– y la de los antropólogos anglosajones, en su mayoría africanistas y funcionalistas.

Los folcloristas europeos no tenían ningún conocimiento directo de la brujería rural: siguiendo las recomendaciones de Van Gennep, hacían encuestas regionales, reuniéndose con élites locales –los grupos peor situados como para saber o tener algún tipo de contacto con ella– o, presentándose ante algunos campesinos con cuestionarios o interrogaciones para saber si “todavía creían en ella”. Las respuestas recibidas fueron tan uniformes como las preguntas: “aquí no, pero en el pueblo vecino sí; ellos son atrasados”. Acto seguido relataban algunas anécdotas escépticas que ridiculizaban a los creyentes. Para ir directo al punto, los etnólogos franceses interesados en la brujería evitaban tanto la participación como la observación (situación que, de hecho, continúa aún hoy en 1990).

Los antropólogos anglosajones pretendían, al menos, practicar “la observación participante”. Me llevó un tiempo deducir de sus textos sobre la brujería qué contenido empírico se podía asignar a esa curiosa expresión. En retórica, se denomina oxímoron: observar participando o participar mientras se observa – algo casi tan evidente como tomar un helado que quema–. En el campo, mis colegas parecían combinar dos tipos de comportamiento: una postura activa, que implicaba un trabajo regular con informantes pagos, a quienes interrogaban y observaban; y una postura pasiva, en la que asistían a eventos relacionados con la brujería (disputas, consultas con adivinos...). El primer tipo de conducta difícilmente pueda ser descrita como “participación” (el informante, por el contrario, es el que parece “participar” en el trabajo del etnógrafo); y, en el segundo caso, “participar” equivale a la idea de “estar ahí”, siendo esa presencia el requisito mínimo para que la observación sea posible.

En otras palabras, lo que a este grupo de antropólogos le importaba no era la participación sino la observación. De ésta, tenían una concepción más bien estrecha: su análisis de la brujería se reducía a las acusaciones porque, para ellos, éstas constituían el único “hecho” que el etnógrafo podía “observar”. Acusar era para ellos un tipo de “comportamiento”, e incluso el comportamiento brujeil por excelencia ya que podía ser empíricamente documentado, todo el resto no era más que errores y productos de la imaginación de los nativos. (Notemos de paso que, para estos autores, hablar no era un comportamiento ni un acto susceptible de ser observado). Así, estos antropólogos daban respuestas claras a una sola pregunta “¿quién acusa a quién de haberlo embrujado en esta sociedad?”. Sin embargo, guardaban silencio con respecto a otros interrogantes: ¿Cómo se entra en una crisis de brujería? ¿Cómo se sale de ella? ¿Cuáles son las ideas, experiencias y prácticas de los embrujados y de sus magos? Ni siquiera un autor tan preciso como Turner puede ayudarnos a responder estas preguntas, viéndonos obligados a volver a la obra de Evans- Pritchard (1937).

En términos generales, existía dentro de esta perspectiva un perpetuo desplazamiento semántico entre varios términos que habría sido mejor distinguir: la “verdad” se chorreaba sobre lo “real”, y éste sobre lo “observable” (término que, a su vez, suponía una confusión adicional entre lo observable como saber empíricamente comprobable y lo observable como saber independiente a las declaraciones indígenas) luego sobre el “hecho”, el “acto” o el “comportamiento”. El único trazo en común que tenía esta nebulosa de significados era la oposición a su simétrico: el “error” se asoció con lo “imaginario”, con lo “inobservable”, con la “creencia” y, finalmente, con la “palabra” indígena.

De hecho, nada es más incierto que el status de la palabra nativa en estos textos: a veces, es clasificada como un comportamiento (la acusación), y a veces, como una proposición falsa (invocar la brujería para explicar una enfermedad). El acto de habla –la enunciación– es escamoteada, del discurso del nativo sólo queda un resultado: enunciados impropriamente tratados como proposiciones; en fin, la actividad simbólica es reducida a la emisión de proposiciones falsas.

Como se puede apreciar, todas estas confusiones giran en torno a un punto común: la descalificación de la palabra nativa y la promoción de la del etnógrafo, cuya actividad parece consistir en hacer un desvío por África con el fin de verificar que sólo él posee algo... aunque no se sabe muy bien qué, un conjunto de nociones politéticas equivalentes para él a la verdad.

Pero volvamos a mi trabajo sobre la brujería en el Bocage. Al leer la literatura anglosajona, con el objeto de que me ayudara en mi trabajo de campo, me sorprendió una curiosa obsesión presente en todos los prefacios: los autores

(y el gran Evans-Pritchard no es una excepción) niegan sistemáticamente la existencia de la brujería rural en la Europa contemporánea. Ahora bien, no sólo que yo estaba totalmente metida adentro, sino que la brujería estaba ampliamente documentada en otras regiones, aunque más no sea por los folcloristas europeos. ¿Por qué un error empírico así de evidente, tan enorme, y, sobre todo, tan generalizado? Sin duda se trataba de una tentativa absurda por reponer la Gran División entre "ellos" y "nosotros" ("nosotros" también habíamos creído en las brujas, pero hacía trescientos años atrás, cuando "nosotros" éramos "ellos"), y de ese modo proteger al etnólogo (ese ser a-cultural, cuyo cerebro contendría sólo proposiciones verdaderas) de toda contaminación por parte de su objeto.

Tal vez esto era posible en África, pero yo estaba en Francia. Los campesinos del Bocage se negaron con obstinación a jugar conmigo el juego de la Gran División; sabían bien adónde terminaba esa invitación: yo jugaría en el mejor lugar (aquel del saber, la verdad, la ciencia, lo real, es decir más arriba), y ellos, en el peor. La prensa, la televisión, la iglesia, la escuela, la medicina –todas las instancias nacionales de control ideológico– los pondrían al margen de la nación tan pronto como un caso de brujería terminara mal: durante unos días la brujería era presentada como el colmo de los campesinos; y a éstos como el colmo del atraso o de la idiotez. Entonces, los campesinos del Bocage, para prohibir el acceso a una institución que les proporcionaba servicios tan significativos, oponían la sólida barrera del mutismo, con justificaciones tales como: "si nunca se ha estado 'capturado', 'atrapado', no se puede hablar de brujería", o, "no hablamos de esto [la brujería] con ellos [los que no han sido atrapados]".

Ellos no me hablaron del asunto más que cuando pensaron que yo había sido "tomada" por la brujería, esto es, cuando reacciones que escapaban a mi control les mostraron que yo había sido afectada por los efectos reales –a menudo devastadores– de tales palabras y tales actos rituales. En efecto, algunos pensaron que yo era una desembrujadora y se dirigían a mí para que actuara; otros pensaron que yo estaba embrujada, y me hablaron para ayudarme a salir de ese estado. Con excepción de algunos notables (quienes hablaban gustosamente de la brujería, pero para descalificarla) nadie tuvo la idea de hablar de esto conmigo porque yo fuera etnógrafa.

Yo misma no estaba segura de si aún lo era. Por supuesto, nunca creí, como una proposición verdadera, que un brujo me pudiera perjudicar a través de sortilegios o pronunciando conjuros, pero dudo que los propios campesinos hayan creído en eso de esa manera. De hecho, ellos me exigieron que experimentara por cuenta de mi persona (y no por cuenta de la ciencia) los efectos reales de esa red particular de comunicación humana en la que consiste la brujería. En otras palabras: ellos querían que yo acepte entrar allí como socia y que comprometiera allí los desafíos de mi existencia de entonces.

Inicialmente no paré de oscilar entre dos dificultades: si “participaba”, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de “observar”, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para “observar”. En el primer caso, mi proyecto científico se vería amenazado, pero en el segundo estaba arruinado.

Aunque durante mi trabajo de campo yo no estaba segura de lo que estaba haciendo ni por qué, hoy me sorprende la claridad de mis elecciones metodológicas de entonces: todo sucedió como si me hubiera comprometido a hacer de la “participación” un instrumento para el conocimiento. En los encuentros con los embrujados y desembrujadores, me dejé afectar, sin tratar de investigar, ni tampoco entender y/o recordar. Una vez en casa, escribía una especie de crónica sobre estos acontecimientos enigmáticos (a menudo se producían situaciones cargadas de tanta intensidad que me hacían imposible tomar esas notas *a posteriori*). Este diario de campo, que fue durante mucho tiempo mi único material, tuvo dos objetivos.

- El primero era a corto plazo: tratar de entender lo que querían de mí, encontrar una respuesta a cuestiones urgentes tales como: ¿Por quién me toma X persona? (¿Por una embrujada?, ¿Por una desembrujadora?), “¿Qué quiere Y de mí?” (¿Que yo lo desembruje?...). Yo necesitaba encontrar una buena respuesta, porque al encuentro siguiente, me exigirían actuar. Pero en general, yo no tenía los medios para hacerlo: la literatura etnográfica sobre la brujería, tanto la francesa como la anglosajona, no me permitían dar cuenta del sistema de posiciones en que consiste la brujería. Yo estaba, precisamente, experimentando ese sistema, exponiendo mi propia persona en él.

- El otro objetivo era a largo plazo: por más que viviera una experiencia personal fascinante, en ningún momento me resigné a no comprenderla. En ese momento, no estaba segura para quién o por qué quería comprender, si para mí, para la antropología o para la conciencia europea. Pero organicé mi diario de campo para que más adelante sirviera como instrumento de conocimiento, mis notas eran de una precisión maniática, para que más tarde pudiera re-alucinar los eventos y así –porque yo ya no estaría más “capturada” sino solamente “re-capturada”– eventualmente, poder entenderlos.

Los lectores de *Corps Pour Corps* habrán notado que no hay nada en ese diario de campo que se asemeje a los de Malinowski o Métraux. El diario de campo fue para ellos un espacio privado en el que finalmente se podían dejar ir, encontrarse fuera de las horas de trabajo durante las cuales se veían obligados a actuar frente a los nativos. En definitiva, era para ellos un espacio de recreación personal, en el sentido literal del término. Por el contrario, las reflexiones privadas o subjetivas están ausentes en mi diario, excepto cuando determinados acontecimientos de mi vida personal habían sido evocados

La segunda acepción de empatía –*Einfühlung*, que podría ser traducida como comunión afectiva– destaca, por el contrario, la inmediatez de la comunicación, la fusión con el otro a la que se puede llegar a través de la identificación con él. Esta concepción no dice nada sobre el mecanismo de la identificación, aunque destaca su resultado, el hecho de que permite conocer los afectos de otro.

Afirmo, al contrario, que ocupar un lugar en el sistema de la brujería no me informa nada sobre los afectos del otro; ocupar tal lugar me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propio bagaje de imágenes sin instruirme sobre aquello que le ocurre a mis compañeros.

Pero –y esto es crucial, porque remite al tipo de conocimiento al que estoy apuntando y quiero alcanzar– el solo hecho de aceptar ocupar esa posición y ser afectado por ella abre un tipo de comunicación específica con los nativos: una comunicación de todo involuntaria y desprovista de intencionalidad, que puede o no ser verbal.

Cuando es verbal, esto es más o menos lo que ocurre: alguna cosa me impulsa a hablar (llamémosle el afecto no representado), pero sin saber qué o por qué eso me conduce a decir lo que digo. Por ejemplo, digo a un campesino, en eco de algo que él anteriormente me dijo a mí: “Justamente, yo soñé que...”, y tendría gran dificultad para explicar ese “justamente”. O, mi interlocutor observa, sin establecer ninguna conexión: “El otro día, alguien te ha dicho algo... Ahora usted tiene esa erupción en la cara...”. Lo que se dice ahí, de manera implícita, es la constatación de que fui afectada: en el primer caso, yo misma hago esa constatación, mientras que en el segundo, lo hace el otro.

Cuando esa comunicación no es verbal, ¿qué es lo que se comunica y cómo? Se trata, justamente, de la comunicación inmediata evocada por el término *Einfühlung*. Sin embargo, lo que me es comunicado es solamente la intensidad con la que el otro es afectado (en términos técnicos uno hablaría de un quantum de afecto o de una carga energética). Las imágenes que, para él y sólo para él, se asocian con tal intensidad, escapan a esta forma de comunicación. De mi lado, recibo esa carga energética a mi manera, de un modo personal: yo podría, por ejemplo, tener un trastorno provisorio de la percepción, una casi-alucinación, o una modificación de las dimensiones; o, podría estar sumergida en un sentimiento de pánico o de angustia masiva. No es necesario (y de hecho, no es lo común) que mi experiencia sea compartida por mi acompañante: él puede, por ejemplo, estar, en apariencia, completamente desafectado.

Supongamos que en lugar de luchar contra ese estado, lo acepto como un acto de comunicación a propósito de algo que no conozco. Esto me empuja a hablar, pero de la manera mencionada anteriormente (“fíjate, yo soñé

que...”), o bien, a mantenerme callada. En tales casos, si soy capaz de olvidar que estoy en el campo, trabajando, y que tengo un arsenal de preguntas para hacer..., si soy capaz de decirme a mí misma que la comunicación (etnográfica o no, después de todo, eso ya no constituye el problema de fondo) está produciéndose, precisamente así, de esa manera insoportable e incomprensible, entonces puedo darme cuenta que estoy lidiando con una forma particular de la experiencia humana –la de ser embrujada, por ejemplo– porque soy afectada por ella.

Ahora bien, entre personas igualmente afectadas por el lugar que están ocupando, se producen cosas que resultan inaccesibles para la percepción del etnógrafo, se hablan de cosas que los etnógrafos no hablan, o, también puede darse el caso, de que las personas callen, pero aun así se trata de una forma de comunicación. Al experimentar las intensidades vinculadas a tal posición, se descubre que cada uno presenta un tipo específico de objetividad: allí sólo puede acontecer un cierto orden de eventos, no se puede ser afectado sino de una cierta manera determinada.

Como podemos ver, cuando un etnógrafo acepta ser afectado, eso no implica identificarse con el punto de vista del nativo, ni que se aproveche del trabajo de campo para excitar su narcisismo. Aceptar ser afectado, no obstante, supone asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca. Si este proyecto es omnipresente, no pasa nada; pero si algo sucede y éste no zozobra en la aventura, la etnografía es aún posible. Este tipo de proyecto presenta, creo, cuatro rasgos distintivos:

1. Su punto de partida es el reconocimiento de que la comunicación etnográfica ordinaria –una comunicación verbal, voluntaria e intencional que apunta al aprendizaje del sistema de representaciones nativas– constituye una de las formas más empobrecidas de la comunicación humana. Ella es especialmente inadecuada para proveer información acerca de los aspectos no verbales e involuntarios de la experiencia.

Noto al respecto que, cuando un etnógrafo rememora lo que hubo de único durante su estadía de campo, siempre remite a situaciones en las que él no estaba en condiciones de practicar esa empobrecida forma de comunicación, porque estaba desbordado por la situación y/o por sus propios afectos. Sin embargo, en las etnografías estas situaciones, banales y recurrentes, de comunicación involuntaria y desprovista de intencionalidad, nunca son analizadas como lo que son: la “información” que estas situaciones aportan al etnógrafo son plasmadas en el texto, pero sin ninguna referencia a la intensidad afectiva que las acompañan en la realidad. Esta “información”, a su vez, se coloca al mismo nivel que la otra información, la que surgió de la comunicación voluntaria e intencional. De hecho, podríamos decir que constituirse en un etnógrafo profesional supone ser capaz de maquillar automáticamente todo episodio de la experiencia de campo en una comunicación voluntaria e intencional, en

procura del aprendizaje de un sistema de representaciones nativo.

Por mi parte, elegí una dirección contraria: conceder a esas situaciones de comunicación no-intencional e involuntaria un estatuto epistemológico: fue regresando una y otra vez sobre esas situaciones que construí mi etnografía.

2. El segundo rasgo distintivo de esta etnografía es que el investigador debe tolerar vivir una suerte de escisión (*schyze*). Dependiendo de la situación, debe dar prioridad a aquella parte de sí mismo que es afectada, modificada por la experiencia de campo; o bien, dar prioridad a esa otra parte en él que quiere registrar esa experiencia, a fin de comprenderla y transformarla en un objeto de estudio de las Ciencias.

3. Las operaciones de conocimiento se extienden en el tiempo y están separadas las unas de las otras: en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla. El tiempo para el análisis viene después.

4. El material recogido es de una densidad particular y su análisis nos lleva inevitablemente a romper con las certezas científicas mejor establecidas.

Consideremos, por ejemplo, los rituales de desembrujamiento. Si yo no hubiese estado tan afectada, si no hubiese asistido a tantos episodios informales de brujería, le habría concedido a los rituales una importancia central: primero, porque en tanto que etnógrafa debería privilegiar el análisis simbólico: segundo, porque los relatos típicos de la brujería le otorgan un lugar esencial. Pero, después de haber pasado tanto tiempo entre los embrujados y los desembrujadores, tanto en sesión como fuera de ella, después de haber escuchado, una amplia variedad de discursos espontáneos sobre brujería, además de los discursos convenidos, después de haber experimentado tantos afectos asociados a momentos particulares del desembrujamiento, y, después de haber visto hacer tantas cosas que no eran parte de los rituales, comprendí lo siguiente: el ritual es un elemento (el más espectacular, pero no el único) a través del cual el desembrujador revela la existencia de “fuerzas anormales”, las consecuencias mortales de las crisis que sufren sus clientes y la posibilidad de victoria. Pero esa victoria (no podemos hablar al respecto de “eficacia simbólica”) supone la puesta en marcha, antes y después del ritual, de un dispositivo terapéutico muy complejo. Este dispositivo, por supuesto, puede ser descrito y comprendido, pero sólo si disponemos de los medios para aproximarnos a él. Es decir, si estamos dispuestos a correr el riesgo de “participar” o de ser afectados por él. En ningún caso ese dispositivo puede ser apenas “observado”.

Y para concluir, señalo algo en relación a la ontología implícita en nuestra disciplina. En *Meurtredans l' Université Anglaise* (L'Âne, N° 21, abril-junio, 1985), Paul Jorion afirma que la Antropología anglosajona presupone, entre

otras cosas, una transparencia esencial del sujeto humano para sí mismo. Mi experiencia de campo –porque ella dio lugar a la comunicación no verbal, no intencional e involuntaria, al surgimiento y al libre juego de los afectos desprovistos de representación– me ha permitido explorar diversos aspectos de una opacidad esencial del sujeto para sí mismo. Esta noción es, de hecho, tan vieja como la tragedia, y ha sostenido toda literatura terapéutica durante un siglo. Poco importa el nombre asignado a esta opacidad (“inconsciente”, etc.): lo importante, en particular para una antropología de las terapias, es ser capaz de plantearlo y colocarlo en el centro de nuestros análisis, de aquí en más.