



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GENARO CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA

**FRONTEIRAS ENTRE CIÊNCIA E PARACIÊNCIAS: Uma análise das
controvérsias sobre a legitimidade da parapsicologia na França**

Recife

2019

GENARO CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA

**FRONTEIRAS ENTRE CIÊNCIA E PARACIÊNCIAS: Uma análise das
controvérsias sobre a legitimidade da parapsicologia na França**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia. Área de concentração em Antropologia.

Orientadora: professora Dra Mísia Lins Reesink

Recife

2019

L955f Lula, Genaro Camboim Lopes de Andrade.
Fronteiras entre ciências e paraciências: uma análise das controvérsias sobre a legitimidade da parapsicologia na França / Genaro Camboim Lopes de Andrade
Lula. – 2019.
342 f. il. ; 30 cm.

Orientadora: Pr^a.Dr^a Mísia Lins Reesink
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2029.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Extraciência - neociência . 3. Regiões de fronteira - Fronteiras naturais 4. Religião e ciência - História das controvérsias I. Reesink, Mísia Lins (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-116)

GENARO CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA

**FRONTEIRAS ENTRE CIÊNCIA E PARACIÊNCIAS: Uma análise das
controvérsias sobre a legitimidade da parapsicologia na França**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia. Área de concentração em Antropologia.

Aprovado em: _15__/_03__/_2019_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Mísia Lins Reesink (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Antônio Motta (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr^a Laure Garrabé (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Profa. Dr^aZuleica Dantas Pereira (Examinador externo)
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, a minha esposa e minhas filhas, a toda a minha família, a minha orientadora, ao PPGA – UFPE, a Capes pelo financiamento da bolsa de doutorado sanduíche 2017, a todos do IMI, a Paulinha, a Marion e a todos os meus amigos brasileiros e franceses que estiveram comigo nessa trajetória!

Sem a colaboração, confiança, parceria de todos, este trabalho não existiria.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo contribuir para uma antropologia do conhecimento ao descrever os conflitos e as tensões nas situações de fronteira entre saberes modernos. Partindo do problema da marginalidade social e epistemológica das paraciências nas sociedades ocidentais, recorro à análise das controvérsias sobre a legitimação da metapsíquica francesa como recorte empírico. Analisando duas controvérsias pude observar os argumentos e os mecanismos de controle e rejeição da ciência bem como as estratégias dos sujeitos que vivem neste trânsito entre as fronteiras. À análise das controvérsias foi complementada com uma etnografia multisituada em que pude acompanhar como duas gerações de colaboradores da tradicional instituição guardiã da parapsicologia francesa, o *Institut de Métapsychique Internationale*, o IMI, conciliam sua carreira profissional de docente-pesquisador e as atividades de estudiosos, autores e militantes de paraciências. Analisando duas controvérsias interligadas pela memória pelos sujeitos, pude perceber através da dicotomia presente nas categorias êmicas “*croyant x sceptique*”, a lógica que demarca o funcionamento das fronteiras externas que demarcam os limites entre as disciplinas científicas e disciplinas paracientíficas quanto entre estas e as doutrinas religiosas e as práticas mágicas. Mas, também a das fronteiras internas que os indivíduos usam para separar identidades ligadas às paraciências de uma variação mais ligada a esoterismos ou a espiritualismos ou mesmo a grupos de céticos. Em sendo a racionalidade um valor cultural que os interlocutores atribuem à identidade nacional, ela tanto é incentivada como um ascetismo laico quanto é aquilo que impede um bom tratamento para a questão da legitimidade das paraciências.

Palavras-chave: paraciências; fronteira; controvérsia

ABSTRACT

This thesis aims to contribute to an anthropology of knowledge by describing the conflicts and tensions in border situations between modern knowledge. Starting from the problem of the social and epistemological marginality of parasciences in western societies, I resort to the analysis of controversies about the legitimacy of French metapsychism as an empirical framework. Analyzing two controversies, I was able to observe the arguments and mechanisms of control and rejection of science as well as the strategies of the subjects who live in this transit between borders. The analysis of the controversies was complemented with a multi-sited ethnography in which I was able to follow how two generations of collaborators from the traditional guardian institution of French parapsychology, the Institut de Métapsychique Internationale, the IMI, reconcile their professional career as a teacher-researcher and the activities of scholars, parascience authors and activists. Analyzing two controversies interconnected by the memory of the subjects, I was able to perceive through the dichotomy present in the *emic* categories “*croyant x sceptique*”, the logic that demarcates the functioning of the external borders that demarcate the limits between scientific disciplines and parascientific disciplines as well as between these and the doctrines religious and magical practices. But also the internal borders that individuals use to separate identities linked to parasciences from a variation more linked to esotericism or spiritualism or even groups of skeptics. Since rationality is a cultural value that the interlocutors attribute to national identity, it is both encouraged as a secular asceticism and is what prevents a good treatment of the question of the legitimacy of parasciences.

Keywords: parascience; border; controversy

RÉSUMÉ

Cette Thèse vise à contribuer à une anthropologie des savoirs en décrivant les conflits et les tensions dans des situations frontalières entre les savoirs modernes. Partant du problème de la marginalité sociale et épistémologique des parasciences dans les sociétés occidentales, j'ai recours à l'analyse des controverses sur la légitimité de la métapsychique française comme cadre empirique. En analysant deux controverses j'ai pu observer les arguments et les mécanismes de contrôle et de rejet de la science ainsi que les stratégies des sujets qui vivent dans ce transit entre frontières. L'analyse des controverses a été complétée par une ethnographie multi-sites dans laquelle j'ai pu suivre comment deux générations de collaborateurs de l'institution tutélaire traditionnelle de la parapsychologie française, l'Institut de Métapsychique International, l'IMI, concilient leur parcours professionnel d'enseignant - chercheur et les activités des universitaires, des auteurs parascientifiques et des militants. En analysant deux controverses interconnectées par la mémoire des sujets, j'ai pu percevoir à travers la dichotomie présente dans les catégories émiques « croyant x sceptique », la logique qui délimite le fonctionnement des frontières extérieures qui délimitent les limites entre disciplines scientifiques et disciplines parascientifiques comme ainsi qu'entre celles-ci et les doctrines pratiques religieuses et magiques. Mais aussi les frontières internes que les individus utilisent pour séparer les identités liées aux parasciences d'une variation plus liée à l'ésotérisme ou au spiritisme ou encore aux groupes de sceptiques. La rationalité étant une valeur culturelle que les interlocuteurs attribuent à l'identité nationale, elle est à la fois encouragée en tant qu'ascèse laïque et est ce qui empêche de bien traiter la question de la légitimité des parasciences.

Mots-clés: Parasciences; Frontières; Controverses

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | | |
|------------|--------------------------|-----|
| Figura 1 - | formas socio-históricas | 72 |
| Figura 2 - | zona intersticial | 321 |
| Figura 3 - | logica coryant/scèptique | 327 |

LISTA DE TABELAS

| | | |
|------------|--|---------|
| Tabela 1 - | Interlocutores e as gerações de colaboradores do IMI | 40 e 41 |
| Tabela 2 - | Personagens sem vínculo com o IMI | 43 |
| Tabela 3 - | Quadro analítico de Collins e Pinch | 50 |
| Tabela 4- | Espaço Semântico | 125 |
| Tabela 5 - | Posições Ideológicas | 127 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|----------------------|--|
| AAAS - | American Associations for the Advancement of Science |
| AFIS – | Association française pour l'information scientifique |
| ASPR – | American Society for Psychical Research |
| CNRS - | Centre National de recherche scientifique |
| EHESS - | École des Hautes Études em Sciences Sociales |
| EPHE – | École Pratique des Hautes Études |
| Fenômenos psi | nomenclatura usada pela comunidade de parapsicólogos para designar os fenômenos estudados pela parapsicologia experimental: a percepção extrasensorial e a psicocinese |
| GEEPP - | Groupe d'Études Expérimentales des Phénomènes Parapsychologiques, |
| IMI – | Institut de Métapsychique International |
| NDE – | near death experience |
| OBE – | out body experience |
| PA - | Parapsychological Association |
| PE – | percepção extrasensorial |
| PF – | Parapsychological Foundation |
| PK - | psicocinese |
| SPR – | Society for psychical research |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 16 |
| 1.1 UMA ANTROPOLOGIA DO SOBRENATURAL | 16 |
| 1.2 PARAPSIKOLOGIA EXPERIMENTAL E A METAPSIQUICA | 22 |
| 1.3 O DOMÍNIO DO PARANORMAL NA SOCIEDADE FRANCESA | 25 |
| 1.4 RELIGIOSIDADES CIENTÍFICAS E PARACIÊNCIAS | 29 |
| 1.5 O PROBLEMA DA MARGINALIDADE E DAS FRONTEIRAS | 31 |
| 1.6 OS INTERLOCUTORES SÃO OS PERSONAGENS DAS CONTROVÉRSIAS. | 39 |
| 1.7 ENCONTROS ETNOGRÁFICOS E ENCONTROS BIBLIOGRÁFICOS..... | 44 |
| 1.8 ANÁLISE DAS CONTROVÉRSIAS COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO DAS FRONTEIRAS..... | 46 |
| 1.9 A CIÊNCIA À TABLE, A ENTRADA NO CAMPO | 52 |
| 2 A HISTÓRIA DA MÉTAPSYCHIQUE E O DOMÍNIO DO “ÉTRANGE | 60 |
| 2.1 AS “PESQUISAS PSÍQUICAS” | 61 |
| 2.2 DE LOUNDUN A SALPETRIÈRE: EXTRATERRITORIALIDADE DA LINGUAGEM E ASSIMETRIAS | 62 |
| 2.3 A CULTURA ESPÍRITA: UMA “TRADIÇÃO ESQUECIDA” | 66 |
| 2.4 A QUESTÃO DA “SOBREVIVÊNCIA DO ESPÍRITO”: MESMERISMO, ESPIRITISMO E PESQUISAS PSÍQUICAS | 69 |
| 2.5 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA PSICOLOGIA NA FRANÇA E AS “PESQUISAS PSÍQUICAS” | 72 |
| 2.6 DECLÍNIO DA CULTURA ESPÍRITA E INTERESSE MARGINAL ACADÊMICO PELO PARANORMAL | 75 |

| | |
|--|------------|
| 2.7 INSTITUT DE MÉTAPSYCHIQUE INTERNATIONAL, UM LOCAL DE PARTIDA..... | 77 |
| 2.7.1 Administração horizontal | 80 |
| 2.8 CIRCUITO DO PARANORMAL E DIFERENÇAS ENTRE IMI E INREES | 82 |
| 3 A CONTROVÉRSIA CIENTÍFICA SOBRE OS <i>MÉTAPSYCHIQUES</i> | 92 |
| 3.1 O ALERTA DE RETORNO | 92 |
| 3.2 A AUTORA DA DENÚNCIA | 94 |
| 3.3 MÉTAPSYCHISTES, UMA CATEGORIA DE ACUSAÇÃO | 94 |
| 3.4 AS CRÍTICAS À POSTURA EPISTEMOLÓGICA DE BERTRAND MEHEUST | 96 |
| 3.5 A ESTRATÉGIA DE AGRUPAR OS ALIADOS E AS QUESTÕES LEGÍTIMAS | 98 |
| 3.6 ESPIRITISMO, METAPSÍQUICA E O PROCESSO DE “LAICIZAÇÃO DA ALMA” | 101 |
| 3.7 SÍNTESE DA DENÚNCIA CONTRA MEHEUST | 102 |
| 3.8 UM DEMARTINO MÉTAPSYCHISTE | 102 |
| 3.9 A RESPOSTA DOS MÉTAPSYCHISTES | 107 |
| 3.9.1 Quem são os “<i>metapsychistes</i>” ? | 108 |
| 3.9.2 A defesa é um contra-ataque | 111 |
| 3.9.3 A abordagem “pansemantizante” e o “etnologizável” | 112 |
| 3.9.4 “Objectiviste avec les herméneutes et herméneute avec les objectivistes» | 116 |
| 3.9.5 Críticas à interpretação de rompimento de Ernesto De Martino com a parapsicologia | 117 |
| 3.9.6 Ironia | 117 |
| 3.10 O ESPAÇO SEMÂNTICO E A CONTROVÉRSIA PÚBLICA..... | 122 |
| 4 O INÍCIO E DESFECHO DA CONTROVÉRSIA | 130 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 4.1 | O ARQUIVO E A NARRATIVA DO “COMPLÔ” | 130 |
| 4.1.1 | “discórdia” e “barreira” | 134 |
| 4.1.2 | “Problemas deontológico e epistemológico”..... | 137 |
| 4.1.3 | Credibilidade contestada em eventos acadêmicos | 1400 |
| 4.2 | CANDIDATURA CONTESTADA..... | 142 |
| 4.2.1 | Duas objeções | 143 |
| 4.3 | DIREITOS DE RESPOSTA | 146 |
| 4.3.1 | Resposta de G. Charuty ao parecer desfavorável..... | 146 |
| 4.3.2 | A carta de Marie-Claire Latry | 151 |
| 4.3.3 | A carta de Bertrand Meheust | 152 |
| 4.3.4 | A carta de Christine Bergé | 156 |
| 4.4 | A RECEPÇÃO DA OBRA DE DE MARTINO NA FRANÇA..... | 158 |
| 4.4.1 | O artigo de C. Bergé sobre a recepção de De Martino | 163 |
| 4.4.2 | A crítica ao “enclausuramento disciplinar” | 167 |
| 4.5 | DIREITO DE RESPOSTA DE CHARUTY AO ARTIGO DE C. BERGÉ | 1700 |
| 4.5.1 | A resposta ao direito de resposta | 173 |
| 4.6 | O PROCESSO DE MOBILIZAÇÃO DE ALIADOS | 175 |
| 4.7 | “TRAÍÇÃO” E DESFECHO DA CONTROVÉRSIA SOBRE OS MÉTAPSYCHISTES | 183 |
| 4.8 | O CAMPO CIENTÍFICO E AS DISCIPLINAS | 187 |
| 5 | ESCÂNDALO MIDIÁTICO E O RISCO DO RIDÍCULO EM FÓRUM OFICIOSO | 193 |
| 5.1 | OS JANTARES | 194 |
| 5.2 | A ANEDOTA SOBRE MICHEL PERRIN E “LA PEUR DU RIDICULE” | 195 |
| 5.3 | O RISCO DE UMA INTERPRETAÇÃO OFICIOSA | 202 |
| 5.4 | O CASO ELIZABETH TEISSIER | 206 |
| 5.5 | O CASO NA IMPRENSA NACIONAL | 207 |

| | |
|--|------------|
| 5.6 RITO ACADÊMICO ESPETACULARIZADO | 208 |
| 5.7 “BRADERIE MÉDIATIQUE” | 212 |
| 5.8 A RESPOSTA DE MICHEL MAFESOLI AO ARTIGO DE BAUDELOT E ESTABLET | 215 |
| 5.9 A SOCIOLOGIA FRANCESA EM DEBATE: “LA QUERELLE DES CHAPELLES” | 220 |
| 5.10 A VOZ DOS “RACIONALISTAS” E A ACUSAÇÃO DE “IMPOSTURA” DEONTOLÓGICA DO ORIENTADOR..... | 223 |
| 5.11 ESTATÍSTICA SOBRE A CRENÇA DOS FRANCESES NAS PARACIÊNCIAS | 224 |
| 5.12 A REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO DE PROFESSORES DE SOCIOLOGIA | 228 |
| 5.13 O DESFECHO DA CONTROVÉRSIA NA IMPRENSA | 230 |
| 5.14 O RISCO DEONTOLÓGICO E O RISCO DO RIDÍCULO | 235 |
| 6 REJEIÇÃO IMPLÍCITA E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DA NOVA GERAÇÃO DO IMI | 245 |
| 6.1 A NOVA GERAÇÃO DO IMI | 245 |
| 6.1.1 Renaud Evrard | 247 |
| 6.1.2 Thomas Rabeyron | 252 |
| 6.2 GEIMI E A DUPLA FORMAÇÃO EM (PARA)PSICOLOGIA | 254 |
| 6.3 O CIRCEE E A PSICOLOGIA ANOMALÍSTICA | 258 |
| 6.4 HISTÓRIA REVISITADA DA PSICOLOGIA FRANCESA | 260 |
| 6.4.1 Rejeição implícita | 260 |
| 6.4.2 Filiação a autores marginais | 262 |
| 6.5 PRÁTICAS DE REJEIÇÃO DOS ARTIGOS EM PERIÓDICOS | 266 |
| 6.5.1 O parecer negativo da revista <i>L’Année Psychologique</i> | 267 |
| 6.5.2 O parecer negativo da <i>Revue d’Histoire des Sciences Humaines</i> | 274 |

| | |
|--|-------------|
| 7 DÚVIDA, CRENÇA, CÉTICISMO NO PARANORMAL E AGNOSTICISMO DAS PARACIÊNCIAS | 2833 |
| 7.1 O DEBATE EM TORNO DO CASO NICOLAS FRAISSE | 285 |
| 7.1.1 A prova na parapsicologia experimental é uma anomalia estatística | 287 |
| 7.1.2 Fraude, charlatanismo e efeito “ovelha-cabra” | 288 |
| 7.1.3 A resposta do jornalista científico: uma “falta epistemológica” | 288 |
| 7.1.4 A atomização das parapsicologias | 2922 |
| 7.2 . ENTRE O CÉTICO E O “CROYANT” | 2944 |
| 7.2.1. Fronteiras internas ao domínio do paranormal: as “psiwars” | 295 |
| 7.3 A PRODUÇÃO DA CRENÇA E DA DÚVIDA | 297 |
| 7.3.1 Crença no inacreditável e a « boa etnografia » | 301 |
| 7.4 A ANÁLISE SIMÉTRICA DAS PARACIÊNCIAS | 304 |
| 7.5 DUAS CRÍTICAS AO CONCEITO DE CRENÇA, DUAS VIAS DE ENQUADRAMENTO DAS PARACIÊNCIAS | 307 |
| 7.5.1 “Só a antropologia simétrica rompe com a sociologia das crenças” | 311 |
| 7.5.2 <i>Grand Partage</i> e o agnosticismo | 314 |
| 7.6 PSICOLOGIA DAS PARACIÊNCIAS E A SIMETRIA | 316 |
| 8 CAPÍTULO CONCLUSIVO | 319 |
| REFERÊNCIAS | 332 |

1 INTRODUÇÃO

1.1 UMA ANTROPOLOGIA DO SOBRENATURAL

O antropólogo pernambucano, Gilberto Freyre escreveu poucas linhas sobre o que seria uma sociologia do sobrenatural. Fez isso no primeiro e no segundo prefácio¹ do livro “Assombrações do Recife Velho”. Talvez pelo fato de não terem sido escritas em uma obra propriamente sociológica ou antropológica, e, sim, mais próxima do tipo de literatura produzida pelos folcloristas (ver inclusive o subtítulo do livro) da época. Para compor esta obra, compilou narrativas lidas em casos populares noticiados no jornal “A Província” da metrópole pernambucana. Embora seja uma obra despreziosa, como deixara transparecer, não obstante, quis o autor deixar claro aos seus leitores que o tema também não era propriamente uma mera curiosidade frívola; e, que as relações entre as ciências sociais e o sobrenatural seriam um pouco mais complexas do que poderia suspeitar a surpresa do “leitor desavisado” diante de “crendices populares” e “superstições” em uma obra de sua autoria. Se fosse diferente, o autor não teria se dado ao trabalho de começar o prefácio da primeira edição citando a obra de Luigi Sturzo, *Sociology of the supernatural*, afirmando haver “gente séria” se debruçando no estudo sociológico das “sociedades” estabelecidas entre vivos e mortos, de sociedades animais e “até vegetais em suas relações com as humanas” (FREYRE, 1974, p.XXIX).

A partir da leitura de Sturzo, G. Freyre (1974) se permite imaginar essa “sociologia do sobrenatural”, o estudo da preocupação dos vivos com os mortos e da participação destes nas atividades dos primeiros. Dizante dela um vale com um vasto domínio simbólico a ocupar-se, desde o divino/angélico ao misticismo bestial, do “supra e (d)o infra-humano”, etc. G. Freyre parece estar ciente da singularidade desse campo de pesquisa das ciências sociais ao ponto de pontuar os limites epistemológicos a fim de não ser confundida com a abordagem do sobrenatural por outros saberes. Uma evidência dessa minha afirmação pode ser é encontrada num trecho do primeiro prefácio, em que demonstra estar familiarizado com o conteúdo

1 O primeiro prefácio sendo escrito em 1951 em Santo Antônio de Apipucos, local de sua antiga residência, embora a primeira edição do livro tenha sido publicado em 1955. O segundo prefácio escrito 19 anos depois na segunda edição do livro em 1970. Para efeito desta tese tivemos acesso a um exemplar da 3ª. Edição em 1974. FREYRE, Gilberto. Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1974.

produzido pelas chamadas “pesquisas psíquicas” (da metapsíquica) – um tipo de conhecimento relativamente pouco estudado ainda hoje e que se constitui no precursor da atual parapsicologia.

Será ou não uma forma de socialidade, digna de estudo sociológico por pesquisador que, sem se interessar diretamente pela **pesquisa psíquica**, se interesse pela repercussão do **psíquico** sobre o comportamento de indivíduos obcecados ou dominados pela crença de viverem na companhia ou na sociedade de espíritos de mortos, ou de demônios que acreditam caminharem a seu lado, conversarem com eles, inspirarem-lhes atitudes de pessoas vivas e até lhes aparecerem em ocasiões excepcionalmente importantes, advertindo-os de perigos, confortando-os ou aterrorizando-os? É este outro aspecto sob o qual as chamadas assombrações, visagens ou aparições, ou seja, o convívio que certos vivos supõem manter tranquilamente com espíritos de pessoas mortas, conhecidas ou estranhas, ou com anjos, demônios, santos, podem ser estudadas sociologicamente. (FREYRE, 1974, p.XXX)²

Não se trata aqui de filiar este trabalho a uma sociologia ou antropologia do sobrenatural freyriana, até porque ele mesmo faz questão de afirmar que ela não existe à época em que estava escrevendo o livro. E, como adverti acima, nem foi esta a intenção do autor quando escreveu a obra sobre as histórias de assombrações no Recife trazidas por uma pesquisa em jornais sobre fontes orais. Mas, isso não o impediu de imaginar-se perguntando sobre a plausibilidade de um estudo sociológico e antropológico sobre a diversidade das sociabilidades entre o homem e o sobrenatural nos mais diversos contextos; sobre o que seria um estudo que problematizaria a interação entre os mundos natural e os “super ou infra-humanos”; e que essa interação entre os planos, para Freyre, embora de origem psíquica apresentaria questões para as ciências sociais. Um exemplo, a relação dos planos ontológicos com o comportamento psíquico dos homens justificaria um estudo antropológico das convicções e crenças no sobrenatural, nas aparições, nas vidências, nas possessões, etc; enfim, todas as questões voltadas aos fenômenos da ordem social e cultural sobrenatural seriam oportunidades para os cientistas sociais interrogarem as formas de comunicação, as variações de convívio entre homens, espíritos, demônios, santos, etc. G. Freyre faz, com isso, uma distinção da forma como as ciências sociais e outros saberes que tratam o problema da relação entre as variedades do sobrenatural e a questão da ordem psíquica. Apesar de haver um entendimento comum de que a psique humana ser a matéria prima dos fenômenos

² As palavras e expressões em negrito são meus destaques a que quero chamar atenção.

paranormais, uma sociologia e antropologia do sobrenatural se distinguiriam da chamada “pesquisa psíquica” por se preocuparem menos com a interrogação sobre os fenômenos do que com as consequências destes nas atividades e práticas dos sujeitos que com eles lidam. E, aqui está o segundo ponto que me chamou a atenção a partir da leitura destes dois prefácios. O autor coloca uma distinção entre as preocupações de uma antropologia e sociologia do sobrenatural e outro tipo – também do campo da “seriedade” - de questionamento sobre o sobrenatural. Não se deve perder de vista que com o termo “pesquisa psíquica” esteja o autor se referindo justamente a um domínio de estudo marginal que se arvorava na época em que escreveu o primeiro prefácio em ser um ramo da “psicologia” como disciplina científica. A “pesquisa psíquica”, porém, se debruçava com uma ideia de atividade psíquica distinta da que era comumente estudada pela psicologia acadêmica. Na verdade, a noção de “pesquisa psíquica” é uma tradução para o português do que na época em que Freyre escreveu a obra era conhecido nos países anglofônicos por *psychic research* e na França de *métapsychique* como um tipo de conhecimento que surgiu na história moderna de algumas sociedades ocidentais. Pode-se dizer que “a pesquisa psíquica” é o embrião daquilo que hoje é conhecido como parapsicologia experimental.

Poder-se-ia objetar que o autor de *Assombrações do Recife Antigo* não quis usar a expressão com este sentido relacionado à metapsíquica. No entanto, outros indícios do próprio prefácio do antropólogo pernambucano fortalecem o argumento nesta direção. Primeiro Freyre não cita nenhuma obra em psicologia ou em psiquiatria dos anos 1950 aos anos 1970 que tratasse do domínio do sobrenatural em alguma área temática de análise que possivelmente coubesse o tema; seja nos fenômenos de transe, de possessão ou de categorias da psicopatologia como as ligadas as análises de transtornos e distúrbios patológicos. Não é o caso de Freyre, que se exime de citar nos dois prefácios qualquer obra ou autor que estabeleça uma discussão com o enfoque da psicopatologia ou qualquer outro estudo da psicologia acadêmica da época. Outro indício ainda mais claro se pode ver quando o autor rebate as objeções e as opiniões de seus leitores (e, ele próprio informa ao leitor) que poderiam-no acusar de se preocupar em estudar o sobrenatural a partir da frivolidade e vulgaridade das credices nos fenômenos de aparições e assombrações, querendo dar um ar de seriedade a uma matéria que seria da ordem do ilusório. Contra esse argumento, G. Freyre (1974) responde citando a publicação, *The Enchanted Boundary* de Walter F. Prince, membro da

*British for Psychic Research*³. Ora, esta instituição fundada na penúltima década do século XIX é uma das primeiras no gênero das “pesquisas psíquicas” a existir em países ocidentais. No prefácio da segunda edição, escrito quase duas décadas depois do primeiro, já nos anos 1970, G. Freyre faz novamente referência a um livro sobre a parapsicologia, desta vez o “*Traité de Parapsychologie*” de René Sudre, membro de outra instituição histórica de metapsíquica, a *Institut de Métapsychique International*, IMI de Paris.

O sobrenatural ou sobrenormal continuam a atrair a atenção dos homens os mais sofisticados: na Europa como nos Estados Unidos. (FREIRE, 1974, p. XXVII)

E segundo estudo recente do assunto, nunca Paris foi mais do que está sendo agora uma cidade de gente seduzida pelo sobrenatural: pela cartomancia, pela astrologia, pelo espiritismo. À medida em que parte do catolicismo francês, cedendo a hábeis infiltrações comunistas, vem se tornando ‘racionalista’ e ‘lógica’, apenas ‘social’ ou somente ‘humanitária’, e requintando-se no desprezo a crenças e a ritos considerados folclóricos por padres já quase ex-padres, vem aumentando em ex-católicos franceses o gosto pelas especulações místicas naquelas outras áreas. (FREYRE, 1974, p.XXVII)

Alguns aspectos destas duas citações da obra de Gilberto Freyre são interessantes de serem destacados. Em primeiro lugar, a ideia de continuidade da atenção pelo sobrenatural entre “os homens mais sofisticados” dos países centrais do mundo ocidental pressupõe a permanência do tema do sobrenatural ao longo de décadas, que desfaz a ideia de uma simples curiosidade passageira, um modismo de época. Um segundo aspecto, mais importante, é a menção a um modo de uso de categorias usadas na época pela sociedade francesa (“racionalista”, “lógica”, “crenças”, “ritos folclóricos”, “especulações místicas”) para tratar desse tema do sobrenatural, estudado por estes “homens sérios” ligado às “pesquisas psíquicas”. Estas categorias que são extraídas por Freyre para falar da sociedade francesa da

3 Na verdade G. Freyre confunde o nome original *Society for Psychic Research*, SPR, a primeira instituição constituída por homens da comunidade científica em Londres de 1882, inteiramente voltada para atividades de estudo, eventos e publicação sobre os fenômenos paranormais (“psíquicos”).

época e que giram em torno da noção de “psíquico”⁴, chamam a atenção de um leitor, como eu, interessado em construções de práticas discursivas e de narrativas sobre o paranormal.

A leitura dos prefácios da obra de G. Freyre nos convida a perceber como em sua época se colocava uma lógica dicotômica: seriedade/ridicularização, racionalidade/crença, envergonhar-se/envaidecer-se, atração (sedução)/repulsa pelos fenômenos sobrenaturais, sofisticado” x “modesto”, etc. O domínio do sobrenatural sendo composto por crenças e práticas populares em uma variedade de fenômenos (aparições, assombrações, histerias, possessões, etc.) que, não obstante, também despertaria a seriedade do interesse dos intelectuais. O intelectual ao lado da racionalidade, do outro, as crenças populares. Motivo para envergonhar-se uma cidade inteira ou de chamar atenção por trazer um artigo tão valioso para o sofisticado olhar científico. As dicotomias trazidas por G. Freyre são resultados de uma brevíssima comparação sobre como as assombrações existem na sua Recife da época e das mudanças que ocorrem na sociedade francesa com o avanço do “gosto pelas especulações místicas”. Me parecem também recursos usados pelo autor para evitar com que o seu leitor (implícito) faça uma associação imediata e de forma pejorativa para com aqueles que com estes assuntos se ocupam. Talvez seja também uma saída de Freyre para que seus leitores não façam uma apressada associação entre a sua cidade natal à assuntos frívolos, o que possivelmente reforçaria uma visão de atraso, de passado colonial, quando, na verdade, o autor está sustentando o argumento contrário. O autor parece usar as citações de autores das pesquisas psíquicas e da metapsíquica ao lado de sociólogos e antropólogos para dizer que assombrações e o sobrenatural também podem ser de um interesse “sério” porque “homens sofisticados” de países importantes também se interessam e publicam livros com “rigor” sobre o tema. As assombrações do Recife antigo ganham aqui o rumo de uma inquietação intelectual seja sobre a origem psíquica seja pelas suas variações culturais tema de uma antropologia do sobrenatural ou a das “pesquisas psíquicas”. A mesma Recife que apresenta os seus “relatos folclóricos” saídos em jornais da cidade e coletados pelo pesquisador, essa Recife que sofre as consequências da erosão no processo de modernização da cidade é capaz, assim como as sociedades acima dos trópicos, de guardar a mesma separação entre aquilo que

4 O termo em francês, *psychique*, possui sentidos diferentes. Com maior frequência é usado como um adjetivo referindo-se a algo ligado à vida mental, aos processos cognitivos. Mas, é possível encontrar um uso que na França se vê com bem menos frequência que a mesma palavra usada em língua inglesa, *psychic*. Em países britânicos e nos EUA é mais comum de vê-lo associado a pessoas a quem se diz ter aptidões extra-sensoriais como telepatia, clarividência e outras mais. Neste último caso, é preciso não confundir com o sentido anterior, isto é, muito mais próximo a ideia de psicológico e processos cognitivos.

é simplesmente credice, superstição, histeria do que é um “mistério” que não se deixa explicar facilmente e que, portanto, exigiria ser matéria do homem de ciência.

O Recife não tem motivos para envergonhar-se do que, no seu passado, se apresenta tocado de sugestões sobrenaturais. Grande parte dessas sugestões terá sido simples credice, superstição, histeria, até. Outra parte, porém, não se deixa facilmente explicar pelo simplismo cientificista: retém seu mistério⁵. (FREYRE, 1974, p. XXVII)

A menção que Gilberto Freyre faz a publicações de autores ligadas à “pesquisa psíquica” nos dois prefácios nos instiga a perguntar de que forma a literatura produzida por autores das “pesquisas psíquicas” (da parapsicologia) são pensadas pelos antropólogos de hoje? Como os antropólogos leem essa literatura produzida por autores das “pesquisas psíquicas” e da parapsicologia experimental de hoje? O que suscita a interrogação sobre as fronteiras (epistemológicas, sociais, espaciais, históricas) entre as ciências sociais e a parapsicologia. Como são construídas estas fronteiras entre os saberes que se interessam pelo paranormal embora de forma distinta?

Não estranhe o leitor o fato destas questões terem sido sugeridas pela leitura das duas edições de prefácios desta obra quase literária de Gilberto Freyre e que elas tenham vindo parar na introdução desta tese de doutorado em antropologia escrita quase meio século depois também na capital pernambucana. Talvez a semelhança dos mesmos questionamentos proferidos por um outro antropólogo do nordeste do Brasil, a saber sobre a questão cultural do domínio do paranormal e sobre como a parapsicologia desafia a antropologia a pensar sobre as próprias fronteiras epistemológicas e sociais (por exemplo, entre aqueles que a levam a sério, isto é, os “homens sofisticados” da academia e a parapsicologia popular). Ou como encarar o fato de que a parapsicologia não estando dentro da academia ou se estão, situam-se em condições de invisibilidade e longe dos olhos da comunidade científica. Me interessa, portanto, em compreender os limites que são colocados para separar a parapsicologia de

⁵ O uso que Freyre (1974) faz da expressão “mistério” parece ter o sentido de que a questão sobre o(s) significado(s) do sobrenatural é uma questão indefinida, inconclusa, aberta, heurística, portanto. O que nos faz pensar a relação entre o papel do desconhecido, do mistério, das incertezas, do imponderável na construção epistemológica dessa antropologia do sobrenatural.

qualquer outra disciplina científica, tornando a questão da realidade do sobrenatural nunca alvo de interrogação por qualquer disciplina científica.

Tento seguir a inspirações nas linhas sugeridas pelo antropólogo pernambucano, porém invertendo os caminhos para se chegar à resposta; não escolhi interrogar os relatos do sobrenatural que assombram a Recife de hoje nem buscar um argumento de autoridade nos sofisticados intelectuais franceses e ingleses. Mas, perguntar justamente aos herdeiros das teorias metapsíquicas de René Sudre, de Charles Richet, décadas depois, se continuam interessados de forma “racional” por estes “mistérios” de forma a não os reduzir a simples explicações sobre “crendices” e “superstições” (FREYRE, 1974). Como lidam e quem são os parapsicólogos da Paris do século XXI? E quais as suas relações com o mundo acadêmico francês? E, por fim, como estão sendo lidos pela literatura antropológica produzida por lá? Realizar, pois, o caminho inverso do fluxo histórico de disseminação internacional de ideias, isto é, ao invés de ser a realidade social dos trópicos alvo de investigação do olhar europeu, perguntar aos “homens sofisticados” de lá como eles próprios lidam com o paranormal e com a opinião pública da sociedade em que vivem.

1.2 PARAPSICOLOGIA EXPERIMENTAL E A METAPSÍQUICA

A parapsicologia experimental consiste hoje no modelo hegemônico adotado pelos grupos de parapsicólogos no mundo ocidental, cuja ênfase é nos métodos quantitativos, sobretudo, da probabilidade para analisar evidências anômalas. O termo “paranormal”, segundo o psicólogo, Peter Lamont (2017) implica eventos que são anômalos em termos do conhecimento científico ortodoxo. A crença de que fenômenos paranormais existem comumente é associada a uma crença em fenômenos que estão fora do conhecimento científico corrente. No entanto, como adverte, as coisas não são tão assim tão mecânicas, pois há pessoas que acreditam que tais eventos são reais, mas que não são paranormais, embora especialistas possam dizer que se fossem reais seriam paranormais. Neste sentido, o problema não se resumiria a definir o que seria uma crença no paranormal. Tendo em vista que existe um amplo leque de possibilidades de modos de aceitação, crença, descrença nestas anomalias que justificaria a existência e/ou negação destes fenômenos.

Na tentativa de enquadrar o estudo científico das anomalias apresentadas pelos fenômenos paranormais, o psicólogo Joseph Banks Rhine, que não foi o inventor da parapsicologia nem mesmo do termo, criou o primeiro laboratório com esse nome na universidade de Duke na Carolina do Norte e aplicou testes de probabilidade para analisar

evidências de telepatia. Imbuído do espírito behaviorista que predominava na psicologia americana da época, Rhine definiu a parapsicologia de forma experimental e conseguiu a partir de suas próprias experiências impor um modelo hegemônico que prevaleceu até hoje na parapsicologia contemporânea. Tendo sido o pioneiro na elaboração de um programa de pesquisa experimental quantitativa que começou no final dos anos 1930, quando se passou a publicar os resultados estatísticos de dezenas de milhares de experiências quantitativas, verificadas e admitidas pelo congresso do instituto americano de estatísticas matemáticas. Testes que colocavam em evidências a possibilidade de existência de fenômenos de clarividência, de telepatia, de pre-cognição e de psicocinese, se buscava um limite operacional entre estes fenômenos, isto é, uma evidência experimental que equivaliam a anomalias estatísticas. “Fosse clarividência, telepatia ou precognição, os fatos relatados dos experimentos com percepção extra-sensorial eram desvios do acaso no processo de adivinhação de cartas – cartas de Zener” (LAMONT, 2017, p. 321).

A competência estatística era uma competência nova (em relação aos pesquisadores psíquicos anteriores) exigida aos parapsicólogos doravante. A partir desses trabalhos, publicados no *The Journal of Parapsychology*, a pesquisa parapsicológica se alastrou para outros departamentos nos Estados Unidos, o que permitiu a formação da *Parapsychological Association*, PA, principal associação de pesquisadores no mundo hoje. A partir da década de 1950, começaram a surgir os primeiros congressos internacionais, sendo o primeiro em Utrecht em 1953, ganhando também a adesão de pesquisadores europeus. A parapsicologia experimental herda o interesse que outrora compunha o vasto domínio do sobrenatural e era alvo de estudo das “pesquisas psíquicas” (embrião da parapsicologia) se reduziu ao que já há algum tempo chamam de “fenômenos psi”: as percepções extra-sensoriais (PE) e a psicocinese (PK). Após anos de divergência sobre modelos de estudo dos fenômenos paranormais, o estudo dos “fenômenos psi” pela parapsicologia experimental constituiu-se no paradigma hegemônico da disciplina paracientífica. Tal paradigma consistia no modelo difundido nos e pelos países anglofônicos que há algumas décadas organizam-se por esta rede mundial (e também por outras) de pesquisadores e de estudantes com a predominância da área da psicologia, da física e das engenharias.

Entretanto, outros modelos de estudo do paranormal que se reivindicam igualmente parapsicológicos existiram e existem embora cada vez mais influenciados pela internacionalização da parapsicologia experimental. É assim que a metapsíquica francesa apresentou-se no início de sua história (ver no próximo capítulo) com certas particularidades

empregadas por seus fundadores no começo do século XX. Mas, hoje, ganhou novo fôlego administrativo sob a direção de Mario Varvoglis, psicólogo nascido na Grécia porém criado nos EUA e que é responsável por esta internacionalização do IMI dada a sua filiação a PA. Apesar de haver outras concepções para termo *métapsichique*, a mais significativa é aquela atribuída pelos membros do IMI ao prêmio Nobel em 1905 de fisiologia e medicina, Charles Richet, um dos fundadores do IMI.

Charles Richet entendia por este termo algo que se aproxima ao termo “metafísica”, ou seja, uma ciência dos fatos que parecem advir de forças inteligentes desconhecidas, humanas ou não humanas. Segundo o *site* do IMI, Charles Richet fazia uma distinção entre o que seria uma metapsíquica objetiva, responsável por classificar e analisar certos fenômenos exteriores perceptíveis aos nossos sentidos, mecânicos, psíquicos ou químicos que revelavam forças atualmente desconhecidas e que pareciam ter um caráter inteligente; e uma metapsíquica subjetiva que se propunha a estudar os fenômenos psíquicos não materiais tais quais a “lucidez sonambúlica”, isto é, a sensibilidade (desconhecida) que certas pessoas apresentam de percepção e produção de fatos extraordinários. A metapsíquica objetiva estudaria forças suscetíveis de uma materialidade e, portanto, passíveis de registros instrumentais, o que favoreceria um diálogo com a física e com a química. Enquanto que a metapsíquica subjetiva, por estudar os fenômenos psíquicos através de uma interrogação sobre o conhecimento extra-sensorial, envolveria um diálogo com a psicologia. A metapsíquica se encontraria nesse *carrefour* entre fenômenos mecânicos e, ao mesmo tempo, inteligentes, ambos de natureza desconhecida.

No entanto, no cotidiano dos membros do IMI estas distinções entre o que é “parapsicologia” e “metapsíquica” não se apresentam tão rigorosas, podendo o interlocutor alternar o uso dos termos, sendo inclusive, a terminologia “parapsicologia” bem mais comum, sendo muitas vezes usado o termo “*metapsychique*” quando se quer enfatizar os aspectos ligados à cultura nacional. Ademais, seria um erro caracterizar o IMI como o único centro difusor e propagandista de uma parapsicologia à francesa já que a prática de investigação do paranormal se encontra espalhada em diversos grupos autônomos e amadores, sem vínculo oficial, portanto, com os institutos tradicionais e as associações internacionais e a característica predominante da sociabilidade dos grupos pela internet.

O domínio do paranormal agrega desde simpatizantes a participantes de eventos dos movimentos nova era e de grupos religiosos como os espíritas kardecistas que muitas vezes estabelecem mediações e sentidos próprios entre as práticas mediúnicas e os fenômenos paranormais. Não se pode deixar de mencionar o grupo daqueles conhecidos como os

“céticos”, que se reúnem também em associações próprias onde estabelecem um discurso crítico e de combate às atividades ligadas ao paranormal. Todos eles circulam por esta zona de fronteira entre o domínio religioso e o científico. Alguns autores pesquisaram como os fenômenos paranormais têm uma capilaridade e uma capacidade de difusão em outras esferas culturais muito mais abrangente como o mostram os dados estudos de D. Boy e G. Michelat⁶.

1.3 O DOMÍNIO DO PARANORMAL NA SOCIEDADE FRANCESA

Naturalmente, a escolha por observar as questões da formação de fronteiras em torno da parapsicologia com o recorte na França não se deu apenas pela leitura dos dois prefácios da obra e das questões suscitadas pelos prefácios de Gilberto Freyre. Há razões de ordem biográfica e de afeto por já haver habitado naquele país durante três anos entre a infância e a juventude. Tal condição me facilitaria em partes a comunicação com os nativos dada a minha relativa fluência na língua francesa ser bem maior do que em qualquer outra com a exceção do português.

Uma segunda razão está ligada ao que me pareceu ser uma boa oportunidade para uma investigação *in loco*. Em Paris, se encontra o *Institut de Métapsychique Internationale*, o IMI, uma das mais antigas instituições de parapsicologia em funcionamento no mundo ocidental. Fundada há exatamente cem anos, época em que ainda vigoravam as “pesquisas psíquicas”, hoje um verdadeiro museu da parapsicologia ocidental assim como as outras da mesma época: a *Society for Psychical Research*, SPR, na Inglaterra, a *American Society for Psychical Research*, a ASPR. Escolhi o *Institut de Métapsychique Internationale* - IMI como o *locus* de

⁶ Op. Cit.

partida do meu trabalho de campo por, apesar de ser considerada a instituição guardiã da tradição⁷ francesa de estudos da metapsíquica, as atividades e a divulgação do conhecimento produzido pelo *Institut de Métapsychique Internationale* passam praticamente despercebidas à maioria da sociedade e seu impacto é ínfimo hoje na rede mundial de parapsicólogos. Dito de outro modo, o *Institut de Métapsychique Internationale*, doravante IMI, é lembrado muito mais por sua história seja nacionalmente seja internacionalmente do que pelas suas atividades presentes. Muito embora, o interesse pelos fenômenos paranormais ser largamente difundido pelos meios de comunicação e pela indústria do entretenimento, principais responsáveis por empregar ao tema um tom misterioso ao insólito, ao *étrange*, ao sobrenatural e o inusitado⁸.

Para Albert Piette (1993)⁹, os franceses geralmente receptivos às ideias paranormais se encaixam em um perfil sociocultural de classe média, letrada, com frequência ligada aos serviços médico-sociais e a quadros da administração pública. Os estudos quantitativos de D. Boy e G. Michelat (1986)¹⁰ feitos nos anos 1980 - ainda hoje principal fonte de consulta sobre o lugar do paranormal na França -, os colocam como dentro da “nova pequena burguesia” e muitas vezes se declaram “sem religião” – o que naturalmente não necessariamente significa sem espiritualidade. Por este perfil, os interessados no paranormal fazem dele “uma relação de coexistência e de complementaridade entre as ideias de religiosidade secular trazidas pelas

7 O IMI é visto por todos que se interessam por parapsicologia como o principal patrimônio material sobre este tema na França com a sua imponente biblioteca de mais de seis mil volumes e o panteão de ex-presidentes conhecidos da história da sociedade francesa do século XIX e XX, a exemplo do prêmio Nobel, Charles Richet (fundador), o filósofo, Henri Bergson, e os Curie. Além disso, o IMI é o único organismo francês que abriga congressos internacionais e a única instituição francesa com vínculos a laboratórios e instituições de parapsicologia internacionais. Todos estes atributos fazem com que o IMI continue a ser a principal voz francesa no tema na rede mundial de parapsicólogos. Há pouco mais de uma década, o IMI experiencia uma renovação com o seu presidente, Mario Varvoglis, doutor em psicologia experimental na universidade de Princeton e tendo iniciado as suas pesquisas sobre os fenômenos *psi* no laboratório no *Psychophysic Research Lab* em Princeton, New Jersey e no *Mainmonides Hospital Dream Laboratory* em Nova York. Instalado em Paris desde 1985, Mario Varvoglis é quem vem dando novo fôlego internacional ao IMI e o período que está à frente coincide em parte com os eventos das controvérsias que irei descrever aqui. Mario Varvoglis inclusive tivera na presidência da maior instituição de parapsicologia das sociedades ocidentais (e é membro permanente) entre 2001 e 2002 da *Parapsychological Association*- PA, única organização científica de profissionais dedicados ao estudo dos fenômenos paranormais, filiada a *American Associations for the Advancement of Science* – AAAS nos EUA desde 1969 e considerada a principal instituição na área.

8 Refiro-me na conversa informal que tive com as antropólogas francesas Veronique Boyer e Julie Cavnignac e da surpresa para ambas ao saber das existências das querelas entre o IMI e a instituição de pessoas que se denominam céticas a este respeito, a AFIS. Surpresa até mesmo em saber que existiria no país de origem de ambas, uma instituição nos dias de hoje que lidasse com os fenômenos paranormais pela parapsicologia.

⁹ PIETTE, Albert. *Les religiosités séculières*. Paris: PUF, 1993.

¹⁰ BOY, D. e MICHELAT, G. *Croyance aux parasciences: dimensions sociales et culturelles*. *Revue Française de sociologie*, XXVII, 1986, p.175-204.

‘ciências’ e as crenças religiosas habituais, mas desinteressadas do catolicismo institucional”¹¹. Segundo Albert Piette (1993), algumas motivações comuns estariam por trás do perfil sociocultural francês de interesse pelo paranormal, que não difere muito do perfil de interessados pelo tema de outras sociedades industriais. Com frequência, uma curiosidade intelectual após a leitura de livros, após ter assistido a uma conferência ou a um filme; ou mesmo, haver tido uma experiência emocional forte como uma NDE (*near death experience*), uma crise de identidade ou o desejo de resolver interrogações existenciais através de uma abordagem espiritualista ou até mesmo a procura por serviços específicos numa relação objetiva cliente-consumidor.

Esta situação ambígua de popularidade dos fenômenos paranormais e de marginalidade da metapsíquica contrasta, de certa forma, com o que se passa na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos¹² em que a atividade profissional do parapsicólogo largamente popularizada nas séries, filmes disseminados pelos veículos de comunicação de massa, e apesar de estigmatizada e marginalizada pelo *mainstream* científico, é reconhecida pelos órgãos burocráticos responsáveis pela legitimidade científica. Uma evidência deste interesse mais efusivo dos países de língua inglesa pelo paranormal é exatamente esse reflexo massivo que provoca na indústria cultural. Pode-se mensurar a difusão do paranormal, por exemplo, pelo número de longas metragens e séries para tv produzidas pela indústria cultural norte-americana em que a atividade do profissional liberal parapsicólogo é personagem central das narrativas¹³. A parapsicologia na França, a *métapsychique*, ao contrário dos países anglo fônicos, não é reconhecida pelo principal órgão de fomento à pesquisa, o *Centre National de Recherche Scientifique*, CNRS, nem existe qualquer formação ou menção a formação de parapsicólogo na academia (nem profissional).

Sobre esta discussão das diferenças e do lugar das instituições parapsicológicas nas respectivas sociedades nacionais, o antropólogo americano, David Hess (1987), elaborou a

11 PIETTE, Albert. *op. cit.*, p.97.

12 Um fato curioso é que a filiação da *Parapsychological Associations*, PA a *American Associations for the Advancement of Science* – AAAS nos EUA, se deve a atuação da antropóloga Margareth Mead na direção da instituição. A criação da PA, por sua vez, se deve à iniciativa do conhecido “pai” da parapsicologia experimental Joseph B. Rhine em 1957.

13 Talvez o maior exemplo disto seja os dois filmes do gênero comédia lançados com enorme sucesso mundial nos anos 1980, os “*Ghostbusters*”. O filme conta a história de um trio de parapsicólogos, professores da Universidade de Columbia, que após o corte de verbas e expulsão por parte do reitor (por suas pesquisas serem considerados uma farsa), montam a sua própria empresa onde oferecem serviços para pessoas e instituições sofrem crises e problemas com o sobrenatural.

noção de parapsicologia secular a partir do trabalho de campo realizado nos anos 1980 no Brasil em que escreveu sobre esta indicação como um ponto de comparação do que ocorre no Brasil da realidade nos EUA e de alguns países da Europa. Os dados de Hess (1987) apontam que no Brasil da década de 1980, a parapsicologia estaria, em sua ampla maioria, ligada a instituições religiosas, particularmente, a Igreja católica e ao espiritismo kardecista. O que impediria, segundo D. Hess (1987), a existência de uma parapsicologia secular, por não haver uma comunidade de pesquisadores autônoma como os que são associados pela *Parapsychological Association*, a principal instituição do gênero no mundo. De acordo com David Hess, uma parapsicologia secular envolveria um conjunto de requisitos:

Its members present papers at annual meetings and publish articles in refereed journals, and they have a strong bias in favor of rigorous laboratory studies with quantitative analysis. No association of this type exists in Brazil, and no journal is published (HESS, 1987, p.02)¹⁴

De fato, a despeito do Inter Psi¹⁵ na Universidade de São Paulo, USP, não ser formalmente um laboratório de parapsicologia e, sim, de uma linha pouco conhecida na psicologia (a psicologia anomalística), malgrado este exemplo, não há registro de quaisquer outras instituições de pesquisas relacionadas aos fenômenos estudados pela parapsicologia nas universidades públicas brasileiras – as principais de incentivo e apoio à pesquisa científica. Talvez devido a seu curto período de existência e a filiação a correntes teóricas originadas em laboratórios de psicologia de universidades americanas e anglo-saxãs, as pesquisas realizadas pelos membros do Inter Psi não constituíram outros grupos de pesquisa em outras universidades do Brasil que tenha permitido uma visibilidade e interesse além do seu pequeno perímetro de circulação de seus pesquisadores membros. Há uma lacuna de pesquisas sobre a questão dos fenômenos paranormais e de fato uma ausência de discussão que impede a existência de uma parapsicologia secular no Brasil, também foi também este um dos motivos

14 HESS, D. *Religion, Heterodox Science, and Brazilian Culture*. *Social Studies of Science*, 1987, 17, p. 465-77.

15 O Inter Psi foi criado em 2010 é um grupo certificado pela Universidade de São Paulo, USP e inscrito no diretório de grupos de pesquisa do CNPQ é coordenado pelo professor do departamento de psicologia social, Wellington Zangari e pela professora doutora em psicologia, Fátima Regina Machado. Alocado no departamento de psicologia social e do trabalho do Instituto de Psicologia da USP, o Inter Psi abriga em sua maioria entre seus membros psicólogos e cientistas da religião interessados no estudo daquilo que chamam de experiências anômalas, ou seja, vivências cotidianas de pessoas que relatam situações de experiência de quase morte, experiências de fora do corpo, telepáticas, mediúnicas, precognitivas, de contato com alienígenas e místicas, tratadas como incomuns e sem explicação científica.

que me encorajou a redirecionar o meu olhar em direção a realidades internacionais. Realço, portanto, não só a discussão sobre as diferenças culturais entre a experiência da parapsicologia e a do paranormal nas sociedades nacionais levantada por Hess (1987), mas, sobretudo, este fato ambíguo do lugar do sobrenatural na sociedade francesa de aparente difusão do paranormal pela indústria cultural em contraste com a situação de marginalidade da parapsicologia pelo *mainstream* científico. Concordariam os meus interlocutores que a França, apesar de possuir uma instituição centenária, patrimônio vivo da tradição da metapsíquica nacional, não possui uma parapsicologia secular, situação não muito diferente da realidade de outros países ocidentais.

1.4 RELIGIOSIDADES CIENTÍFICAS E PARACIÊNCIAS

Da época dos dois prefácios escritos por Gilberto Freyre até os dias de hoje, pouco evoluiu o interesse da antropologia pela parapsicologia e outros saberes afins. Saberes como a ufologia, a radiestesia, a teosofia e a astrologia contemporânea estão longe de haver constituído na antropologia uma linha de pesquisa sobre as paraciências. Somente há alguns anos começaram a aparecer um maior volume de teses¹⁶ de doutorado e dissertações sobre o tema. Algumas destas produções acadêmicas trouxeram consigo conceitos analíticos, como o de “religiosidades seculares” desenvolvido pelo antropólogo belga, Albert Piette (1993) que Marcelo Camurça associou ao termo “religiosidades científicas” no artigo homônimo, “‘Religiosidades Científicas’ hoje: entre o secular e o religioso”¹⁷. Por “religiosidade secular”, Piette (1993) procurou enfatizar características comuns a alguns saberes interpretados como um fenômeno social surgido nas sociedades modernas. No texto de M. Camurça (2011) procurou perceber o alcance heurístico do fenômeno social ao relevar o aspecto de intercâmbio e interferências entre as esferas laicas e religiosas de práticas e saberes como o espiritismo kardecista e a parapsicologia. Ambos os conceitos de “religiosidades seculares” e “religiosidades científicas” indicaria uma operação de sacralização de valores seculares que resulta em uma orientação transcendental. Entende-se uma estratégia de registrar sobre um

¹⁶ ALMEIDA, Rafael. “Objetos intangíveis”: ufologia, ciência e segredo. 2015. Tese de doutorado – Universidade de Brasília, DF.; CHIESA, Gustavo. Além do que se vê: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias. Rio de Janeiro/Porto Alegre: Multifoco, 2016; NETTO, Arlindo, (2018). **Sem medo da morte**: um estudo antropológico sobre experiências de quase morte. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE; VERONESE, Michelle Marinho. De silêncios e resistências: sonâmbulas, magnetizadoras e outras esquecidas do espiritismo brasileiro. Tese de doutorado em Ciências Sociais - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

¹⁷ CAMURÇA, Marcelo. Religiosidades científicas hoje: entre o secular e o religioso. In: CRUZ, Eduardo R. da. Teologia e Ciências naturais: teologia da criação, Ciências Tecnologia em diálogo. São Paulo: paulinas, 2011

conteúdo tradicionalmente religioso (por exemplo, alma, possessão, êxtase) uma forma técnico-científica, deixando espaço para um sincretismo entre uma atividade secular e a religião. Esta estratégia pulveriza, por sua vez, em formas variáveis a própria ideia de transcendente. Uma das vias abertas por estas categorias é a de pretender dar conta das apropriações de determinadas práticas e discursos de ordem da religiosidade por parte de saberes/instituições/indivíduos da esfera laica. Esta operação explica como uma mesma atividade sincrética religioso-científica à nível cultural perpassa saberes distintos como a parapsicologia e o espiritismo kardecista, que são vistos adotando a mesma estratégia de legitimação, isto é, articulando elementos de uma visão de mundo recheada de elementos de transcendência a partir de um *locus* secular¹⁸.

Há uma outra categoria analítica que começou a ser usada pelos cientistas sociais a partir dos anos 1980 para discutir estes saberes que lidam com o domínio do insólito, do irracional. A noção de paraciências passou a ser empregada também por antropólogos e sociólogos brasileiros no afã de se distanciar de uma outra que passou a ser interpretada como pejorativa: “pseudociência”. Ao levar o pesquisador a hierarquizar a sua própria posição e a do saber que representa para interpretar o o modo de ser do outro, a categoria de “pseudociência” estaria enfatizando características mais apropriadas a uma acusação nessa relação sujeito/objeto do que propriamente de análise. A noção de paraciências se pretende mais neutra, pois permite identificar o problema da relação de poder entre os saberes e os sujeitos. A este respeito, vejamos o que diz Gérard Chevalier (1986).

La notion de parascience recouvre un ensemble composite de pratiques et de doctrines rejetées par les confessions dominantes et la science officielle. Intimement apparentées à l'occultisme par leurs fonctionnements logiques et leur vision du monde, elles ne s'en distinguent que par la revendication d'un statut de science et la recherche d'une légitimité par la science. Néologisme instable qui voudrait faire oublier les limites institutionnelles de la pratique scientifique, elle évoque une zone imprécise entre savoir et croyance. (CHEVALIER, 1986, p. 205).

A noção de paraciência abrange um conjunto heteróclito de saberes - astrologia, parapsicologia, radiestesia, etc. Todos em situação comum de existência, isto é, de rejeição indicando o lugar social e epistemológico em que se encontram. A condição de rejeitadas pela

18 PIETTE, Albert. *Op. cit.*, 1993.

“ciência oficial” é exatamente aquilo que motiva a reivindicação por uma revisão dos processos de deslegitimação de seus status científico. Ainda segundo Chevalier (1986), o processo de legitimação das paraciências residiria na reprodução dos signos de prestígio do *modus operandi* científico, incluindo a mimetização do modelo universitário como os diplomas dos conferencistas, os prêmios, medalhas e aparições na mídia assim como utilização de nomes de instituições escolares e científicas como, por exemplo, a “Escola Superior de Astrologia” e a “Faculdade de Parapsicologia” (CHEVALIER, 1986). Todos estes signos causariam em sua clientela efeitos de crença na sua cientificidade e justificariam a reivindicação de uma legitimidade cultural, muito mais do que critérios definitivos de uma competência científica intrínseca de suas instituições e de seus membros, segundo G. Chevalier (1986).

Contudo, aquilo que segundo Chevalier as denunciariam como paracientíficas seria a aproximação com o discurso ocultista, perceptível na visão de mundo que sustentam seus membros. Alguns termos como “fluídos”, “campo bioenergético, bioplasmático”, etc., evidenciam essa afirmação da aproximação entre as paraciências e o ocultismo (CHEVALIER, 1986). Os cuidados com a universalização de um conceito envolvem justamente a verificação se se trata de um aspecto indispensável para definição do fenômeno e para sanar essa dúvida é preciso testar a categoria analítica com outras etnografias. Em todo caso, a noção de paraciências passa a ser interessante pois coloca em questão, como vimos, o que a categoria de “pseudociência” reifica, isto é, a questão da relação de forças entre o antropólogo e o parapsicólogo, pois leva em conta que a condição de rejeitadas. É igualmente heurística para se pensar a parapsicologia como um saber que existe em zonas imprecisas, nebulosas, entre saber e crença.

1.5 O PROBLEMA DA MARGINALIDADE E DAS FRONTEIRAS

Se para estes autores, as noções de paraciência e de religiosidade secular pressupõem a marginalidade como uma condição social de existência da parapsicologia, da ufologia, da radiestesia, etc. seja por flertarem com uma visão de mundo ocultista, seja por operarem um componente transcendental através de um *modus operandis* científico, para outros autores, são os atos histórico de banimento social e epistemológico que se precisa problematizar. Para esta proposta de abordagem é justamente a questão da marginalização das paraciências como resultado de um processo sócio-cultural histórico de exclusão que é preciso ser analisado. Essa ênfase na questão da relação entre saber e poder pode ser vislumbrada nas obras de

alguns antropólogos e historiadores das ciências. É o caso do antropólogo lusitano, João Vasconcelos¹⁹, que investigou o que chamou de problema da marginalização do espiritismo kardecista e das “pesquisas psíquicas”. Refletindo sobre as condições em que as “pesquisas psíquicas” e a doutrina espírita kardecista emergiram na Europa no século XIX e, existem até hoje em condição social de clandestinidade, João Vasconcelos (2003) discutiu a ideia de que haveria na modernidade uma *pax* estabelecida entre o domínio da ciência e aquele da religião. A *pax moderna* consiste na constatação de que na modernidade, diferentes domínios de realidade correspondem a modos de evidência próprios e, com isso, se estabeleceria níveis diferentes de credibilidades e modos específicos de produção de evidência. Neste sentido, as razões para a marginalização do espiritismo e das “pesquisas psíquicas” estariam no resultado da infração desta regra. Ainda, de acordo com Vasconcelos (2003), estariam a parapsicologia e o espiritismo kardecista fadados à clandestinidade ao desejarem usar os modos de produção de verdade do domínio científico para validar e ratificar evidências da ordem da religião e da crença popular. Nessa interpretação, a condição de marginalidade da parapsicologia se dá porque, apesar de se auto-identificar como conhecimento científico, insiste em aplicar o modo de evidência da ciência a coisas que ficaram do outro lado do muro, do lado da religião.

Para esse problema da marginalidade da parapsicologia, o antropólogo François Laplantine tem um posicionamento diferente, pois procura ver a rejeição ao estudo dos fenômenos paranormais e de quebra à parapsicologia como uma atitude específica da cultura francesa em contraste com o que ocorre em outros países ocidentais:

(...) j'insisterai d'abord sur le fait que c'est une attitude particulièrement française. L'étude de la voyance est (...) l'objet d'une véritable désaffection dans notre pays depuis la fin de la dernière guerre. C'est un dossier qui semble, pour la majorité des scientifiques, définitivement 'classé'. Cette désaffection contraste avec le grand développement que connaît ce type de recherche à l'étranger. Rappelons que la très orthodoxe « Association Américaine pour le progrès des Sciences » reconnaît officiellement la 'parapsychologie' et qu'il n'y a pas qu'aux EUA, mais dans tous les pays industriels avancés, que des ministères, des universités, des fondations subventionnent ces recherches. Il conviendrait donc de s'interroger, sans doute le plus qu'on ne l'a fait jusqu'à maintenant, sur le phénomène collectif et culturel de rejet dans 'l'irrationnel' d'un champ d'investigation qui bénéficie hors de nos frontières (...) d'un intérêt considérable des milieux scientifiques. (LAPLANTINE, 1985, p.33)

¹⁹ VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. 2, p. 92- 126, 2003.

F. Laplantine assinala três fatores que estariam por trás da atitude de “*désaffection*” (traduzindo literalmente, uma perda de afeição, um desinteresse) “particularmente francesa” pelo paranormal. Em primeiro lugar, a vidência (como fenômeno representante do conjunto da paranormalidade) é vista como um domínio cientificamente ilegítimo assim o considera a maioria dos cientistas em detrimento de uma minoria que pensaria diferente. Segundo ele, as razões para essa “*désaffection*” estariam muito mais ligadas a questões psico-afetivas e culturais de resistência ao novo por parte da ortodoxia científica do que propriamente ao fundamento teórico das experiências e do protocolo de pesquisa (LAPLANTINE, 1985). E isso não seria privilégio do paranormal, pois ocorre também com quaisquer novas ideias do domínio do *étrange*, do “*irrationnel*” que são demarcadores de fronteiras simbólicas entre as paraciências e as ciências. O antropólogo de Lyon faz uma observação do *status* social e científico de quase-tabu na França entre psiquiatras e psicanalistas. Além disso, a atitude de rejeição da vidência, da telepatia e da hipnose, em que se descredita ao mesmo tempo o ator principal dos fenômenos, o médium, o paranormal e aquele que se diz pesquisador dos fenômenos, está no receio à volta do obscurantismo do passado. Isto se a questão for colocada em termos sócio-históricos; seria aos estados infantis do desenvolvimento cognitivo caso a tônica recaia sobre os problemas psico-afetivos. De acordo com F. Laplantine (1985), a rejeição ao paranormal e aos parapsicólogos se traduzem no mesmo argumento de acusação: “*mettre en évidence la relation étroite entre la pensée magique et les 'phénomènes psi', l'expérience sensorielle de la prémonition et le voyage du chaman ou la crise de la sorcière devineresse*”²⁰ (LAPLANTINE, 1985, p.35)

Desta forma, para estar em consonância com as regras das teorias do conhecimento vigentes na modernidade francesa, a parapsicologia experimental, tal qual se produz em outras sociedades ocidentais, reage apoiando-se em uma atitude positivista naturalista, buscando ao máximo instrumentos de objetivação dos fenômenos, cultivando o ceticismo e uma leitura desprendida dos aspectos sociais e subjetivos que poderiam interferir na reprodução dos fenômenos. E, por fim, uma última explicação que Laplantine dá para a atitude de “*désaffection*” francesa estaria ligada ao fato de que o domínio do paranormal se apresenta antagônico às categorias mentais culturalmente adquiridas na França.

²⁰ “Destacar a estreita relação entre o pensamento mágico e os 'fenômenos psi', a experiência sensorial da premonição e a jornada do xamã ou a crise das bruxas da bruxa” (tradução minha).

L'une des spécificités de notre culture tient au fait que nous avons été élevés dans une pensée catégorielle fondée sur la distinction extrêmement précise du présent et du passé, du passé et du futur, la causalité de l'avant et de l'après, la séparation du moi et du non-moi, de l'intérieur et de l'extérieur du sujet et de l'objet... Ces catégories dualistes, à l'origine on ne peut plus culturelle, puisque aucune société n'en a jamais élaboré des semblables, sont devenues nos catégories mentales, à tel point d'ailleurs que celui qui les transgresse est spontanément (c'est-à-dire en fait culturellement) considéré comme un malade mental. (LAPLANTINE, 1985, p.37)

A afirmação de antecipação dos acontecimentos ou a percepção e descrição do que se passa em um local distante de onde está o vidente torna suas afirmações transgressoras das leis físicas conhecidas rompendo igualmente com as categorias de tempo, de espaço, de causalidade bem delimitadas na sociedade francesa conforme entende F. Laplantine (1985). Quando discuti com Marion Aubrée sobre este trecho do livro do seu colega F. Laplantine, ela me confiou que discordava dessa ideia de uma *desafecction* à francesa para os fenômenos paranormais e me lembrou que foi a França quem criou uma das primeiras cátedras universitárias sobre o esoterismo ocidental. Mas, se talvez fosse um excesso falar de uma atitude tipicamente francesa de rejeição ao paranormal, permanece opinião corrente entre os atores sociais com quem conversei de que há algum aspecto da cultura francesa que impede que este tema tenha a mesma relevância (que se traduzisse em investimento privado ou público em pesquisas) que possui entre os alemães, os britânicos, os americanos e os russos.

Há ainda outro tipo de abordagem para a questão da marginalidade da parapsicologia que são os autores preocupados com a formação das fronteiras. Embora o cientista da religião, Alberto Calil Jr²¹ (2014) não estude diretamente o problema das paciências, mas o da relação entre ciência e religião, a partir do espiritismo kardecista brasileiro, é interessante o uso que faz da categoria de fronteiras como zonas de tensão. Calil Jr (2014) a utiliza para discutir igualmente as fronteiras que cruzam a autoridade do antropólogo diante da opinião nativa do espírita quando este aponta que sua doutrina também se reivindica ciência; uma autoridade não refletida muitas vezes impede ao antropólogo, segundo Calil Jr (2014), a compreensão da cosmologia kardecista e de como o espírita transita e pensa o âmbito religioso e científico.²²

²¹ CALIL JUNIOR, Alberto. **Fronteiras em movimento**: o debate entre a Ciência e a Religião no Espiritismo. *CienciasSociales y Religión* (Online), v. 16, p. 111-136, 2014

²² Sobre a questão da relação entre ciência e religião no espiritismo kardecista ver Giumbelli, ; Lewgoy, ; Cali Jr, op. cit.

E neste caso, quando os espíritas falam em nome da ciência os autores parecem mais interessados em encontrar uma explicação sociológica capaz de promover uma volta destes ao campo da religião do que de entender como por intermédio da sua cosmologia eles operam a partilha entre ciência e religião. (CALIL JR, 2014, p.122)

Esta observação do cientista da religião incita a levar a sério aquilo que os próprios nativos fazem e chamam de religião e ciência; convida a investigação de outros casos empíricos em detrimento de modelos sociológicos explicativos. Calil Jr chama atenção para a produção de evidências a serem discutidas sobre a relação de forças e de sentido que demarcam as fronteiras entre os saberes. A associação da fronteira a uma zona de tensão é, sem dúvida, profícua para pensar não somente os limites sobre as paraciências, mas também para discutir a partir delas a relação de autoridade do antropólogo com a interpretação do nativo e da visão deste sobre estes limites sociais epistemológicos produzidos no diálogo.

Rafael Almeida, ao revisar algumas abordagens sobre as paraciências em sua tese de doutorado, reconhece o valor do conceito de fronteiras como um recurso usado para uma abordagem relacional. Em sua tese de doutorado, discorre sobre três autores diferentes (David Bloor, Harry Collins e Bruno Latour) do domínio das *sciences studies* que, segundo seu entendimento, embora tenham trazido contribuições importantes nos anos 1970, “conduzem as ditas paraciências a uma zona de penumbra” (ALMEIDA, 2015, p.373). Segundo Almeida (2015), apesar da contribuição das *sciences studies* para a compreensão das paraciências, há um problema que perpassa as interpretações dos três autores: no fundo, acabam por descrevê-las por aquilo que faltam para ser uma ciência. Almeida desenvolve a fórmula “paraciências = ciência – (x)”, como pano de fundo para a leitura destes três autores. Diferente, por exemplo, da abordagem do antropólogo americano, David Hess no livro “*Science in the New Age: The Paranormal, Its defenders and Debunkers, and American Culture*” em que o autor (HESS, 1993 apud ALMEIDA, 2015) discute as relações entre três grupos nos EUA: de parapsicólogos, de pessoas do movimento new age e de céticos. O que chama a atenção de R. Almeida (2015) é que o antropólogo americano se debruça sobre às imagens que os três grupos produzem sobre si e sobre os outros, promovendo uma abordagem relacional que possibilita entender a formação de fronteiras:

Segundo Hess, New Agers, parapsicólogos e céticos, para serem compreendidos, devem ser pensados em termos de um espaço compartilhado, de tal maneira que o que lhe interessa são os processos contextuais de negociação de fronteiras entre os três grupos, isto é, o seu *boundarywork* (ALMEIDA, 2015, p, 375)

Almeida (2015) lembra que Hess não é o único a usar a noção de *boundarywork* para a interpretação das paraciências. A sociologia da ciência de Thomas Gieryn segundo Almeida procura colocar o problema da pragmática demarcação de fronteiras entre os saberes a partir da noção de *boundarywork*, que diz respeito à observação do processo sociológico no qual a disputa e a rivalidade entre os grupos produz o surgimento de categorias de acusação e desqualificatórias como a de “pseudociência” (GIERYN 1983 apud ALMEIDA, 2015).

Entretanto, Almeida (2015) avalia que os trabalhos de Hess e Gieryn de abordagem pragmática das fronteiras, apesar de trazerem uma solução para a questão da demarcação entre os saberes e uma alternativa à fórmula “paraciências = ciência - (x)” por trazerem a relevância do discurso êmico, apresentam uma “dependência de certa noção de Ciência enquanto uma instituição social” (ALMEIDA, 2015, p.376). Tentando sair dessa dificuldade, por fim, R. Almeida (2015) recorre aos trabalhos mais recentes de antropólogos e sociólogos da ciência que discutem a questão da ufologia com o destaque justamente para os artigos do antropólogo francês, Pierre Lagrange.

Há aqui um importante movimento distintivo em relação às pesquisas que até então inventariamos. O foco do autor se dirige à produção prática dos fatos ufológicos e não ao delineamento de grandes discursos acerca da ufologia. Segundo Lagrange a realidade dos discos voadores é matéria que deve ser acompanhada nas minúcias dos casos, nos seus detours, nas reviravoltas e nas mudanças súbitas. (...) Lagrange pretende deslocar a discussão do problema mais geral da racionalidade ou irracionalidade da “crença” em discos voadores, em favor da tentativa de seguir como estas categorias são atualizadas pelos próprios ufólogos no momento em que lidam com um caso. (...) No caso que analisarei nos próximos tópicos, de algum modo, me baseei nos apontamentos de Lagrange concernentes ao processo de produção dos relatos ufológicos. (ALMEIDA, 2015, p.381)

R. Almeida admite se inspirar em sua tese de doutorado na abordagem de Pierre Lagrange, de como coloca a questão da realidade dos fatos ufológicos enquanto questão a ser analisada a partir da produção dos relatos antropológicos e não da “crença” dos ufólogos ou

de outros atores sociais. Em sua tese de doutorado, Pierre Lagrange, a questão da “crença” é revisada enquanto categoria antropológica que permite estabelecer uma clivagem entre saberes notadamente as paraciências. Pierre Lagrange usa os instrumentos da *sciences studies* como o princípio de simetria e o estudo das controvérsias para compreender as fronteiras entre ciências e paraciências. P. Lagrange fez uma etnografia de um grupo de ufólogos que, na época, realizava um programa de pesquisa chamado *Search for Extraterrestrial Intelligence (SETI)*, que consiste em fazer escutas de mensagens emitidas supostamente por civilizações extraterrestres. Lagrange inspira Almeida por destacar a relevância da produção prática dos fatos ufológicos em detrimento de uma abordagem sobre os discursos proferidos sobre a ufologia.

Alguns pontos me chamam a atenção na abordagem de Pierre Lagrange que acredito serem merecedoras de destaque aqui. 1) Em primeiro lugar, um fato curioso, mas não casual, que, em outro contexto, a abordagem trazida pela tese de P. Lagrange é matéria de forte contestação de outra tese de doutorado e até mesmo desqualificação. Quero dizer que, aquilo que faz da sua abordagem um sopro de inovação em direção a uma antropologia das paraciências é justamente o que provoca a acusação de “crítica radical pós-moderna ao racionalismo” na tese²³ em psicologia de Jean-Michel Abrassart, defendida na universidade católica de Louvain na Bélgica. No entanto, J-M Abrassart critica a tese de P. Lagrange com os mesmos argumentos com os quais os membros do grupo dos cétricos (zététicos, racionalistas, etc.) fazem costumeiramente aos simpatizantes de pesquisas parapsicológicas. Não me importo aqui com a pertinência e a validade das críticas da tese de Jean Michel Abrassart, mas que estas críticas sejam proferidas por alguém que suspeita da abordagem de Lagrange porque consegue identificar esta dupla atividade. E só assim o faz Abrassart porque também apresenta a mesma característica. Não é igualmente fortuito o fato de que os argumentos que usa Abrassart para criticar a tese de Lagrange iniciam por colocar em suspeita as citações de autores igualmente marcados por este aspecto duplo como é o caso de “Bertrand Meheust” e “Carl Gustav Jung”. Jean Michel Abrassart não é um cétrico ferrenho, ele acredita que a vidência possa ser um objeto da sociologia e da fenomenologia a partir dos relatos das testemunhas, das histórias de vida, e até mesmo do exame das percepções

²³ Abrassart, Jean-Michel (2016). Le modèle sociopsychologique du phénomène OVNI : un cadre conceptuel interprétatif en sciences humaines. Tese de doutorado psicologia. Univer Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve: Belgique.

estrasensoriais (Abrassart, 2016). Para este psicólogo autor do blog de divulgação do zetetismo, Jean Michel Abrassart, o problema da existência do paranormal está ligado à questão dos enquadramentos, das abordagens e dos modos de crença, portanto, objeto da psicologia da religião.

Não é simplesmente o fato nada inédito de uma abordagem ser tomada como inovadora em uma tese (contexto) e em outra ser alvo de crítica ferina aquilo que quero destacar. Antes, estou querendo realçar uma característica comum que acompanha a todos os sujeitos que pesquisei nesta tese de doutorado do qual Pierre Lagrange e Jean Michel Abrassart são apenas dois deles. Se a antropologia das paraciências de P. Lagrange é tida como pioneira em um local e, em outro, ela é acusada com os mesmos argumentos que os representantes do ceticismo francófono proferem a todos aqueles pesquisadores que se aproximam em demasia de um “relativismo pós-moderno” e que são suspeitos de serem militantes para a legitimação das paraciências, é porque P. Lagrange é um autor que possui essa característica dupla. Ele é ao mesmo tempo visto como um cientista social (“pós-moderno”) e um suspeito de ativista não tão suficientemente cético a ponto de conseguir para ter êxito no enquadramento das paraciências de forma isenta, neutra. Mas, isso apenas um cético com as mesmas características de uma vida dupla poderia identificar, pois “céticos” e “*croyants*” são duas faces da mesma característica que possuem estes homens de fronteira epistemológicas. Os homens de fronteira destas zonas de tensão chamadas paraciências jogam este jogo de acusações. São pessoas que vivem o tempo todo discutindo e construindo suas identidades a partir das definições do que é “crença” e o que é “saber”. Pierre Lagrange assim como outros autores que segui neste trabalho é um pesquisador que dedica praticamente toda a sua trajetória acadêmica a estudar a questão das paraciências (não só a ufologia) dentro da academia e que, ao mesmo tempo, faz parte de um grupo de pessoas que colabora com as atividades de promoção de instituições paracientíficas como, por exemplo, o IMI. A eles se contrapõem outros grupos que também transitam nestas zonas incertas que são os “céticos” – do qual faz parte Jean Michel Abrassart. Um segundo ponto, 2) é que autores como Pierre Lagrange e Bertrand Meheust, citado pelo crítico Jean Michel Abrassart, desenvolvem reflexões em obras de suas autorias (nas teses de doutorado em artigos científicos publicados em revistas especializadas de sociologia e antropologia,) sobre controvérsias históricas e formação de fronteiras em torno das paraciências. E, por esta razão, não apenas se envolvem como também escrevem sobre controvérsias em torno das paraciências; se, por um lado, escrevem periodicamente sobre controvérsia históricas em torno de cientistas e pesquisadores

de preferência conhecidos, por outro lado, são eles também alvos de controvérsias, geralmente, mas não só, com representantes do grupo dos céticos. Esta situação peculiar é uma característica que acompanha estes dois autores citados, mas também outros personagens da minha pesquisa. Ponto que não implica somente a questão de transitarem regularmente entre as ciências e as paraciências, mas o fato de que agindo desta forma são potenciais alvos de polêmicas e debates que os percebem como colaboradores de atividades, produtos, serviços e eventos que visam aproximar a paraciência de um olhar acadêmico. Estas razões fazem deles próprios sujeitos arrolados em conflitos com os céticos ou com outros cientistas. Inspirado pela descoberta destes indivíduos que fazem de suas profissões de docentes-pesquisadores acadêmicos uma ponte com a prática regular de produção de conhecimento sobre os fenômenos paranormais, interessei em saber como conciliam a atividade de professor universitário e de pesquisador e membro de instituições parapsicológicas. Optei por recorrer a análise das controvérsias que são nada menos do que as consequências de suas tentativas de diluição das fronteiras; ao mesmo tempo nos encontros etnográficos aproveitei para compreender como lidam com essa situação de fronteiras, de marginalidade e invisibilidade na comunidade acadêmica²⁴. Essa situação social marginal estimulou-me a pensar a parapsicologia tal qual existe na França em consonância com o problema dos novos movimentos religiosos (MONTERO, 2015; GIUMBELLI, 1997). O que implica pensar a parapsicologia como um saber de pouco reconhecimento social e de legitimidade constantemente contestada e, por conta desta condição, buscar compreender a própria lógica dos processos de produção de marginalização. Para tanto, encaro as disputas sobre a legitimidade e a formação de fronteiras em torno da parapsicologia como o resultado das práticas discursivas que ocorrem em determinado contexto sócio-histórico nas biografias de determinados sujeitos com a característica dupla que mencionai acima. Tenho em mente a análise dos conflitos nos processos de legitimação, que ganham visibilidade social quando se cristalizam em algumas categorias de ampla circulação (MONTERO, 2015). Desse modo, busco compreender como são forjadas nas disputas e nos conflitos entre os atores sociais, estas categorias que compõem o universo dessa parapsicologia, como disciplina contestada e deslegitimada pelo saber hegemônico; compreender como circulam para além do campo hegemônico da produção de verdade de onde foram forjadas, como perpassam para outras esferas sociais.

1.6 OS INTERLOCUTORES SÃO OS PERSONAGENS DAS CONTROVÉRSIAS

24 Irei abordar esse tema da marginalidade no próximo capítulo.

Para dar conta do problema da marginalização social da parapsicologia encontrei uma possibilidade promissora de observação empírica, portanto, destas situações de conflito, das controvérsias a que são sujeitos estes autores como Pierre Lagrange e Bertrand Meheust, Jean Michel Abassart que possuem esta característica peculiar de serem ao mesmo tempo cientistas sociais e transeuntes das zonas de fronteira das paraciências. Os conflitos por que passam estes sujeitos são instigantes dados empíricos que permitem por onde se pode observar a formação dos limites e interdições para prática de paraciências em âmbito acadêmico. Com este pensamento, escolhi seguir duas gerações de pessoas que de um modo ou de outro colaboram, algumas delas há décadas, com a mais importante instituição de estudos de fenômenos paranormais na França, o *Institut de Métapsychique International*, IMI. Da geração de veteranos estão Bertrand Meheust, Antoine Faivre, Silvia Mancini, Paul-Louis Rabeyron e Yves Lignon e Pierre Lagrange, ex-membros do comitê diretor. Da jovem geração Renaud Evrard e Thomas Rabeyron, filho de Paul-Louis Rabeyron. Estas pessoas têm vínculos diferentes com a instituição e, apesar de não representarem a totalidade dos membros do comitê diretor, foram as que apresentaram um número de participações em controvérsias envolvendo a legitimação das paraciências.

Tabela 1. Interlocutores e as gerações de colaboradores do IMI

| Nome | idade | geração | Profissão e cargos | Relação com o IMI | Posição nas controvérsias |
|------------------|-------|----------|---|---------------------------|--|
| Bertrand Meheust | 72 | veterano | <ul style="list-style-type: none"> • Professor (aposentado) de filosofia do Liceu; • Autor de livros sobre história da parapsicologia e da ufologia | Membro do comitê diretor | Protagonista da controvérsia sobre os <i>métapsychistes</i> |
| Silvia Mancini | 63 | veterano | Professora da Universidade Lausanne; antropóloga, pesquisadora | Membra do comitê de honra | Protagonista |
| Antoine Faivre | 85 | veterano | Professor (aposentado) emérito da EPHE; Cátedra : <i>Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine</i> | Membro do comitê de honra | Personagem secundário; decano e aliado do grupo dos <i>métapsychistes</i> na controvérsia homônima |

| | | | | | |
|---------------------|----|---------------|--|--|---|
| | | | | | |
| Yves Lignon | 76 | veterano | Professor (aposentado) de matemática da Universidade de Toulouse-le Mirail | Ex-membro do comitê diretor | <ul style="list-style-type: none"> • Protagonista da controvérsia que leva seu próprio nome; • Não participa da controvérsia sobre os <i>métapsychistes</i> |
| Pierre Lagrange | 56 | veterano | Professor de antropologia na École supérieur d ' Avignon | Ex-membro do comitê diretor; | <ul style="list-style-type: none"> • Como comentador da controvérsia sobre os <i>métapsychistes</i> se posiciona como aliado do grupo de S. Mancini e Bertrand Meheust |
| Paul Louis Rabeyron | | veterano | Psiquiatra e professor da Universidade Católica de Lyon | Membro do comitê diretor | <ul style="list-style-type: none"> • Não participa da controvérsia analisadas; • Faz parte do grupo de <i>métapsychistes</i> |
| Thomas Rabeyron | | Jovem geração | <ul style="list-style-type: none"> • Psicólogo clínico • Professor de psicologia clínica e psicopatologia da universidade da Lorraine; • Diretor do laboratório <i>Interpsy</i> | <ul style="list-style-type: none"> • Colaborador do Bulletin Métapsychique • Filho do membro do comitê diretor • Ex-aluno do GEIMI | <ul style="list-style-type: none"> • Não participa diretamente como personagem das controvérsias analisadas; • Narra o caso de Yves Lignon |
| Renaud Evrard | | Jovem geração | <ul style="list-style-type: none"> • Psicólogo clínico • Professor de psicologia clínica e psicopatologia da universidade da Lorraine; | <ul style="list-style-type: none"> • Colabora com o <i>Bulletin Métapsychique</i>; • Realiza palestras e workshops • Ex-aluno do GEIMI • Media relações internacionais | <ul style="list-style-type: none"> • Comenta como aliado do grupo sobre a controvérsia dos <i>métapsychistes</i>; • Protagonista do debate com o jornalista do INREES sobre o caso Nicolas Fraise |

| | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|

Fonte: LULA, 2019

Esta tabela 2 é um resumo do perfil dos principais interlocutores que procurei seguir segundo os critérios dentre eles o que aponte no final do item anterior. 1) em primeiro lugar, o fato de possuírem (ou já tivessem possuído) algum vínculo com o IMI; 2) em seguida, porque são justamente aqueles que tentam integrar a carreira acadêmica com uma certa militância na defesa da legitimação das paraciências. Aqueles que reconheço como a “geração de veteranos” têm uma idade acima dos cinquenta anos e têm ou já tiveram uma filiação com o IMI seja como membro do comitê diretor seja como comitê de honra. Além disso, uma boa parte dos nomes mencionados dessa geração de veteranos tivera os primeiros contatos com o IMI nas décadas de 1970 e de 1980. A nova geração, por sua vez, só começa a ingressar a partir do primeiro decênio do século XXI, já em um novo contexto de revigoração do IMI.

Além destes dois critérios, há um terceiro, 3) que implica na participação como personagens em controvérsias científicas envolvendo justamente o problema da legitimação das ideias paracientíficas. É em referência a este critério que adiantei na última coluna da tabela 2 a participação (e a ausência) e a posição de cada interlocutor nas controvérsias a serem analisadas. Ainda segundo este terceiro critério, alguns personagens destas duas gerações são protagonistas de controvérsias em que se opõem ao argumento de outras tantas pessoas que, por sua vez, não possuem qualquer vínculo formal ou informal com o IMI. Desta forma, as controvérsias analisadas sempre envolvem algum personagem destas duas gerações de colaboradores com personagens externos, ou seja, sem vínculo com o IMI. Não trato todos como integrantes de um grupo coeso (embora dentro desse quadro há alguns que formam um grupo de amizade e colaboração profissional) já que o principal indicador de vínculo ao IMI que elenquei para os reagrupar arbitrariamente nesta tabela nem todos respondem da mesma forma. Há o fato de todos se conhecerem bem ou mal e de serem referências uns para os outros, seja como um exemplo negativo (como é o caso de Yves Lignon para a nova geração) seja de forma positiva (como é o caso de Bertrand Meheust). O que implica em dizer que os nomes mencionados destas duas gerações não apenas representam alguns dos personagens principais das controvérsias, mas também que em torno deles circula uma teia de sentidos em relação a outros casos de contestação, de rejeição, e imposição dos limites. A eles se opõem

ou se aliam geralmente argumentos advindos de outros personagens (ver a tabela 03) que possuem vínculos com outras instituições diversas (mas não com o IMI): universidades, associações profissionais, associações de céticos, investigadores de parapsicologia autônomos, jornalistas, órgãos governamentais, etc. porém so alguns deles recebe o destaque nessa tabela tendo em vista suas participações nas controvérsias.

Tabela 2. Personagens sem vínculo com o IMI

| NOME | idade | Profissão | Posição na controvérsia |
|--------------------|-------|--|--|
| Giordana Charuty | | <ul style="list-style-type: none"> • Professora – pesquisadora- EPHE – « directeur d'études » • Cátedra : ethnologie religieuse de l' Europe Membro do LAHIC – laboratoire d'anthropologie et d'histoire EHESS - CNRS | <ul style="list-style-type: none"> • Protagonista controvérsia sobre os <i>métapsychistes</i> • Acusa os antropólogos B. Meheust e Silvia Mancini de metapsíquicos. • Alerta à comunidade de antropólogos |
| Elizabeth Teissier | | <p>Vedete de tv</p> <p>Astróloga</p> <p>Doutorado em sociologia – Paris 5</p> | Acusada de tentar legitimar a paraciência (astrologia) na controvérsia homônima (“ <i>affair Teissier</i> ”) |
| Michel Maffesoli | 75 | Professor emérito de sociologia da Sorbonne | <ul style="list-style-type: none"> • Acusado na controvérsia de <i>E. Teissier</i> de “frouxidão” no controle dos ritos de promoção acadêmico; de permitir a legitimação da paraciência na academia: acusação deontológica |
| Hervé Morin | | Jornalista, editor-chefe do caderno <i>Science/medicine</i> do <i>Le Monde</i> | Edita e escreve toda a cobertura do caso E. Teissier para o jornal <i>Le Monde</i> |
| Jocelin Morisson | | Jornalista, autor de temas ciências e espiritualidades | Acusa Renaud Evrard de contribuir com o argumento dos céticos (ver sexto capítulo) |
| Christine Bergé | | Antropóloga e professora | <p>Aliada do grupo dos <i>métapsychistes</i></p> <p>Protagonista de um episódio da controvérsia central</p> |

Estes dois conjuntos de personagens se articulam em duas controvérsias principais que analiso em três capítulos desta tese.

Na controvérsia 1, nomeei de controvérsia sobre os “*métapsychistes*” que trata de um alerta/denúncia sobre o retorno/invasão de representantes da metapsíquica na comunidade antropológica francesa. A controvérsia se desdobra em várias fases, sendo aquela que creconheço de ápice da crise, envolvendo três protagonistas centrais: de um lado, Bertrand Meheust e Silvia Mancini (da tabela 1), os acusados e, do outro lado, a acusação, representada pelo personagem, Giordana Charuty (tabela 2). No entanto, as fases anteriores e o desfecho da controvérsia o peso do papel de outros personagens aumenta.

Na controvérsia 2, que nomeei “*l’affaire E. Teissier*” conforme o caso foi intitulado pela imprensa francesa, envolveu, sobretudo, o protagonismo dos personagens da tabela 2, embora seu valor e interesse foram trazidos pelos personagens da tabela 1. Como informarei logo adiante, a controvérsia 2 foi trazida como um paradigma pelo grupo dos acusados da controvérsia 1.

1.7 ENCONTROS ETNOGRÁFICOS E ENCONTROS BIBLIOGRÁFICOS

Essa é a realidade social com a qual me deparei diversas vezes no campo com os meus interlocutores que não só cruzavam regularmente as fronteiras entre laboratórios científicos e paracientíficos, como produziam conhecimento sobre elas e nesse ínterim eram arrolados em controvérsias. Seriam meus interlocutores cientistas unicamente preocupados em desenvolver um melhor enquadramento analítico para as paraciências? ou paracientistas que usavam da sua formação acadêmica para dar visibilidade às ideias parapsicológicas? Questões estas que produziram possibilidades de caminhos inusitados como o fato dos encontros etnográficos muitas vezes fossem mesclas de situações presenciais e encontros bibliográficos, pois, enquanto pesquisadores-docentes, todos eles (como mostrarei adiante) fazem pesquisas e publicam regularmente em suas áreas acadêmicas; e, naturalmente, demandam que os entrevistadores conheçam suas ideias antes de fazer as perguntas. Os encontros etnográficos produziram situações curiosas como o fato de algumas vezes os interlocutores me sugerirem autores, livros, artigos (sobretudo da área das ciências sociais) sobre o tema da parapsicologia e da antropologia das paraciências (a maioria em língua inglesa pois produzida por americanos e britânicos) que se encontravam neles próprios como autores e nas referências a outros em suas bibliografias. Ao me debruçar sobre estas referências em suas publicações e nas sugeridas por eles encontrei autores conhecidos e usados também por mim, como o caso

de Dave Hess, Collins e Pinch e outros que passei a conhecer com eles. Um parêntese para observação do fato de que quando o tema é pouco discutido pela comunidade científica logicamente o circuito de informações e de referências se torna quase um nincho cuja passagem é obrigatória caso alguém queira se tornar especialista no assunto.

Estas trocas de referências com os meus interlocutores produziram estas surpresas de encontros bibliográficos se tornarem igualmente encontros bibliográficos por onde discutirmos os nossos pontos de vista. E as coincidências não param pois ambos, eu e alguns dos meus interlocutores, como Renaud Evrard, Pierre Lagrange, Bertrand Meheust, estávamos interessados em controvérsias científicas não só como deleite filosófico, mas como um campo de pesquisa para pensar a produção de fronteiras e situações de marginalidade das paraciências nas sociedades contemporâneas. Estes encontros de interesse comuns e o reduzido circuito das paraciências nos trazem algumas reflexões importantes que também me permitem estranhamentos. Em primeiro lugar, o tempo de acesso à literatura das ciências sociais sobre as paraciências e, sobretudo, do material que circula nestas redes é bem anterior no caso dos nativos oviamente que, não custa lembrar, construíram parte de suas carreiras como autores e pesquisadores deste campo de estudos. São exatamente estas diferenças que permitem com que a minha presença tenha provocado diferentes reações quando os informava que se tratavam de informantes e personagens principais da minha pesquisa. Há de se convir que todos eles estão acostumados com a posição contrária, ou seja, a de fazer com que outras pessoas sejam personagens das controvérsias que analisam. Foram reações diferentes, seja de abertura e facilitação como foi o caso de Pierre Lagrange, Silvia Mancini e Renaud Evrard, seja de esquiva e de procurar manter uma distância como foi o caso de Bertrand Meheust e Paul Louis Rabeyron que evitou ao máximo trocar e-mails e marcar encontros.

Essa variedade de reações e relações não invalida o fato de que os encontros etnográficos foram igualmente ricos e fundamentais para refletir sobre as aproximações e distanciamentos entre minha posição e a deles. Afinal de contas, eu escolhi pesquisar suas trajetórias e as controvérsias por que passam por conta da diferença fundamental que há em nós, meu interesse na antropologia das paraciências não advém de um histórico pessoal de formação ou militância concomitante na parapsicologia ou qualquer paraciência (pois, nunca tivera), nem em qualquer interesse político sobre o tema. Talvez este fato explique que apesar de haver em comum o interesse por controvérsias científicas e pela questão da formação de fronteiras epistemológicas em torno das paraciências, segui um caminho diferente daquele seguido por boa parte deles que optaram por utilizar o princípio de simetria em suas análises e

pelas ferramentas da *sciences studies* como estratégia para evitar analisar as paraciências em termos de crença. O engajamento político e epistemológico que os incitam a participar de atividades ligadas a instituições paracientíficas, ao ponto deles mesmos se envolverem em debates e conflitos com outros atores sociais e serem suspeitos de serem “*croyants*”, distanciam-nos não só da minha realidade e perspectiva mas também penso que em relação a outros autores (colegas, pares) nos quais se inspiram. Um exemplo são as frequentes citações que os meus interlocutores fazem dos nomes de Bruno Latour e Isabelle Stengers em suas obras.

Un raisonnement similaire à celui de Latour fut effectué par la philosophe des sciences belges, Isabelle Stengers. Celle-ci s'était engagée à plusieurs reprises aux côtés des ufologues (ceux qui étudient les phénomènes aérospatiaux non identifiés), des voyants, des sorcières néopaiennes, et, finalement, des parapsychologues, ce qui ne manqua pas de lui attirer des foudres des rationalistes. Stengers agissait à la fois dans le sens d'un engagement politique et d'un engagement pour un pluralisme épistémologique et pratique. (EVRARD, 2016, p.28)

É possível verificar que essas citações a estes autores se devem não apenas pelo acúmulo reflexivo que os interlocutores vêm empreendendo ao longo da sua obra sobre saberes marginais, mas também por essa atitude ambivalente da filósofa das ciências belga em sua participação na conferência de encerramento do congresso da *Parapsychological Association* em Paris a convite do IMI em 2002, tal qual foi interpretada por Renaud Evrard. Ainda que a interpretação de Stengers seja parecida com a de B. Latour, isto é, a de que os parapsicólogos “constroem ingenuamente” seus objetos de estudo (no sentido de insistirem num positivismo tardio para ler a produção de anomalias), como aponta Rafael Almeida (2015), o que importa para o meu interlocutor, Renaud Evrard, autor da citação direta, é destacar o duplo engajamento da filósofa belga. O que inspira Renaud Evrard é o ato de não omissão da parte de Isabelle Stengers, de levar a sério estes saberes marginais; ao contrário da atitude interpretada comumente pelos nativos de “enclausuramento disciplinar” conforme o termo usado por Christine Bergé. Obviamente que não se pode confundir a posição de Isabelle Stengers e Bruno Latour com aquela em que se encontram meus interlocutores, colaboradores do IMI, pois faltam-lhes algumas características que se encontram nos personagens principais desta tese, mas nada os impede de citarem e se inspirarem nestes autores até como uma forma de angariar aliados da causa.

1.8 ANÁLISE DAS CONTROVÉRSIAS COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO DAS FRONTEIRAS

Casualmente, no começo do doutorado, encontrei no *site* da internet do IMI, um *link* que dá acesso à seção de “controvérsias e debates” onde estão compiladas as principais polêmicas envolvendo pesquisas de parapsicólogos com membros da comunidade científica. Este ocorrido entra em consonância ao que se pode ler no editorial escrito por Elodie Larousse da revista institucional do IMI o seguinte enunciado: “*S’intéresser à la parapsychologie, c’est aussi découvrir toutes les controverses qu’a suscité ce domaine de recherche* » (LAROUSSE, 2007, p.03).

Dentre vários casos expostos pela seção “controvérsias” do site do IMI, aquele que me saltou aos olhos foi o da controvérsia 1, que envolvia cientistas sociais franceses cujo objeto de desacordo era justamente se a antropologia deveria problematizar ou não a questão da legitimidade da *métapsychique*. O ápice da controvérsia se materializou em dois artigos publicados pela importante revista de antropologia, *L’Homme*. O tom nada amistoso das palavras trocadas em ambos os artigos pode ser visto no título incomum do artigo de denúncia, “*Le retour des métapsychistes*”. O argumento da acusação põe em alerta à comunidade da antropologia da religião francesa que estaria assistindo o retorno dos “*metapsychistes*”, representado pelas teses de doutorado de Bertrand Meheust e de Silvia Mancini (da geração de veteranos). Os acusados, por sua vez, não se fizeram de rogados e exerceram o direito de resposta oportunizado pela mesma revista, aproveitando-se para investir mais em uma contra-acusação do que propriamente realizar uma defesa. O que à primeira leitura seria uma discórdia de escolas entre cientistas sociais franceses, se revelou na pesquisa o ápice de um drama social (TURNER, 1996) que envolveu um grupo de amigos (alguns deles da geração de veteranos colaboradores do IMI) e parceiros profissionais provocando inclusive mudanças de orientação profissional e de escolhas de rumos de carreira em um deles. Todas as etapas deste drama social se passam num espaço relativamente curto de tempo, mais precisamente, no intervalo de anos entre 1999 e 2002. Apesar da repercussão desta controvérsia científica praticamente não ultrapassar o raio pequeno da comunidade de antropólogos que estuda espiritismos, mediunidade, paraciências, xamanismos, me ofereceu a oportunidade de investigar como ela se desdobra em cadeias com episódios antecedentes como o conflito entre as antropólogas, Giordana Charuty (autora da denúncia de “*métapsychistes*”) e Christine Bergé, que se engafinham numa troca de acusações em artigos e direitos de resposta cujo ponto de discórdia agrega à controvérsia sobre os “*metapsychistes*” outros pontos de

discussão como a história do problema do magismo na antropologia lembrado por ambas. Analisando estas cadeias de outros episódios da controvérsia, é possível indentificar a presença de outros personagens em outros episódios da controvérsia sobre os métapsychistes e a citação de autores e o silenciamento sobre outros permite igualmente entender como são reagrupados os aliados. A aposta, portanto, desta pesquisa é de que as controvérsias sociais são boas para pensar o problema das fronteiras e da marginalização das paraciências, pois visibilizam não somente debates sobre questões epistemológicas, das batalhas periódicas por (des)legitimação de uma paraciência.

De acordo com a antropóloga, Paula Montero, há duas correntes metodológicas que abordam as controvérsias tal qual impulsionadas por cientistas sociais. Em uma via, as controvérsias seriam um *locus* por onde se revelam relações de força não acessíveis à observação direta. Por esta via, o pesquisador projeta observar “as mudanças sociais e institucionais, a trajetória dos atores e o tipo de recurso que mobilizam e, enfim, o curso de uma controvérsia e sua conclusão” (MONTERO, 2015 p.15). Em uma segunda via, representada pelo que chama de corrente pragmática na França, representada por Bruno Latour²⁵ e Luc Boltanski²⁶, o projeto consiste em tomar os processos de disputa como objeto privilegiado de investigação (MONTERO, 2015). Não entrarei nas diferenças entre estas duas abordagens, preferindo ficar com a sugestão de que a análise das controvérsias é um método para reunir e recortar casos empíricos que me permitam pensar essa legitimidade contestada das paraciências e a formação de fronteiras. Além disso, a análise das controvérsias é um instrumento que permite tomar as paraciências não como grupos definidos *a priori* ou como entes puramente empíricos, mas como resultado final de interpretação das práticas discursivas tal como a entende a arqueologia do saber de Michel Foucault.

(...) em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2012, p.08-09)²⁷.

²⁵ Ver Latour, Bruno. Ciências em acção: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp, 2000.

²⁶ Boltanski, Luc; Thévenot, Laurent. *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991.

²⁷ FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

A noção de discurso em Michel Foucault não problematiza a linguagem da mesma forma que a hermenêutica nem as análises que buscam a questão da representação e da verdade por trás dos fenômenos sociais. O discurso é o efeito de uma prática onde está envolvido numa relação entre saber e poder. Neste sentido, a análise das controvérsias consiste na descrição de práticas discursivas por onde passam não somente argumentos discordantes sobre a verdade a ser dita, mas uma teia conflituosa de discórdias entre saberes, instituições, sujeitos em posições sociais diferentes. A metodologia de análise de controvérsias pressupõe a descrição de diferentes interpretações dos sujeitos para determinados fenômenos o que evita que a pesquisa se restrinja à descrição da visão de mundo de um grupo para fazer com que se preste atenção às múltiplas posições em conflito.

O pesquisador é levado a analisar não apenas como os agentes se apresentam publicamente, mas, sobretudo, como se constroem as relações (assimétricas) entre eles e o exercício de poder de um sobre o outro – e deles em relação à normatividade reinante (DULLO, 2015, p.).

São dados etnográficos, as narrativas dos interlocutores, seus livros, seus escritos em artigos científicos ou não, seus enunciados proferidos em múltiplos espaços, em diferentes relatos, esus arquivos; assim como também o são os documentos aqueles que revelam estratégias de transgressão, de denúncia, de alarme, mas igualmente de reação, as táticas de camuflagem, enfim, a reflexividade das respostas. Todas evidências da controvérsia advem do olhar do pesquisador para com a multiplicidade de dados etnográficos que servem tanto para pensar as atuações dos mecanismos e instrumentos de controle da circulação do discurso das paraciências no interior da comunidade científica quando as estratégias reativas, os argumentos de resistência (FOUCAULT, 2000).

Cyril Lemieux (2015) propõe uma análise da “lógica das controvérsias” atenta aos processos de confinamento e desconfinamento (*déconfinement*). Isto significa que uma controvérsia científica “se desconfinam” quando a comunidade científica não consegue dar conta de gerenciar o desacordo em questão, o que faz com que a decisão recaia sobre uma autoridade externa. Os fatores que provocam os processos de *déconfinement* do conflito sobre a legitimidade das paraciências são analisados no capítulo quatro quando descrevo o papel dos perigos e dos riscos deontológicos causados pelos elementos paracientíficos em contágio com a comunidade acadêmica e dos riscos sobre a carreira do paracientistas quando expostos aos

processos públicos de escândalo. Os dados etnográficos apontam para diversidade de riscos que costura no universo simbólico dos interlocutores uma memória das controvérsias sobre a deslegitimação das paraciências. Nas controvérsias que pesquisei, a questão da legitimidade científica das paraciências é debatida tanto no campo científico, na mídia e nos relatos que ouvi, nas conversas com os interlocutores.

Um trabalho de pesquisa que tentou analisar os discursos e argumentos de rejeição sobre a parapsicologia fora realizado por autores das chamadas *sciences studies* nos EUA (COLLINS; PINCH, 1991), que construíram um quadro de analítico das arenas por onde ocorrem as controvérsias e os processos de rejeição. O quadro analítico de Collinhs e Pinch foi usado para analisar controvérsias sobre a parapsicologia americana das décadas 1960 e 1970. O quadro distingue o que chamam de fórum constituinte e fórum oficioso. Os conflitos que se passam no fórum constituinte dizem respeito ao campo hegemônico acadêmico diferente daquilo dos conflitos que se passam no oficioso. A esta coluna vertical se coloca uma linha horizontal que opera outra distinção, desta vez, entre dois modos de rejeição: a) um implícito, que ocorre em situações, por exemplo, em que uma teoria concorrente se encontra ignorada pela corrente ortodoxa; b) e a outra uma rejeição explícita, quando um discurso heterodoxo consegue finalmente fazer existir uma controvérsia pública, mas que culmina em um processo de interdição, marginalização, banimento.

Tabela 3. Quadro analítico de Collins e Pinch²⁸

| | | Fórum | |
|-------------------|-----------|--------------|----------|
| | | Constituinte | Oficioso |
| Modos de rejeição | Implícito | 1 | 4 |
| | Explícito | 2 | 3 |

Fonte: COLLINS; PINCH, 1991

Na categoria 1, se encontraria o modo de rejeição resultado da exclusão de um discurso concorrente. São artigos, monografias, dissertações, teses, enfim, interpretações sobre um tema ou objeto de estudo, publicados em revistas especializadas (fórum constituinte)

acadêmicas que não arvoram uma visibilidade a ponto de provocar uma controvérsia e menos ainda de modificar as teorias ortodoxas, por isso desaparecem na poeira do esquecimento; não foram suficientemente fortes para desestruturar a interpretação hegemônica e, com isso, provocar qualquer rejeição explícita a ponto de criar uma controvérsia científica na comunidade acadêmica. Ao contrário, na categoria 2, os periódicos e outros veículos especializados disseminam reações de rejeição explícitas por parte do discurso ortodoxo, o que torna as ideias, os discursos heterodoxos suficientemente visíveis ao ponto de criarem uma controvérsia científica com relativo impacto entre os interlocutores da comunidade científica. As categorias 3 e 4 marcam exatamente as mesmas oposições de rejeição (explícita e implícita), porém as batalhas ocorrem em outros espaços fora da comunidade acadêmica.

Utilizo este quadro para fazer distinções espaciais entre as controvérsias analisadas. A controvérsia 1 sobre os *métapsychistes*, embora tenha etapas diferentes, se passa toda em fórum constituinte. Já a controvérsia 2, “*l’affaire E. Teissier*” embora haja incursões em *papers* e artigos científicos e outros trabalhos acadêmicos, escolhi apresentá-la em confirmidade ao barulho que repercutiu após a circulação semanal durante alguns meses nos grandes jornais de circulação nacional, *Le Monde* e *Le figaro*. Faço isso com a finalidade de mostrar as singularidades de uma controvérsia científica em um fórum oficioso. Porém há outros critérios que não os espaciais que me permitem explicitar a escolha por analisar as controvérsias aqui que tem a ver com a dimensão do tempo. A memória dos riscos de escândalo são evidências que trazem à tona pelos interlocutores histórias de outras controvérsias onde houvera denúncias de invasão de discursos paracientistas na comunidade científica na França e em outros lugares. As controvérsias talvez pareçam ao leitor, caso as tomem de forma isolada, não haver conexão entre si, porém constituem dados etnográficos fundamentais por onde se materializa naquilo que os estudiosos da análise do discurso definem como o interdiscurso (FOUCAULT, 2000; PECHEUX, 1975; LESCAUX, 2013), isto é, a memória do conflito social envolvendo a questão da legitimidade e das fronteiras das paraciências. Os interlocutores ao me contarem seus casos estão me revelando essa memória de outras controvérsias, de outros casos de risco.

Por interdiscurso entendo o que LESCAUX (2013) chama de espaço semântico ou o já-dito (FOUCAULT, 2000), aquilo que torna inteligível as possibilidades de outros dizeres. Não se trata de uma estrutura inconsciente, mas um espaço aberto e heterogêneo de tudo aquilo que já fora dito sobre um tema, no nosso caso, a questão da legitimidade das paraciências. De certa forma, se trata de uma memória de outras controvérsias e dos riscos

costurada pelos próprios interlocutores que torna possível o surgimento de novos dizeres e futuras ressignificações. É este interdiscurso que permite com que na controvérsia sobre os “*metapsychistes*” os personagens lembrem da controvérsia entre Mircea Eliade e Ernesto De Martino ocorrida entre as décadas de 1940 e 1950. Os fluxos destas associações entre controvérsias mostram como os personagens constroem uma memória das fronteiras sobre as paraciências. O fato de todos personagens das controvérsias estarem vivos me permitiu a oportunidade de entrevistá-los e saber deles seus pontos de vista sobre estes episódios de suas vidas.

1.9 A CIÊNCIA À TABLE, A ENTRADA NO CAMPO

Quando cheguei em Paris, no finalzinho do verão de 2016, nesta época me eram frequentes as dúvidas metodológicas. Por telefone com a atendente do IMI, ela me contou que as atividades administrativas da direção do IMI estando divididas entre preservar e revigorar o patrimônio material e imaterial da tradição metapsíquica francesa, planejar, executar e difundir publicamente a produção de conhecimento, articular a instituição nas redes que constituem boa parte da vida cotidiana do mundo da parapsicologia, publicar a revista institucional e produzir eventos da instituição e organizar o serviço de atendimento do grupo de escuta. Dada estas condições, percebi logo na primeira semana no campo que mesmo frequentando de forma regular o ambiente do IMI, não encontraria a grande maioria dos personagens principais da controvérsia (a primeira) que havia decidido analisar. Não fazia muito sentido também para mim realizar uma etnografia do IMI, pois fora do cotidiano expediente da secretaria e das visitas irregulares de alguns dos membros ao espaço físico, quando não há uma pesquisa em andamento (atividade que não pude acompanhar já que não ocorria qualquer uma dessa natureza quando fui realizar trabalho de campo) ou palestras, o IMI fica boa parte do tempo sem frequentadores, apenas sendo lugar de consulta à sua biblioteca para alguns poucos interessados. Só fui entender após ter realizado a minha inscrição no curso de introdução à parapsicologia à distância que, na maior parte do tempo, as interações entre os membros e frequentadores - os alunos, ex-alunos, os instrutores dos cursos, os membros do comitê administrador - no IMI se dão via internet através do grupo de discussão no *gmail*. Diante disso, minhas observações *in loco* no IMI se restringiriam a estar presente nos eventos, workshops, conferências, palestras produzidos por eles. Era muito mais fácil encontrar boa parte deles na internet onde estão regularmente postando suas produções, os eventos que participam ou organizam, as suas entrevistas em um programa de rádio ou tv, ler o conteúdo dos blogs, ou mesmo das postagens nas redes sociais. Foi seguindo a lista de

discussão por e-mail dos membros do IMI que tive acesso aos debates cotidianos entre os alunos e os membros da instituição. Por lá consegui os dados do primeiro capítulo em que aponto as distinções entre o IMI e outra instituição que lida com o paranormal, porém vista por alguns deles como muito próxima do movimento esotérico.

A Internet é um meio muito adotado para a veiculação de ideais e propostas New Age. Diversos grupos paracientíficos e espiritualistas foram pioneiros na utilização de recursos telecomputacionais, e pode-se afirmar que a cultura virtual é um espaço de manifestação por excelência da New Age. (D'ANDREA, 2000, p. 08)

Mas, havia um outro complicador que dificultava o contato físico. A combinação entre as distâncias de centenas de quilômetros onde vivem uns dos outros, (alguns até mesmo em outros países), mas também a frequência com que vinham ao IMI em função de suas diferentes colaborações em atividades, o recurso financeiro limitado e o tempo curto de permanência em Paris²⁹, fizeram com que o IMI fosse, sem dúvida, apenas um ponto de partida para a pesquisa, não o *locus* privilegiado. O meu posicionamento foi realizar uma observação a partir da instituição e, não na instituição. Por isso uma das saídas que encontrei foi me adequar aos limites físicos e priorizar estar em consonância com o ritmo de vida destas pessoas vivendo a contemporaneidade das cidades europeias no século XXI bem mais conectadas à *web* com as múltiplas tecnologias de comunicação. Os processos de modernização e inovação tecnológica e a interação com mídias eletrônicas contribuem para a diversificação dos papéis assumidos pelos atores sociais e também pelo antropólogo (MARCUS, 1995). Quando falo em seguir os interlocutores significa, portanto, dar conta dos múltiplos trajetos que percorrem seja de forma presencial seja pelo mundo cibernético através da análise de seus blogs, *sites*, dos artigos científicos que escrevem em revistas *online* e físicas, nos fóruns de debate ou canais de *youtube*, em seus *ebooks*, nos e-mails que trocamos, pelas conversas nos *chats* do *facebook*, do *gtalk* ou pelo *skype*. Todo o tempo que estive em Paris, procurei mesclar essa observação dos movimentos deles pelo mundo virtual com as consultas aos documentos de suas produções na biblioteca do IMI e, por fim, ao material disponibilizado pelos próprios informantes, retirados de seus arquivos pessoais que me confiaram. Foi somente nessa dinâmica de acompanhar diariamente as postagens, as

²⁹ Ao todo foram quase oito meses para fazer o trabalho de campo que envolveu a pesquisa documental na biblioteca do IMI, nos arquivos dos interlocutores, as entrevistas com os interlocutores das controvérsias, a observação dos eventos acadêmicos em que participaram e os encontros etnográficos nos jantares, almoços. A pesquisa na *web* e o contato com alguns interlocutores pelas redes sociais tiveram uma duração maior de tempo, entre 2016 a 2018.

discussões, de ler o material que depositavam em seus blogs ou perfis públicos institucionais e conversar com eles, que pude traçar um paralelo entre o momento em que estavam de suas vidas quando ocorreu a controvérsias por que passaram. Ainda assim, precisaria conhecê-los pessoalmente e conseguir um nível de aproximação suficiente para que eles se sentissem à vontade em responder questões que talvez fossem bastante delicadas. Não imaginava que pudessem se abrir e contar sobre estes episódios de suas carreiras sem que houvesse uma confiança recíproca. E, certamente, a internet talvez facilite a redução dos encontros presenciais, mas não os dispensa.

A professora de direito na Sorbonne e recifense de nascimento, Anna Paula Trindade Marinho, a “Paulinha”³⁰, que me hospedou em sua casa durante minha pesquisa em Paris, foi quem me explicou que convidar alguém para um jantar na França era uma maneira de sugerir que se está com intenções de conhecer melhor uma pessoa. Portanto, convidar ou aceitar um convite para *un repas* ou *un dînet*, seja em sua casa, seja em um restaurante, é sinal de demonstração de intenção de estreitar os laços de amizade (ou de afeto) para além das formalidades e das regras de polidez convenientes que marcam as distâncias nas relações sociais em espaços públicos e, principalmente, de trabalho na França. Esta estratégia sugerida por “Paulinha” (assim chamada para os amigos brasucas e “Anna” para os amigos franceses) me levou a convidar a professora aposentada da EHESS, Marion Aubrée³¹ para jantar na casa onde estava hospedado a fim de que eu pudesse explicar melhor minha pesquisa e com isso, tentar conseguir alguma ajuda ou uma luz para que eu pudesse conseguir a minha entrada no campo. Para minha surpresa, a antropóloga, Marion Aubrée, não só conhecia o IMI como também era amiga da grande maioria dos integrantes daquilo que chamei da geração veterana e da geração mais jovem de colaboradores do IMI. Desta forma, foi também com essa mesma estratégia, sugerida por Marion Aubrée, que participei dos dois jantares em sua casa a fim de que pudesse ela me apresentar “*d’un coup*” alguns dos principais interlocutores, Bertrand Meheust, Silvia Mancini, Pierre Lagrange e Antoine Faivre. Nem todos os nomes mencionados têm uma colaboração ativa ou fazem parte da administração direta do IMI,

30 “Paulinha” recifense de nascimento e com dupla nacionalidade, brasileira e francesa, veio a Paris com sua família aos 12 anos de idade, na época, para o doutorado da mãe e não voltou mais ao Brasil senão para passeios, tendo completado seus estudos em direito na França.

31 Marion Aubrée é uma amiga antiga da sua mãe e, portanto, conhece Paulinha desde a infância. Eu fui apresentado a Marion Aubrée no evento interno, o Cirkula, do PPGA – UFPE, mas ela não lembrava mais de mim quando entrei contato por telefone em Paris.

sendo alguns como Silvia Mancini apenas membros do comitê de honra e que já alguns anos não pisa os pés na sede na rua Aqueduc.

Não poderia imaginar que os jantares se tornariam o próprio *leitmotiv* dos principais encontros que teria com todos os interlocutores desta pesquisa. Considero estas situações etnográficas em que estive em cafés, em *fast-foods*, em restaurantes ou em casa de algum dos interlocutores, momentos-chave para complemento da etnografia das controvérsias, por intermédio dos quais pude me aproximar dos seus pontos de vista, conhecê-los e ouvir suas impressões sobre as suas carreiras acadêmicas, sobre as dificuldades de circulação das suas ideias e a dos trabalhos dos colegas que também pesquisam diretamente ou indiretamente os fenômenos paranormais, sobre as fofocas que correm nos departamentos, e, principalmente, saber suas impressões sobre as controvérsias em que foram eles mesmos personagens principais. Além disso, estas conversas coletivas ou algumas vezes *tête a tête*, me permitiu conhecer seus discursos de perseguição, suas queixas em relação ao que consideram uma prática regular e histórica de rejeição às paraciências que guardam em arquivos estas memórias dos processos de interdição. Dois dos interlocutores (de gerações diferentes) me confiaram seus arquivos pessoais (sem que o outro saiba) que simbolizam para eles estes momentos em que tiveram negados o acesso aos espaços autorizados de produção e disseminação do discurso oficial na comunidade científica. No caso da italiana Silvia Mancini, por exemplo, o arquivo é uma memória de um *turning point* em sua carreira profissional. Percebi que não compreenderia a controvérsia da qual fora protagonista se não ouvisse dela as suas interpretações nos escassos momentos de sociabilidade presencial entre eles, tendo em vista que, eles próprios se encontram poucas vezes durante o ano, devido aos seus compromissos de trabalho e as distâncias de moradia, muitas vezes fincadas em distâncias continentais. Silvia Mancini, por exemplo, embora tenha um apartamento em Paris, mora em Lausanne na Suíça e, enquanto eu estava na França, esteve na maior parte do ano fazendo trabalho de campo em Cuba; Bertrand Meheust, por sua vez, mora em uma casa no campo no interior da França e só vem a Paris poucas vezes para palestras ou entrevistas em que é convidado e, hoje em dia, frequenta poucas vezes o IMI. O historiador, Antoine Faivre e a antropóloga Marion Aubrée que moram em Paris, e se encontram com um pouco mais de frequência durante o ano, sobretudo, em ocasiões de almoços em cafés organizados por A. Faivre, e que, no entanto, raras vezes ao ano vão a palestras no IMI. O ex-orientando de Bruno Latour e do falecido Daniel Favre, o antropólogo das ciências Pierre Lagrange, que também mora em Paris, pouco se encontra com os demais a não ser em eventos ou palestras

em espaços acadêmicos e pouquíssimas vezes no IMI, onde colaborou com alguns números do periódico institucional. Em refeições combinadas por telefone ou por e-mail em encontros marcados pela celebração da amizade, pelo gosto comum pelo vinho, pela boa comida e pelo debate sobre o campo do *étrange*, produziu horas de conversas regadas por relatos de projetos de publicações em conjunto pelas discussões em torno da exigência de “*cadres d’analyse*” para o estudo deste tipo de material, conhecido por eles como o domínio do *étrange*.

Os almoços em cafês, organizados pelo professor de história e literatura, Antoine Faivre, por exemplo, se reúnem mensalmente um grupo de professores (aposentados ou não) e pesquisadores, além de outros curiosos no tema do esoterismo a partir de uma leitura de pessoas ligadas à academia. Cerca de trinta pessoas, algumas delas amigos de longas datas, outros alunos que teriam cursado a sua disciplina, se reúnem em algumas mesas de um café para almoçar e discutir, de forma descontraída, em torno de mais ou menos duas horas, os mesmos temas sobre esoterismo, mediunidade, paranormalidade, ocultismo que ministrara outrora, Antoine Faivre, em sua disciplina sobre o esoterismo europeu na EPHE. Não pense o leitor que se passa em uma atmosfera sisuda, séria. Ao contrário, são jantares e almoços onde o riso, a ironia e a sátira estão sempre a correr de forma afrouxada ao sabor do vinho e dos pratos variados. Contudo, foi nos ambientes com número bem mais reduzido de pessoas como os jantares na casa de Marion Aubrée ou até mesmo em um *tête-à-tête* em café onde são servidos *fast-food* como os que estive em Nancy com Renaud Evrard, da nova geração, que tive mais riqueza de situações de relatos e conversas, e também onde pude trocar números de telefone para agendar entrevistas. Enfim, comer e beber com os interlocutores foi uma ótima oportunidade de conversar sobre a prática científica, a visão das paraciências (em particular, a parapsicologia, e o IMI) sobre a relação entre estas e a ciência, sobre trajetória biográfica e a construção da carreira acadêmica. Nestes lugares, se consente *tutoyer* mais facilmente e, com isso, consegue-se “baixar o tom”³² da ciência trazendo-a para o universo das sociabilidades de lazer e de diversão, permitindo uma frouxidão das tensões e das seriedades típicas do ambiente competitivo acadêmico. Permite-se uma descontração nas tensões do trabalho acadêmico, marcado frequentemente pelo silêncio e a introspecção da leitura e pela disciplina no uso da linguagem oral, conceitual das reuniões de grupo, dos eventos e do tom coloquial da escrita. Falar de ciência e de pensamentos em ambientes de descontração é como ouvir um

32 SAPIN, Stephen. Baixando o tom da ciência. In: SHAPIN, S. Nunca pura: estudos históricos da ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade. Belo Horizonte, Fino Traço, 2013; Campina Grande: EDUEPB, 2013.

outro lado da personalidade dos pesquisadores. Abre-se mão de toda uma economia dos corpos quando o ambiente favorece a uma performance menos rígida quando se fala e se argumenta sobre uma ideia ou teoria nestes momentos de sociabilidade lúdica. Quando a “ciência” encarna nos discursos dos indivíduos nestes lugares onde a comida e a bebida (geralmente alcóolica) dão o tempero ao diálogo, as ideias sobre as categorias analíticas, os protocolos de pesquisa e as regras dos experimentos em laboratório e discussões metodológicas se misturam mais facilmente a causos, anedotas, as opiniões normativas muito próximas à moralidade, a ideologias, a desejos futuros ou brigas do passado, enfim, as coisas do cotidiano quando os cientistas afrouxam o nó da grava ou deixam de lado um figurino mais formal. As conversas ficam ricas em casos emblemáticos que se configuram para os interlocutores como paradigmas que prescrevem as normas daquilo que pode ser um descuido, um desleixo que muitas vezes pode arruinar todo um projeto de carreira.

A análise das controvérsias enriquece-se de observações e situações etnográficas que envolvem momentos de observação das postagens dos passos e intervenções dos interlocutores nas suas páginas, canais de youtube, blogs, perfis de rede sociais, mas também de acesso aos seus arquivos, tudo isso, após regadas conversas em jantares e almoços naquilo está mais em acordo com uma etnografia multi-situada.³³ Foi combinando a análise das controvérsias com informações advindas destas situações etnográficas e da leitura de documentos, e-mails, cartas que guardam seus arquivos pessoais que construí esta pesquisa, que pude interrogá-los sobre as controvérsias das quais eram personagens e entender como ressignificavam os episódios que lhes havia ocorrido tendo como foco principal a questão das fronteiras e a marginalidade social e epistemológica da parapsicologia francesa. Que pude entender também como conciliam as suas atividades profissionais como pesquisadores de laboratórios e professores da universidade com as atividades de colaboração com o IMI, compreendem as relações entre crença, dúvida nos sistemas de provas tanto das pesquisas científicas como paracientíficas.

No primeiro capítulo, apresento uma história das paraciências e da parapsicologia, como se constituíram na modernidade a partir dos estudos de historiadores e cientistas sociais e

³³ conceito inspirado em Marcus, (MARCUS, 1995), que advem da necessidade de mover-se por vários lugares em busca de uma aproximação com os interlocutores, hoje já é uma metodologia exercitada por outros antropólogos. Ver : Kurotani, Sawa (2004). Multi-sited Transnational Ethnography and the Shifting Construction of Fieldwork. In: Lynne Hume and Jane Mulcock “ANTHROPOLOGISTS IN THE FIELD: Cases in Participant Observation”, Columbia University Press; Levitt, P. e B. N. Jaworsky. (2007) Transnational Migration: past developments and future trends. In: Annual Review of Sociology, 33: 129-156 e Piscitelli, A. (2009) Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. In: Horizontes Antropológicos, 13(31): 101-136.

como eles entendem a presença do domínio do *étrange* na sociedade francesa. Na segunda parte do capítulo, eu descrevo o *Institut de Métapsychique International*, IMI e como os seus membros pontuam as diferenças em relação a outras instituições que também lidam com o paranormal. Trago estes dados a partir de uma mescla entre uma pesquisa documental e uma observação participante na lista de discussão por e-mail da instituição da qual participei durante dois anos. O primeiro capítulo visa situar o leitor no domínio do paranormal entre as ciências sociais na França e apresentar o IMI, *locus* de partida, por onde convergem os personagens que participam das controvérsias. O segundo capítulo, eu faço uma análise do discurso daquilo que representa o ápice da controvérsia central da tese envolvendo os cientistas sociais franceses por onde soa o alerta de retorno dos cientistas sociais associados a representantes da métapsíquica. Chamei-a de controvérsia sobre os “*métapsychistes*” e parto de um *corpus* de análise que consiste em dois artigos (um de acusação e outro de contra-acusação) científicos publicados nas principais revistas de antropologia francesa: a *L’Homme*. Esta controvérsia desencadeou uma sequência de outros artigos que compõem os desdobramentos da controvérsia onde se misturam questões epistemológicas, morais e conflitos sociais envolvendo posição, prestígio e fronteiras em torno da comunidade científica. O ponto central da controvérsia envolve um desacordo no seio antropologia da religião francesa sobre o *status* e a pertinência da questão da *metapsychique* hoje com base na crítica a duas teses de doutorado. No terceiro capítulo eu analiso o início e o desfecho da controvérsia a partir do arquivo pessoal de um dos interlocutores contendo documentos sobre a época (dossiê de candidatura para um posto na *École Pratique des Hautes Études*, EPHE, troca de e-mails entre presidente de comissão julgadora e candidatos à vaga, membros do comitê e julgamento, presidente de banca de doutorado, carta de resposta direcionada à banca de seleção e entrevistas). A partir dele, eu busco analisar a interpretação do que ela considera um complô contra si e contra seu grupo de aliados, que são pontos que servem para demarcar aquilo seria o início e o desfecho da controvérsia sobre os “*métapsychistes*”. No quarto capítulo, descrevo uma outra controvérsia pública trazida à tona pelos interlocutores envolvendo um escândalo amplamente divulgado pela mídia francesa de uma astróloga, celebridade midiática, Elizabeth Teissier e o orientador, o sociólogo, Michel Maffesoli. O escândalo midiático começa com a defesa da tese de doutorado de Teissier sobre a astrologia na Sorbonne e suscita questionamentos sobre riscos e ameaças à sociologia francesa. Esta controvérsia, por sua vez, é contada a partir do fórum oficioso, ao contrário da primeira, e, com isso, envolve não somente personagens ligados à comunidade científica, mas também jornalistas, ministro da educação, prêmios nobels, cétricos, etc. “*L’affaire Teissier*” como é

conhecida a controvérsia, é emblemática por trazer uma série de questões sobre riscos deontológicos e sobre valores ligados à carreira acadêmica na França como o ascetismo laico. Estes e outros fatores tornam a controvérsia sobre Teissier paradigmática para os interlocutores, pois lembra-lhes os perigos e os riscos de escândalo que podem ocorrer aos paracientistas na mídia. Estes riscos são também avaliados pelos integrantes da jovem geração de colaboradores do IMI que em entrevista apontam para outras situações polêmicas semelhantes igualmente sofridas por cientistas, investigadores em parapsicologia que também se envolveram em escândalos explorados pela mídia.

No quinto capítulo, apresento dois dos principais expoentes da nova geração de colaboradores do IMI, a singularidade da dupla formação (em psicologia e parapsicologia) e, justamente, a forma como refletem os gargalos da geração anterior. Novamente a análise é baseada na consulta de um arquivo pessoal, disponibilizado por um deles, que chama de “coleção” de rejeições e negativas de publicação em revistas francesas. A partir da “coleção” de negativas, eu analiso naquilo que Collins e Pinch chamam de rejeições implícitas, pois não se tornam controvérsias públicas, os pontos que os interlocutores refletem como sendo possíveis perseguições a ideias paracientistas. No sexto capítulo, eu descrevo situações diferentes de polêmicas (e das obras) envolvendo dois interlocutores, Renaud Evrard e Pierre Lagrange. A partir disso, eu tento mostrar a lógica que permeia as diferentes situações de fronteiras por que passam, ora nos limites das fronteiras internas (entre as paraciências), ora nas fronteiras externas (entre ciências e paraciências). Em ambas as situações de fronteira, se presencia uma lógica classificatória onde um jogo de acusações envolvendo as categorias *croyant* x *sceptique*. A dualidade “*croyant* x *scpétique*” representa a lógica que permeia as relações sociais aqui descritas em situações de fronteiras.

2 A HISTÓRIA DA *MÉTAPSYCHIQUE* E O DOMÍNIO DO “ÉTRANGE”

« Le mot n'est pas joli, mais d'après moi il a l'avantage d'étiqueter de façon concise un domaine auparavant sans nom à mi-chemin entre le normal et l'anormal ou pathologique, et, après tout, on ne demande pas plus à un tel néologisme qu'une utilité pratique. (...) »

*Nous dirons donc que la **parapsychologie** envisage trois sortes de manifestations : celles que l'on considère comme des écarts à la norme, au-dessus ou au-dessous de celle-ci, ou celles se trouvant dans une **zone frontière** entre les deux et qui peuvent dériver vers les unes ou vers les autres. »*

— Max Dessoir, in *Sphinx*, juillet 1889

A história da “*metapsychique*” na França e das “pesquisas psíquicas” nos países anglo-saxões é um atestado da multiplicidade de fenômenos com a qual nasceram igualmente diversos saberes, alguns tendo surgido no bojo da modernidade, que, por sua vez, cruzaram-se a outros de duração mais longa, como a possessão. Todo este vasto continente compõe o que, comumente, é conhecido como o domínio do sobrenatural, do paranormal, do *étrange*, do insólito. Talvez por esta diversidade e pela complexidade dos cruzamentos entre séries de histórias distintas – a possessão, a mediunidade, vidência -, etc.), é difícil encontrar pesquisadores que aceitem o desafio de tratá-las em unidades como estes termos: *étrange*, sobrenatural, paranormal. Não fugirei à regra, preferindo, antes, descrever neste capítulo exatamente essa multiplicidade de formas históricas que caracteriza a rede de nascimento da parapsicologia. Nas próximas páginas, empresto a voz a alguns autores que estudaram sobre a história da parapsicologia e da relação com outros saberes históricos como o magnetismo animal, o espiritismo kardecista, as “pesquisas psíquicas” na Europa.

Procuo neste diálogo com os autores mostrar, portanto, como a metapsíquica nasceu a partir de uma heterogeneidade de fenômenos, de artes e técnicas que apesar de terem histórias

distintas, se aglutinaram em saberes que surgiram nas sociedades modernas ocidentais e estacionaram em zona de fronteira, impedidos de adentrar na comunidade científica. Evidentemente, não haveria de haver apenas uma história do paranormal até porque os fenômenos, as experiências comumente vistas sob esta categoria guarda-chuva são múltiplas dependendo dos espaços e dos casos de hibridismos na modernidade (LATOURE, 1994). Além disso, como já foi dito, a condição singular que irrompem no campo epistemológico da modernidade não parece reservar-lhes uma ampla atenção da opinião pública nem da academia, o que favorece a histórica condição de existência em zonas nebulosas, marginais.

2.1 AS “PESQUISAS PSÍQUICAS”

Sabe-se que os fenômenos insólitos conhecidos alguns deles hoje comumente como “paranormais” interpretados como estados modificados de consciência (EMC) e dissociações psíquicas por um discurso médico-psiquiátrico e psicológico, foram, desde tempos imemoriais e, em sociedades diversas, matéria de questionamentos para os sábios e, com isso, objetos de uma exegese em todas as épocas por saberes distintos (AUBRÉE; LULA, 2017)³⁴. Na Antiguidade grega, os ditos estados “irracionais” eram enfocados como uma forma de relação com o sobrenatural. Platão em sua obra distinguia quatro tipos do que considerava como uma “loucura divina”: a profética ligada a Apolo, o ritual relacionado com Dionísio, a poética inspirada pelas Musas e a erótica provocada por Afrodita e Eros³⁵. O historiador francês, Jean Pierre Vernant e o helenista inglês, E.R. Dodds falam de uma dualidade de cultos encontrada entre os gregos antigos onde práticas envolvendo os estados “fora da consciência” sugeriam uma distinção entre o que chamam de “mediunidade apolínia” - profetismo extático e individual orientado ao desvelamento do futuro ou de um presente oculto – e a “experiência dionisíaca” de cunho coletiva e contagiosa, procurada em vista da obtenção de um certo bem-estar³⁶.

Não obstante, a experiência do “irracional”, do “*étrange*”, restringiu-se a pequenos círculos, no curso do tempo, nas sociedades ocidentais como o mostram os trabalhos

34 Ver: AUBRÉE, M.; LULA, C.L.A., Genaro. Os cientistas franceses e o estudo do paranormal: controvérsias e avanços. RELIGARE: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UFPB, v. 14, p. 60-89, 2017.

35 DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris : Flammarion, 1977, p. 71. Apud AUBRÉE, M ; LULA, GENARO, 2017.

36 Ibid. pp. 73-75.

históricos de A. Faivre³⁷ e J. Servier³⁸; a atração do “mistério”, do “irracional” perdurou liminarmente na França, como em outros lugares apesar do período revolucionário que afetou as estruturas sociais ter alimentado as tentativas de dar explicações racionais para os múltiplos enigmas e novos fenômenos que perturbavam a marcha triunfante da ciência positivista ocidental³⁹. Esse parece ser o caso da possessão como fenômeno histórico tal como foi estudada por historiadores franceses em seu breve aparecimento entre os séculos XVII e XVIII. Entender a cena da possessão pode ser profícuo para ajudar a entender como os fenômenos insólitos ingressam no regime da episteme moderna.

2.2 DE LOUNDUN A SALPETRIÈRE: EXTRATERRITORIALIDADE DA LINGUAGEM E ASSIMETRIAS

O caso de Loudun é analisado por Michel de Certeau como um fenômeno social que lhe serviu para pensar as regras que compunham as interfaces entre o campo religioso, médico e político. Trata-se de uma forma histórica típica dos episódios de possessão do século XVI, que o historiador buscou contrapor às grandes epidemias sociais de feitiçaria na Europa e nas colônias. Um grupo de 20 ursulinas foram possuídas periodicamente durante alguns anos atraindo o interesse de eruditos, teólogos da época, interessados nas convulsões das religiosas. Os casos de possessão perduram durante quase uma década até que o pároco local foi acusado de feitiçaria. Destino diferente da principal ursulina dentre as possuídas, Madre Joana dos Anjos, que foi atestada livre da influência satânica pelo exorcista. O que interessa é que, para Michel de Certeau (2002), a cena da possessão se diferencia de um caso típico de feitiçaria por ocorrer em espaço urbano, em microgrupos sociais, como um convento de religiosas e por trazer a presença de novos atores sociais com discurso de autoridade como o saber médico, não presente na Idade Média, o que permite a Michel de Certeau afirmar “Loudun é alternadamente a metonímia e a metáfora que permitem apreender como uma ‘razão de estado’, uma nova racionalidade substitui a razão religiosa”. (CERTEAU, 2002, p.245)

O discurso transgressor e o corpo convulsivo da possessa são vistos por historiadores como signos de alteridade e assimetria em relação às autoridades da época, o que justificou o exercício do discurso demonológico e do discurso médico sucessivamente. Michel Foucault (FOUCAULT, 2001) assinala que o poder médico-judiciário se apropriou do material e de

37 FAIVRE, A. *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris: Gallimard, (2 vol.), 1996.

38 SERVIER, J. *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. Paris: PUF, 1998.

39 Sobre esse assunto, cf. AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *La Table, le Livre et les Esprits*. Paris : JC Lattès, 1990. Publicado em português em 2009 pela EDUFAL.

certos dispositivos (segredo/revelar) do poder pastoral na medida em que o discurso demonológico se tornou incapaz de utilizar os mecanismos de correção presentes nas repressões às epidemias de feitiçaria. Algumas razões são evidentes: uma coisa é queimar uma viúva, camponesa, pagã em praça pública e outra são as consequências compreensíveis em realizar o mesmo procedimento com ursulinas. Na época em que ocorrem as cenas de possessão, o poder civil da monarquia administrativa suportava menos o apelo aos suplícios públicos (FOUCAULT, 2001). Além destes fatores, como sustentar um discurso oficial em que religiosas (e não velhas pagãs) são presas fáceis do diabo? As técnicas de governo das consciências e dos corpos criadas pela Igreja católica no concílio de Trento, como a prática do confessionário, começaram na época a deparar com o problema da irrupção da convulsão dos corpos das possesadas.

Por estes fatores, foi preciso fazer as convulsivas passarem por novos registros de discurso que não o da penitência e da direção de consciência e ao mesmo tempo para outros mecanismos de controle que não o das torturas públicas, o que dará origem na modernidade a novas formas de produção de saber e exercício de poder nas sociedades ocidentais. As explosões das possessões místicas como as de Saint-Médard, entre os protestantes de Cévennes já no início do século XVIII já mostram a passagem de bastão em que as convulsões se tornaram instrumento de um objeto médico privilegiado. As prescrições religiosas são substituídas por vapores que visam a acalmar as crises nervosas. A análise do sistema nervoso codificou em termos médicos o domínio de objetos ora recobertos pela prática da penitência e do confessionário. “Expulsa do campo da direção espiritual, a convulsão, que a medicina herdou, vai lhe servir de modelo para os fenômenos da loucura” (FOUCAULT, 2001, p. 283).

A histeria epilética, categoria forjada a partir da segunda metade do século XIX, será fruto da associação da análise dos corpos convulsivos às teses sobre o distúrbio do instinto em voga até o aparecimento de Charcot as teorias sobre as doenças mentais. A psiquiatria do século XIX e parte do século XIX que havia substituído a análise da doença mental como delírio para análise da anomalia como distúrbio do instinto, enxergou a questão das convulsões dos corpos como modelo. A agitação dos convulsivos era vista como a marca da libertação automática e trepidante dos mecanismos fundamentais e instintivos do organismo humano (FOUCAULT, 2001).

Desta forma, o caso da possessão de Loundun é emblemático não apenas por mostrar a transferência no classicismo e, começo da modernidade, entre o poder eclesiástico e o médico. Mas, igualmente por dar evidências da formação complexa das assimetrias modernas que

legitimam o discurso científico e estabelecem uma relação de autoridade sobre o discurso e o corpo transgressor da possessa. Não passou despercebida a alguns autores o fato de que essa assimetria é duplamente marcada por uma questão de gênero, em que um discurso racionalista masculinizado, seja o do juiz exorcista seja o do médico, se (sobre)opõe a uma posição inferior, seja as das possessoras, seja as das histéricas na Salpêtrière (ISAÍÁ, 2006)⁴⁰.

Cette attitude (analyse d'un trouble psychique en termes organiques) constitutive de la psychiatrie, inscrit dans le corps de la femme ce qui auparavant était la marque du démon. La femme en est stigmatisée, elle reste le lieu charnel ou viennent préférentiellement se manifester les dérèglements de la raison. Le romantisme va confirmer cette nature particulière des femmes : à l'homme la raison raisonnée et ses pauvres illusions ; à la femme l'enracinement dans la vraie vie, dans la sensibilité, dans l'affectivité qui sort de la zone d'ombre et d'indignité ou étaient confinés les besoins et les désirs du corps. (PAROT, 1994, p. 419)

Se a possuída fala por intermédio de um interrogatório de um saber demonológico, a histérica o faz pelo exame psiquiátrico. As assimetrias se perpetuam na modernidade entre um discurso racional masculino e o discurso irracional de transgressão representada pelo corpo feminino.

Médicos e exorcistas não se entendem sobre o que é a norma – para uns ela compreende a intervenção visível de um cosmos sobrenatural e para outros ela exclui esta intervenção. Mas eles se entendem fundamentalmente para eliminar a extraterritorialidade da linguagem. O que combatem pela nomeação é o fora-do-texto onde se coloca a possuída quando se dá por enunciado de alguma coisa que é fundamentalmente ‘outro’. (CERTEAU, 2002, p. 246)

A relação assimétrica entre o discurso racional, moderno, científico e o discurso irracional e transgressor não fica restrita ao saber médico e jurídico em relação ao corpo da feiticeira e da possessão. Pode-se pensar como o discurso antropológico e as interrogações realizadas a partir dos relatos de viagem e as etnografias assim como o saber demonológico e o saber médico foram construídos sobre o discurso transgressor e tornado alteridade como irracional, não-moderno, “étrange”. Como adiantava Michel de Certeau:

(...) o discurso demonológico, o discurso etnográfico, ou o discurso médico tomam, com respeito à possuída, ao selvagem ou ao doente, uma mesma

40 ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo e saber médico-psiquiátrico: a presença de Charcot na obra do padre Júlio Maria de Lombaerde. ISAIA, Artur Cesar (org.). Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: EDUFU, 2006.

posição: ‘eu sei melhor do que tu aquilo que dizes’, quer dizer, ‘meu saber pode se colocar no lugar de onde falas’. (CERTEAU, 2002, p.249)

O discurso da possessão é o discurso do “outro”, desterritorializado da linguagem própria e, por isso, sempre enunciado por alguém que não a própria possesora/histórica, mas por um saber racional, público, masculino, moderno. É todo um *corpus* discursivo que se intaura, como afirma Michel de Certeau (2002) são documentos, depoimentos, relatórios médicos, consultas de teólogos, sentenças de juizes, interpretações de relatos etnográficos que falam por este outro. Não é minha intenção realizar uma história da possessão nem de torná-la modelo para os fenômenos paranormais. Não pretendo nem mesmo fazer uma história de como a antropologia passou a lidar com esta categoria. Tudo isso já foi feito alhures.⁴¹

Para efeitos deste capítulo, é suficiente mostrar como a história da apropriação do domínio do paranormal assim como a possessão e a loucura se deu em relações de assimetria e de poder com a racionalidade. A própria criação da categoria paranormal existe em função dessa assimetria como se pode inferir do que o antropólogo François Laplantine⁴² escreveu sobre as transformações das categorias na passagem de um discurso demonológico a um registro laicizado.

Certes le sacré s’est aujourd’hui déplacé, le langage a changé – on ne parle plus de divination mais d’une ‘faculté paranormale’ plus de prophètes et de visionnaires mais d’extrasensoriels -, et avec lui, nous sommes passés d’un registre hagiographique démoniaque à un registre laïcisé. L’image même du ‘sorcier’ et de la ‘sorcière’ diseuse de bonne aventure a évolué au point de devenir méconnaissable. Mais nous nous trouvons bel et bien aujourd’hui en présence de la même bipolarité. (LAPLANTINE, 1985, p.21)

O antropólogo, Marcio Goldman praticamente na mesma época que F. Laplantine escreveu sobre a continuidade da assimetria nas sociedades ocidentais quando estas, ao longo de séculos de colonização, se depararam com as práticas religiosas e mágicas nativas envolvendo o transe, a possessão, o êxtase, e passaram a interpretá-las como esquemas mentais e outras categorias antigas forjadas no discurso demonológico (a noção de possessão é um exemplo disso): “(...) os europeus passam a encontrar bruxos, feiticeiras e possessos

41 Para seguir uma história das interpretações das escolas antropológicas sobre o transe pode-se consultar a dissertação de Márcio Goldman: GOLDMAN, Márcio. A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

42 LAPLANTINE, François (org.). *Un voyant dans la ville*. Paris, 1985.

entre os ‘selvagens’”⁴³. A partir do século XIX, a matriz de onde são fomentadas as categorias analíticas que vão servir a outras disciplinas (como a antropologia) advém desse jogo de transmissões entre um registro mágico-religioso e cada vez mais a hegemonia da racionalidade. Ao longo do século XIX e XX, o discurso médico psiquiátrico sobre a possessão produz uma terminologia e um conjunto de dispositivos que se tornarão reutilizados e ressignificados. Associação entre a figura sócio-histórica da possessa ao seu corpo convulsivo estará doravante sob o domínio e escrutínio do poder médico-psiquiátrico que se torna um campo produtor e difusor de discursos. Foi inicialmente com este pano de fundo que a antropologia também passou a observar, catalogar, comparar, interpretar as práticas mágicas de outras culturas tradicionais.

Porém, não foi somente a possessão a única figura social e história a fazer parte do rol de fenômenos insólitos e irracionais a sofrerem o escrutínio da racionalidade. Se a possessa, como forma histórica, foi uma das que se desgarraram das teias do discurso religioso para cair nas teias de um discurso científico, outras três figuras sócio-históricas já nasceram (ou, pelo menos, se materializaram em novas estruturas sociais) sob a hegemonia da ciência na modernidade. Se a possessa se tornou presa do discurso médico, a sonâmbula, a médium, a vidente, não foi diferente, embora façam parte de outra série, isto é, a que conta a história da noção de psique humana e o processo de institucionalização da psicologia acadêmica. Estiveram ligadas diretamente aos conflitos ocasionados pelo surgimento de movimentos sociais como o mesmerismo, o espiritismo e as “pesquisas psíquicas”, com seus ciclos de apogeu e declínio entre o final do século XVIII, durante o século XIX e início do XX.

2.3 A CULTURA ESPÍRITA: UMA “TRADIÇÃO ESQUECIDA”

Os movimentos como o mesmerismo, o espiritualismo, (dentre eles o espiritismo kardecista, a teosofia, o ocultismo) e a “pesquisa psíquica” surgiram na modernidade europeia como práticas e crenças novas de manifestações singulares “estranhas” que escapavam na época (e até hoje) da compreensão ordinária e racional. No dicionário “*faits religieux*” (2010, p.703), organizado por Danielle Hervieu-Leger, a antropóloga, Marion Aubrée, apresenta uma definição para o vocábulo “médium” de termo advindo da língua inglesa, elabora uma narrativa que informa a procedência sócia histórica do termo dentro do *modern spiritualism*,

43 *Ibid.*, 1984, p.38.

“movimento de crença” estadunidense, oriundo do caso das irmãs Fox em Hydesville em 1848⁴⁴ e seus missionários – os médiuns – que chegaram durante os anos 50 do século XIX.

Marion Aubrée apresenta três figuras sócio-históricas – “sonâmbula”, “a médium”, “e a vidente” - que se sucedem e se misturam cronologicamente, resultado de envolvimento em diferentes contextos e de embates entre grupos sociais que estabelecem diferentes formas de interpretação sobre os fenômenos. O dicionário constrói uma narrativa sequencial que costura irrupções e interrupções históricas de personagens e saberes que lidam com esses fenômenos singulares, insólitos, extracotidianos. Estes embates insurgem na modernidade e, de certa forma, se processam à margem do conhecimento científico, naturalista da época. A narrativa elaborada pelo dicionário citado acima (2010), enfatiza que as décadas de 1850 a 1900 assistiram a emergência de uma “cultura espiritualista” na França, importante centro de difusão com desdobramentos em outros países (como o caso brasileiro⁴⁵). A partir da integração da confluência dos embates em torno da interpretação dos fenômenos se deu a formação do embrião da parapsicologia contemporânea: a “pesquisa psíquica” (*psychical research* nos países anglo-saxões, *metapsychique* na França).

Embora tendo aportado primeiramente na Inglaterra, pode-se dizer que as práticas espíritas, como as sessões com médiuns e as mesas girantes e falantes se espalharam com a velocidade dos meios de comunicação de massa e do mercado editorial, na época grande em expansão, dando visibilidade global aos médiuns (aos paranormais), em outros países como Itália, Alemanha, Espanha, Portugal e, na América do Sul, o Brasil⁴⁶. Essa “cultura espírita” se expande com uma característica peculiar apontada no início do capítulo, ou seja, com

44 O episódio das irmãs Fox, filhas de migrantes metodistas ingleses, em 11 de abril de 1848, em Hydesville, pequeno vilarejo dos Estados Unidos, próximo a Rochester, é apontado por uma ampla e heterogênea bibliografia - seja espírita (KARDEC, 2003; MACHADO, 1996; DOYLE, s/d), seja uma bibliografia parapsicológica (RICHEL, 1922; SUDRE, 1976) ou uma literatura acadêmica: historiográfica (SILVA, 2005; FERREIRA, 2004) e antropológica (AUBRÉE e LAPLANTINE, 1990; GIUMBELLI, 1997; LEWGOY, 2006; STOLL, 2003) - como o evento que inaugura o espiritualismo como movimento junto a uma terminologia (médium/mediunidade, etc.) a partir da evolução das técnicas que tratam da comunicação com os mortos. A ideia que Aubrée reforça no dicionário aquilo que já afirmara antes (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990). O caso Fox representa a origem de um “código tipológico”, no qual um acordo prefixado entre o morto e o vivo faria com que um número de batidas ouvidas correspondesse a um número de letras do alfabeto. Este se dissemina socialmente e com isso as técnicas de comunicação vão se aperfeiçoando (das batidas às mesas girantes, às pranchetas *ouija*, etc.). O caso Fox, assim, inauguraria a mediunidade, pois, abrindo espaços para a existência de formas de comunicação onde a « telegrafia espiritual » vai ser um objeto cada vez mais de curiosidade, fascínio, estudo, repúdio.

45 O Brasil é o país onde a autora também fez pesquisa de campo nos anos 1980 e cuja obra fora publicada logo em seguida, trata-se de “*La Table le Livre et les esprits*”, livro que se tornou referência também entre antropólogos da religião brasileiros preocupados em pensar a formação do espiritismo brasileiro. Ver : AUBRÉE, Marion ; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: J. C. Lattès, 1990.

46 Veronese, Michelle Marinho. Op. Cit, 2017.

diversificada terminologia, fruto de um conjunto heterogêneo de práticas (mesas girantes, sessões espíritas, psicografia, possessão, laboratórios de parapsicologia, etc.) que a identificam e sobre as quais se debruçavam, à época, desde simples curiosos, a grupos de religiosos, artistas, fotógrafos e cientistas (alguns com certo prestígio).

Não é muito difícil perceber correlações entre a velocidade de visibilização social dos médiuns e a extensão das imagens e discursos veiculados pelo mercado editorial, com autores - H. P. Lovecraft, Edgar Allan Poe, Arthur Conan Doyle, etc. - que criaram e desenvolveram o segmento de consumidores de bens culturais, de um gênero e subgênero literário conhecido como a ficção científica⁴⁷ tão fundamental à indústria cultural cinematográfica. O arsenal de revistas e jornais da mídia impressa (francesa) se apresenta como um rico material que ajuda a entender a produção e circulação dos “*les hommes de lettres*” (cientistas, jornalistas, literatos, clérigos, juristas, políticos, etc.) que escreveram suas reflexões sobre os médiuns e suas performances, de forma um pouco mais dedicada do que o fariam se apenas se restringissem a uma simples prática lúdica.

Los últimos decênios del siglo XIX se caracterizan por una excepcional floración de la prensa ocultista: revistas y periódicos teosóficos, magnéticos y espiritistas en particular, así como por la proliferación de lugares de reunión: salones, sociedades científicas, incluso congresos médicos, donde se dan cita psiquiatras, neurólogos y psicólogos que trabajan sobre la hipnosis, las enfermedades mentales y nerviosas, y espiritistas cuya ambición es promover una nueva ciencia psíquica. (EDELMAN, 2006, p.40)⁴⁸

Essa “cultura espírita” foi, portanto, profundamente disseminada pelos meios de comunicação em rápida expansão assim como outros setores da indústria cultural. Marcadamente uma “cultura popular cidadina”, média, que se manifestou, a partir do século

47 O escritor, dramaturgo e músico, Bráulio Tavares aborda a noção de “detetives do sobrenatural” no livro homônimo que funciona como uma antologia aos contos de ficção científica onde o personagem central é o detetive que investiga um crime ou um caso cujas explicações sobressaem-se a uma autoria meramente humana. Carnacki de W. H. Hogson, Chevalier Dupin de Poe e o próprio Sherlock Holmes - cujo autor Arthur Conan Doyle era adepto do espiritismo – são alguns personagens típicos do gênero policial. As características principais do “detetive do sobrenatural” são semelhantes das dos outros contos policiais, ou seja, o uso de método indutivo e o ceticismo como *habitus* profissional, porém algumas vezes perplexo com a possibilidade de uma explicação sobrenatural. Atributos análogos àqueles analisadas por Tzvetan Todorov na obra “Introdução à literatura fantástica”. O autor demarca que o que distingue o subgênero fantástico do ou subgênero maravilhoso (o conto de fadas por exemplo ou as narrativas míticas) é exatamente a tensão que é levada ao leitor (assim como a própria personagem, o detetive) diante do mistério do crime. Apesar de cético e racional na construção das hipóteses para a explicação dos fatos tanto o leitor quanto o personagem não deixam de hesitar diante de uma imaginação fantástica, ou seja, a crença na plausibilidade sobrenatural da origem do fato (TODOROV, 1992).

48 EDELMAN, Nicole. *Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (1850-1914)*. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia: Asclepio, 2006, vol. LVIII, n2, p.39-62.

XIX, da leitura de folhetins, de publicidade e de cinema, se assenta em critérios mercadológicos de produção e difusão. As práticas das mesas girantes, por exemplo, foram tão expressivas nos salões da burguesia europeia que já chamavam a atenção dos veículos de comunicação no mundo todo. Para se ter uma ideia da velocidade da disseminação social dos fenômenos paranormais – sobretudo nesta época das chamadas “mesas girantes e falantes” (*oui-jà*) e a visibilidade dos médiuns (SILVA, 2005) – trago o exemplo de uma constatação publicada no Diário de Pernambuco de Recife que, em 1854, publicava a seguinte notícia sobre “o velho continente”: “Não se pode pôr o pé em um salão na França, sem ver toda a sociedade em torno de uma mesa redonda tendo cada um o dedo mínimo apoiado no vizinho e esperando todos em silêncio que a tábua queira voltar”. (MACHADO, 1991, p.37).

Foram por certo os jornais e as revistas os principais responsáveis por popularizar e fazer circular notícias, reportagens, obras literárias, peça de teatro, obras acadêmicas e, com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação social, as narrativas filmicas, de rádio e televisão⁴⁹. Tais publicações mobilizaram (e mobilizam ainda hoje) uma opinião pública sobre temas ligados à telepatia, casas assombradas, comunicação mediúnicamente com os mortos, etc. A velocidade de expansão da cultura espírita acompanhada do progresso do jornalismo impresso e das tecnologias de informação trouxeram uma singular atenção do homem moderno, do século XIX, pelo domínio do *étrange*, que não passou despercebido da antropologia:

De fato, o século XIX tem uma aguda consciência do desconhecido como fenômeno tangível, material e pesquisável, evocável por desbravadores, cientistas e literatos, que viam nesse contato o desbravamento da última fronteira científica (LEWGOY, 2006, p.157).

2.4 A QUESTÃO DA “SOBREVIVÊNCIA DO ESPÍRITO”: MESMERISMO, ESPIRITISMO E PESQUISAS PSÍQUICAS

Se por um lado, nos salões europeus se viam burgueses e nobres ao redor de uma mesa redonda – nas mesmas em que se jogava cartas ou se faziam saraus – invocando espíritos; nos teatros se representavam peças com temas sobre a comunicação com os mortos, por outro lado, o interesse de alguns homens científicos pelo sobrenatural perdurara mais do que a duração de

⁴⁹ O livro do jornalista Ubiratan Machado, “os Intelectuais e o espiritismo”, narra a confluência no final do século XIX e início do XX, no jornalismo impresso brasileiro, de publicações e notícias sobre os fenômenos espíritas. Sem contar que a expansão das ideias kardecistas no movimento espírita se deu por via de publicações de livros, jornais e revistas.

uma moda sazonal. Talvez porque estas práticas espíritas sejam, elas mesmas, herdeiras de um outro movimento conhecido como o mesmerismo, criado pelos magnetizadores, que já existia na França do final do século XVIII, antes, portanto, do movimento espírita francês incorporar as práticas de aplicação de passes para fins terapêuticos. Paris já havia sido décadas antes o epicentro de difusão europeu das ideias e práticas do médico austríaco, Franz Mesmer. A influência de suas ideias e suas práticas fora alvo de querelas entre médicos e alguns médicos magnetizadores no meio acadêmico. A difusão de práticas – métodos terapêuticos mesmerianos como a aplicação de “passes magnetizadores” e a impositação de “ímãs” sobre pacientes – e de uma terminologia que se centrava em torno do termo de “magnetismo animal” propiciaram o nascimento “do sonambulismo magnético (artificial)” e em consequência a reações de médicos ligados a uma fisiologia mais materialista. Tais embates aconteceram nas últimas duas décadas do século XVIII e adentram a primeira metade do século XIX. Franz Mesmer fez seguidores, com destaque para o marquês de Puységur, senhor de terras e coronel da reserva, praticante das ideias do magnetismo⁵⁰ e que cunhou, por sua vez, a expressão “sonambulismo artificial” e “lucidez sonambúlica” ao analisar as suas próprias experiências de aplicação de “passes magnéticos” sobre os trabalhadores em suas terras.

Com a publicação das obras do marquês de Puységur, toda uma terminologia (“sonambulismo artificial” ou “provocado”, “sono magnético”, “lucidez sonambúlica”) difundiu-se, nesse período, propiciando diversos seguidores mesmo internamente a *Académie*

50 Em 1766, Franz Anton Mesmer publica sua tese de doutorado “Da influência dos planetas sobre o corpo humano” na Universidade de Viena. onde defende as teorias sobre o magnetismo animal fruto das leituras do médico suíço Paracelso, do médico belga Jean Baptist van Helmont, do médico escocês, William Maxwell, do jesuíta alemão, Athanasius Kircher, de Ferdinand Santanelli cujas teses principais são 1) a existência de um fluido cósmico, físico, porém, sutil que preenche o universo e serve de intermediário entre o homem e os corpos celestes e entre o homem e as coisas vivas. As doenças seriam o resultado de uma má repartição desse fluido no corpo humano e terapia visa a restaurar o equilíbrio perdido graças a técnicas cuja finalidade é canalizar e transmitir a outras pessoas o fluido provocando ‘crises magnéticas’, convulsões até a cura. Seu consultório com a sua instalação em Paris, em 1779, é frequentado principalmente por mulheres da alta burguesia e da nobreza que se submetem aos experimentos e aos espasmos e convulsões histéricas. Apoiado pela “*société parisienne*”, Mesmer é convencido a formar a “*Société de l’harmonie universelle*” com aspectos semelhantes às lojas maçãs e rosa cruces. Sua popularidade e alcance são tamanhos que em 1784, Luis XVI nomeia duas comissões para julgar a prática do magnetismo animal, uma da “*Académie des Sciences*” e a outra da “*Société Royale de Médecine*”. Composta por cientistas notáveis de diversas áreas (figuras públicas como o astrônomo Jean Sylvain Bailly, o médico Joseph-Ignace Guillotin, o químico Antoine Lavoisier, dos Estados Unidos, Benjamin Franklin, etc) para dar um veredito oficial sobre tais atividades. A hipótese de Robert Darton é a de que o movimento mesmerista é marco das teorias vitalistas que se multiplicavam na época que se entusiasmava pelo progresso técnico e científico. A última comissão se deu no ano de 1835. Consultada as obras: DARTON, Robert. **La Fin des Lumières : le mesmerisme et la Révolution**. Odile Jacob : Paris, 1995 e ELLENBERG, Henri. *À la découverte de l’inconscient*. Paris : Fayard, 1994.

de Medicine, o que gerou disputas sobre a validade das práticas no meio acadêmico em torno de julgamentos sobre a cientificidade das teses e práticas mesmeristas. Foi assim que três comissões acadêmicas⁵¹ foram formadas entre os anos de 1780 a 1835, com o objetivo da *Academie des Sciences* e à *Société Royale de Médecine* avaliar a realidade destes fenômenos e emitir pareceres sobre a sua legitimidade (MEHEUST, 1999; MANCINI, 2000; DARTON, 1995). O julgamento desfavorável ao mesmerismo em uma das últimas comissões tornou as práticas dos magnetizadores fora da comunidade científica. Porém, com a chegada das missões espiritualistas advindas dos EUA e Inglaterra ao continente europeu entre 1852-1853, uma nova onda de fenômenos insólitos – desta vez acompanhada de sujeitos que afirmavam comunicar-se com os mortos, entortar metais, ler pensamentos, multiplicaram-se nas dezenas de anos posteriores – provoca, na segunda metade do século, a retomada e a ressignificação da terminologia criada pelos magnetizadores. Novos sujeitos (não mais apenas as sonâmbulas, mas agora também as médiuns) e novos termos como “automatismo”, “dissociação psíquica”, “hipnose”, “sugestão” no campo das fronteiras científicas reatualizaram as polêmicas sobre os fenômenos insólitos. Logo na sequência à irrupção dos movimentos espiritualistas (dentre eles o espiritismo kardecista na França), foram criadas as primeiras instituições de “pesquisa psíquica”, formadas por físicos, químicos, biólogos, que enxergaram nos fenômenos mediúnicos (também chamados na época de espíritos) uma zona fértil para o estudo das potencialidades (“ocultas”) do psiquismo humano à luz de metodologia em voga nas ciências naturais. A exemplo da *Society for Psychical Research* – SPR, em Londres em 1882, fora criada na França uma similar (logo extinta) e nos EUA, a *American Society for Psychical Research* - ASPR em 1885. Ainda na década anterior, já haviam sido criadas outras instituições de “pesquisa psíquica” na Inglaterra que não prosperaram muito tempo.

Comme d'autres défenseurs de l'épistémologie positiviste, ils se trouvent confrontés à une question sans cesse posée par certains savants ou philosophes mais aussi par le grand public et les organes de presse, ce lien

51 Na época do império e da restauração, as ideias do movimento dos magnetizadores, principalmente, a de um fluido universal que interligaria os corpos naturais com poderes inclusive de cura adentram o meio hospitalar parisiense e por algumas oportunidades, a Academia de Medicina francesa estabeleceu comissões para avaliar e dar um veredito sobre a eficácia dos passes magnéticos e sua realidade. No final do século XVIII, uma comissão nomeada por Louis XVI contava com nomes como Benjamin Franklin e Lavoisier. Outras comissões foram formadas em 1826 e, em seguida, a comissão Husson em 1831 (dando parecer favorável aos magnetizadores, mas incansavelmente combatidas por adversários como Dubois d'Amiens. Durante os anos seguintes a medicina magnetizadora com suas terapias com aplicações de passes fora debatida até que em 1842, rejeitada definitivamente junto com a questão do magnetismo animal e o transe lúcido, assim como outros fenômenos só viriam a ser debatidos novamente na academia no final do século, entre 1878 à 1895 com o debate sobre o hipnotismo, a sugestão e os fenômenos mediúnicos que envolveu as escolas de psiquiatria de *Salpêtrière* de Charcot e de Nancy com Berheim e Liébault (MEHEUST, 1999; MANCINI, 1999; CHARUTY, 2001; AUBRÉE, 2014; ISAIA, 2006)

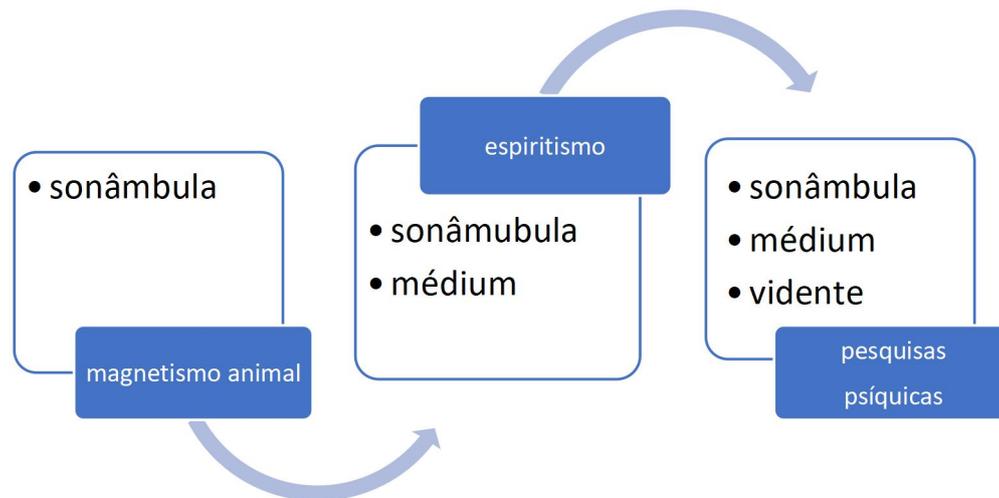
de l'existence autonome de l'esprit. Bien entendu, cette question est devenue capitale en raison de la montée de la pensée matérialiste au cours du XIX^e siècle et des attaques qu'elle a portées contre les convictions religieuses. On accordera que le problème valait de toute façon qu'on s'y arrête : il ne s'agissait rien moins que de savoir si l'esprit peut être considéré comme un simple état d'organisation de la matière ; si oui, alors l'esprit meurt avec la matière et il est vain d'espérer une vie après la mort (quelle qu'en soit la nature) ; sinon, une vie dans l'au-delà est possible puisqu'alors l'esprit peut survivre à la matière. C'est du moins en ces termes qu'on se pose à l'époque la question et l'on comprend bien qu'elle met d'autant plus à rude épreuve les croyants qu'elle est soulevée à un moment où aucune croyance ne semble pouvoir résister à la montée du scientisme. (PAROT, 1994, p. 439 a 440)

A questão da sobrevivência da psique ao mesmo tempo que atraia o interesse entre os primeiros psicólogos da época da mesma forma que para os espíritas, para os interessados nas “pesquisas psíquicas” e para os antigos magnetizadores, colocava um limiar entre eles. O interesse pelas forças que desafia(va)m o conhecimento da física da época como os passatempos das mesas girantes, falantes, pelas proezas e as comunicações dos médiuns como já o havia sido antes as manifestações dos sonâmbulos, estimularam a criação das instituições de conhecimento compostas por cientistas que desejavam estudar os fenômenos com os métodos de pesquisa aceitos da época.

2.5 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA PSICOLOGIA NA FRANÇA E AS “PESQUISAS PSÍQUICAS”

A criação da SPR na Inglaterra foi de certa forma inspiradora para outras instituições no mundo ocidental cuja finalidade era incentivar e realizar pesquisas e publicações de intelectuais (físicos, filósofos, fisiologistas, médicos, químicos) desejosos de discutir e pesquisar telepatia, aparições, precognições, comunicações mediúnicas, etc., com hipóteses envolvendo como a autonomia, a sobrevivência do “espírito”, da “psique” em relação a atividade cerebral. As então conhecidas pesquisas psíquicas se promulgaram herdeiras dos fatos extraordinários do mesmerismo e do espiritismo como o mostra a Figura 1.

Figura 1. Figuras sócio-históricas



FONTE; LULA, 2019

Os estudos da “pesquisa psíquica” através de instituições como a SPR na Inglaterra foram não só contemporâneos às primeiras instituições de divulgação da psicologia como a *Société de Psychologie Physiologique* – SPP⁵², como também alguns dos membros da primeira foram os mesmos que presidiram os primeiros eventos internacionais de psicologia. Isto não significa dizer que não havia diferenças e tensões entre grupos diferentes. O termo “psicologia fisiológica” fora mesmo uma imposição de Charcot afim de não confundir com o movimento espírita que igualmente utilizava o termo “psicologia”, facilmente constatável pelo subtítulo do periódico, *Revue Spirite: journal d'études psychologiques* fundado pelo na época ex-líder falecido do movimento espírita, Allan Kardec, nem pelo nome da instituição fundada pelo magnetizador, Baron du Potet, a “*Société scientifique d'études psychologiques*” na mesma época. A “pesquisa psíquica” se apresentava como equivalente à pesquisa psicológica embora houvesse uma resistência de alguns a assimilar o termo “psique” (*psychique*) como sinônimo de “psicológico” (*psychologique*), o que evidencia a disputa pelo sentido oficial a ser dado a estes termos. Se tratava para um grupo de construir uma psicologia ligada à fisiologia e à física em detrimento de uma filosofia da consciência, uma metafísica e sobretudo ao espiritismo e a “pesquisa psíquica” em voga na Inglaterra. Há alguns anos, psicólogos, historiadores da própria disciplina na França como Françoise Parot⁵³ e Nicolas

52 A SPP foi criada sob a presidência de Charcot e a participação de figuras que igualmente fariam parte do processo de institucionalização da psicologia na França, como Pierre Janet, Charles Richet, o polonês Julian Oschorowicz e Théodule Ribot.

53 PAROT F. *Le bannissement des esprits : naissance d'une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie*. Revue de Synthèse, IVème série, 3-4, 1994, p. 416-443.

Marmin,⁵⁴ analisaram os primeiros congressos internacionais de psicologia que foram palco da polêmica em torno dos deslizos semânticos e a fluidez entre estes termos. Segundo F. Parot (PAROT, 1994) esses deslizos semânticos são testemunhas do início da formação das fronteiras institucionais que ajudaram a legitimação acadêmica da psicologia.

O primeiro congresso internacional de psicologia de 1889 ocorrido em Paris foi realizado pela *Société de Psychologie Physiologique* que empresta o título ao evento: Congresso de Psicologia Fisiológica. Trata-se de um grupo em torno de Charcot da *Salpêtrière* e Thiebault Rinot, A. Binet e Pierre Janet, Henri Beaunis, diretor do primeiro laboratório de psicologia fisiológica na França e o suíço, e como secretário-geral Charles Richet⁵⁵, além de Theodore Flournoy, estudioso da telepatia – todos nomes fundadores da psicologia institucional francesa e os dois últimos também militantes no espiritualismo e na “pesquisa psíquica”. Aliás, os três primeiros congressos internacionais são presididos por intelectuais que se interessam por fenômenos mediúnicos e pela hipnose como é o caso de Charles Richet em Paris, em 1889, de H. Sidwick em Londres de 1892, e do barão von Schrenck-Notzing em Munique em 1896. Além disso, as sessões dos congressos onde eram encontrados estudos sobre estes fenômenos incluíam também alguns dos membros do movimento espírita francês e sucessores de Allan Kardec, como é o caso de Gabriel Delanne, Léon Denis e Camille Flammarion (PAROT, 1994).

Durante estes três primeiros congressos internacionais de psicologia se contava com a presença e apoio de membros da *Society for Psychical Research*– SPR e com sessões temáticas onde se discutia relatos de alucinação de médiuns, telepatia, hipnose, etc. A participação de William James (curiosamente considerado tanto um dos fundadores da psicologia e também da *psychical research* americana), que será durante entre 1894 e 1895, presidente da SPR em seguida da equivalente americana, a ASPR, é um exemplo disso. Nestes primeiros congressos, as questões sobre o espiritualismo são abordadas nas mesmas sessões e simpósios daquelas que falam sobre hipnotismo. Se debatia, por exemplo, a relação entre as experiências espíritas e os estados modificados de consciência – como o estado de

54 MARNIN, Nicolas. *Métapsychique et psychologie en France (1880-1940)*. Revue d’Histoire des Sciences Humaines, 2001/1, n.4, p.145-171; Régine Plas. « *Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century* », *History of the Human Sciences*, 2012/2 (25). Sciences Humaines, 2001/ 1, no.4, p. 145-171.

55 O Nobel de química Charles Richet foi o criador do termo *métapsychique* e primeiro presidente do *Institut de Métapsychique International*, IMI em Paris. O IMI está prestes a fazer cem anos de existência e é o principal centro de difusão e pesquisa parapsicológica francês ainda em atividade.

autossugestão em que se encontrariam os médiuns. As sessões espíritas eram, portanto, momentos privilegiados de experimentação para estudar o estado hipnótico (PAROT, 1994; MARMIN, 2001; EDELMAN, 2006).

F. Parot (1994) adverte, porém, que não se pode confundir o interesse dos primeiros psicólogos com o dos espiritualistas. As tensões entre os espiritualistas e partícipes da “pesquisa psíquica” e aqueles que desejavam reduzir a psicologia a um método de observação ligado à fisiologia só aumentaram ao longo dos anos. E no quinto congresso em Roma, no ano de 1905 as tensões chegaram a um estopim tendo como consequência a expulsão de ideias e teses ligadas ao o espiritismo e à “pesquisa psíquica” para fora das fronteiras institucionais da academia.

Os debates sobre os resultados das pesquisas psíquicas e dos espiritualistas foram contemplados no congresso espiritualista em Milão, no ano seguinte, o que evidenciou a ruptura definitiva com a comunidade científica. Nas primeiras décadas do século XX, a ação de um mecenas, um rico proprietário e negociante de vinhos de Nîmes, Jean Meyer interveio para financiar uma série de ações que permitiram a criação da *Union Spirite Française*, fundando-a junto a personagens do meio espírita, Gabriel Delanne, Léon Denis em 1917 e o *Institut de Métapsychique International*, IMI, uma fundação de utilidade pública destinada à pesquisa e divulgação destes estudos sobre os fenômenos metapsíquicos (o nome dado aos fenômenos paranormais na época) em abril de 1919 com base nos estudos do médico de Lyon, o dr. Geley e o prêmio nobel, Charles Richet.

C. Richet seria igualmente o presidente do comitê diretor do IMI, que contava nessa época também com cientistas, médicos e políticos. O IMI, a SPR, ASPR e outras instituições da mesma finalidade viriam a formar o que F. Laplantine e M. Aubrée (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009) consideram uma rede de experimentadores, com eventos periódicos onde comparam os resultados de suas pesquisas até hoje. O evento mais importante do gênero é a *Annual Convention of the Parapsychological Foundation* cuja 60ª. edição ocorreu na Grécia entre os dias 20 a 23 de julho de 2017. Estas instituições agregam pesquisadores no intuito de perscrutar o suprassensível através de protocolos que visam obedecer aos parâmetros dos critérios do conhecimento científico ao mesmo tempo que se deixam infiltrar por ideias metafísicas oriundas de fontes diversas (espiritismo, teosofia). Estas instituições são, portanto, herdeiras de uma longa tradição de estudos das práticas e dos fenômenos que vão desde o “magnetismo animal” no final do século XVIII, passando pela atração em relação

à hipnose e pelos fenômenos mediúnicos espíritas na segunda metade do século XIX e começo do século XX e finalmente as primeiras pesquisas psíquicas realizadas desde a última metade do século XIX.

2.6 DECLÍNIO DA CULTURA ESPÍRITA E INTERESSE MARGINAL ACADÊMICO PELO PARANORMAL

Do final do século XIX até a primeira metade do século XX, a curiosidade manifestada nos “*jeux de société*” nos salões pelas mesas girantes/falantes e a demanda pela comunicação com os mortos, além do interesse midiático, literário (como é o caso na França do surrealismo de A. Breton e nos países anglo-saxões de escritores como Edgar Allan Poe, H.P. Lovecraft) favoreceram a visibilidade e a circulação social de práticas e discursos sobre os fenômenos insólitos – o que os autores costumam se referir ao auge da “cultura espírita” na Europa. Apesar de uma onda favorável ao surgimento destas instituições históricas e de um apogeu dessa “cultura espírita” da segunda metade em diante do século XIX, as narrativas historiográficas de alguns autores são unânimes em reconhecer um declínio e consequente esquecimento desta tradição (mesmerismo, espiritismo, “pesquisas psíquicas”) a partir da segunda guerra mundial por fatores variados como a ascensão das teorias psicanalíticas que enquadram boa parte dos fenômenos como inconscientes. Outras razões apontadas para o declínio da cultura espírita estão relacionadas à fragmentação na França da síntese kardecista que ao longo do século XX irá ter que concorrer os adeptos da hipótese da sobrevivência do espírito com as correntes da teosofia e da própria metapsíquica (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009).

No entanto, a partir da segunda metade do século XX, o mundo acadêmico francês recomeçou timidamente a se interessar novamente, a partir da pesquisa de historiadores e cientistas da religião, pelos séculos anteriores destas variadas tradições chamadas de ocultistas, esotéricas. Esse redescobrimto passou longe da influência na sociedade provocada pela efervescência de épocas anteriores e se concretizou no campo hegemônico apenas na criação no ano de 1964 de uma cátedra de “história do esoterismo cristão” na seção “Ciências Religiosas” da *Ecole Pratique des Hautes Etudes* – EPHE, na Sorbonne de Paris, sendo o primeiro titular, o professor, François Secret. Em 1979, foi substituído por Antoine Faivre quando se modificou o nome para “História das correntes esotéricas e místicas na Europa moderna e contemporânea”⁵⁶. De um ponto de vista metodológico essa mudança de apelação

56 O atual titular dessa cátedra é o Pr. J. P. Brach.

esteve relacionada ao interesse em ampliar o campo da pesquisa muito além do cristianismo. Após a institucionalização da cátedra sobre história do esoterismo na EPHE, outras semelhantes foram criadas em outros países europeus: em 1999 na Universidade de Amsterdam e, em 2002 e 2006 nas universidades britânicas de Lampeter e de Exeter⁵⁷. No entanto, estes exemplos isolados não significaram a alteração do regime de liminaridade dos saberes esotéricos ou ocultos como são vistos muitas vezes aqueles que lidam com o domínio do paranormal e do sobrenatural. Estudá-los à luz das lentes das disciplinas científicas não confere o mesmo *status* à parapsicologia, a radiestesia, a teologia, a astrologia, a ufologia e todos estes saberes conhecidos pela rubrica de “ciências ocultas”. No entanto, se o domínio do paranormal se restringe a existência de uma cadeira sobre esoterismos no âmbito universitário, outras instituições cuja história está diretamente ligada aos fenômenos paranormais se encontram à margem da comunidade científica.

2.7 *INSTITUT DE MÉTAPSYCHIQUE INTERNATIONALE*, UM LOCAL DE PARTIDA

O *Institut de Métapsychique Internationale*, IMI é uma dessas instituições paracientíficas que se encontram em uma encruzilhada por onde transitam pessoas e coisas vindas de universos diferentes seja das ciências seja do espiritualismo, do esoterismo e que veem nela a guardiã da tradição da metapsíquica francesa. Todos os interlocutores desta pesquisa, sobretudo, os personagens das controvérsias a que me propus a analisar, gravitam em maior ou menor distância em torno do IMI, onde têm atividades em paralelo às suas atividades profissionais de docentes-pesquisadores em postos universitários. A condição de existência do IMI quase invisível aos olhos da população e inexistente para a comunidade científica, parece refletir, de certa forma, a sua localização no limite entre o 19º. e o 10º. *arrondissement* de Paris, no térreo de um prédio na rua Aqueduc. Comecei a perceber isso quando descí do metrô e na saída da linha cinco na estação de *Stalingrad*, me deparei com uma enorme quantidade de barracas de sem tetos e imigrantes, enfileirados embaixo da estrutura onde ficavam os trilhos do metrô na avenida *La Chapelle*. Andando do final do canal Saint Martin até Barbès-Rochechouart, percebi um número considerável de *épiceries*, de pequenos comércios e de transeuntes estrangeiros ou descendentes de estrangeiros, sobretudo, de norte-africanos e dos chamados oriundos da África negra subsaariana que me mostravam que eu estava. Durante minha estadia em Paris, algumas vezes acompanhei pela televisão os desdobramentos da

57 Sobre esse particular ver o artigo do historiador, Antoine Faivre. FAIVRE, A. Une spécialité nouvelle : *Histoire des courants ésotériques occidentaux*. ANNUAIRE de l'EPHE, tome 113, Paris, 2004-2006, pp. 27-44.

relação conflituosa e das intervenções do governo francês sobre o acampamento improvisado de quase mil imigrantes na saída da estação.

Inicialmente, tive dificuldades de acesso ao interior da sede e, com isso, de estabelecer um contato com algum dos membros do IMI. Logo em minha primeira tentativa de visita, não previamente agendada, me deparei com a placa na porta do edifício que dizia que o acesso apenas por *rendez-vous* a ser marcado por e-mail ou por telefone, e o acesso apenas nos horários de funcionamento de 11h até as 19h. Contava me inscrever no curso *on-line* de introdução à parapsicologia e através disso iniciar a minha entrada no campo. Por problemas variados que envolveram desde o atraso de financiamento para a pesquisa, burocracia de obtenção de cartão de banco internacional, marcação de data de passagem de voo e inabilidades próprias do pesquisador, acabei perdendo essa chance e recebi um *e-mail* de resposta da secretaria me informando que o preenchimento das vagas já se dava por esgotado e me sugerindo que me inscrevesse no próximo ano – procedimento que segui. A segunda iniciativa foi tentar por telefone marcar uma entrevista informal com algum membro da diretoria e explicar o objetivo de minhas intenções de pesquisa. Novamente, sem sucesso! A resolução foi esperar a data da próxima conferência que seria em quinze dias, o que me possibilitaria conhecer melhor a cidade, e me acostumar coma fluência no francês falado nas ruas e cafés de Paris. Foi somente com a ajuda providencial da antropóloga, Marion Aubrée, que inicialmente já havia contribuído para mediar junto a minha orientadora na UFPE, o contato com a co-orientadora na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* – EHESS, afim de realizar o doutorado sanduiche, feito que me permitiu a ida para a França em 2017. Sem a ajuda de Marion Aubrée, teria sido mais difícil a minha entrada no IMI e conhecer algumas pessoas que fazem parte da administração. Marion não lembrava de mim, embora houvésemos nos conhecido um ano antes em evento interno, o “Cirkula”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia na UFPE ao qual eu sou ligado como aluno do doutorado. Uma coincidência feliz favoreceu a minha aproximação com Marion Aubrée. A amiga recifense, “Paulinha”, que mora em Paris há duas décadas e tem cidadania francesa, que me hospedava em sua casa durante minha estadia, vendo minha dificuldade de entrar no campo e no afã querer me ajudar, sugeriu o nome da antropóloga, professora, aposentada da EHESS, amiga da sua mãe de longas datas e que a conhece desde a infância. O fato me encorajou a telefonar para Marion Aubrée e contar sobre as dificuldades de entrar no IMI; e, qual foi a minha surpresa, ela me revelou que conhecia alguns membros do IMI, pois ela mesma frequentara as conferências e palestras de tempos em tempos e que, por isso, poderia me

ajudar a me inserir apresentando-me a algumas pessoas. Perguntando como ela conheceu o IMI, Marion Aubrée me respondeu que passara a ter contato desde os tempos em que fazia pesquisa sobre os centros espíritas e similares em Paris para a escrita do livro *La Table le livre et les esprits* com o amigo antropólogo, François Laplantine.

Marion Aubrée foi uma interlocutora fundamental por seu duplo conhecimento. Pesquisadora aposentada, ligada ao laboratório *Mondes Américains*, embora na ativa, conhece e me contou sobre os corredores da EHESS no qual circulam os personagens centrais das controvérsias que irei descrever nos próximos capítulos. Corredores dos quais eu mesmo estive formalmente vinculado pelo doutorado sanduiche durante o período de pesquisa na França. Este fato coincidente de conhecer as personagens principais que analiso nesta pesquisa, permitiu, por exemplo, que promovesse jantares em sua casa onde pude conhecer alguns colaboradores do IMI como Silvia Mancini, Bertrand Meheust, Pierre Lagrange, Antoine Faivre. Fui inclusive algumas vezes com ela a pé de sua casa até à sede do IMI nos fundos do prédio número cinquenta e um, no térreo, na rua de *l'Aqueduc*.

A primeira vez foi exatamente na noite em 21 de outubro de 2016, pela ocasião do *workshop* de Renaud Evrard, professor de psicologia da universidade da Lorraine também colaborador do IMI, sobre experiência de quase morte (EQM), um dos fenômenos que também interessam aos interessados por parapsicologia. Após amistosa saudação, Marion Aubrée foi, em alta voz, me apresentando como o “antropólogo brasileiro que estava pesquisando o IMI”, isso, de supetão, sem rodeios, da porta de entrada, o que gerou naturalmente uma curiosidade tanto do palestrante quanto do simpático mestre de cerimônias e da secretária-geral da instituição, também estudiosa do paranormal, Pascale Catala. A partir dessa brusca apresentação, Marion Aubrée, como uma experiente antropóloga anfitriã, me deixou à vontade para conversar com as pessoas presentes sempre observando de longe minha desenvoltura. Além de Renaud Evrard, nesta noite, por ocasião de chegarmos alguns minutos antes de iniciar, pude conhecer outros atores sociais importantes para a pesquisa de campo. Antes da conferência começar, fui apresentado ao espaço físico do IMI pelo próprio palestrante, junto a um grupo de mais duas outras pessoas, dentre as quais Mallory Clement, um “*enqueteur*” em fenômenos paranormais, seguidor das postagens na internet de Renaud Evrard. Irei falar mais detalhadamente de Renaud Evrard e Mallory Clément no quinto e sexto capítulo quando farei a distinção grupos populares de estudo sobre fenômenos paranormais e instituições de pesquisa científicas.

Nesta primeira noite de IMI, Renaud Evrard começou apresentando a mim e a Mallory Clément o andar de cima onde nos encontrávamos, dando explicações sobre o salão principal onde fica ao mesmo tempo a secretaria, o espaço das cadeiras para a conferência e a biblioteca, todos estes compartimentos sem divisórias. Renaud Evrard nos levou ao andar debaixo onde se encontravam uma toailete unissex, uma sala mais ampla com uma mesa circular ao centro e um aparelho construído por um dos engenheiros membros do IMI para a realização de experiências com fenômenos telecinese. Ao lado três salas igualmente com aparelhos onde fazem experiências de telepatia e estudos de visão à distância. O anfitrião e palestrante da noite nos explicou rapidamente como funcionavam os testes, mas propositalmente deixou a cereja do bolo para o final, quando nos apontou para um cofre fechado e no interior uma espécie de frigorífico, onde guardam as amostras de ectoplasmas fruto de experiências realizadas no início do século XX, que tornaram o IMI conhecido na rede mundial dos parapsicólogos.

2.7.1 Administração horizontal

O IMI, como consta a sua apresentação em seu *site* na internet, é uma instituição de utilidade pública que pretende estudar de forma científica os fenômenos ditos paranormais (especificamente): a telepatia, a clarividência, a premonição, e a psicocinese, também conhecida como telecinese. Pela sua tutela ao ministério do interior, o instituto é habilitado a receber de doações de particulares e de organismos que se beneficiam de dedução fiscal. De acordo com a legislação francesa, portanto, pode ser deduzido cerca de 66% (60% par a pessoa jurídica) do valor doado. Em um cálculo rápido, se alguém doa cerca de quinhentos euros, será deduzido cerca de trezentos e trinta euros, isto significa que a doação lhe terá custado cento e setenta euros. Apesar disso, os fundos de financiamento das pesquisas são escassos e apenas ajudam a administração a manter o patrimônio material e a realizar um relativamente número reduzido de pesquisa por ano, além de não remunerar nenhum membro. A administração do patrimônio e das atividades do IMI ficam a encargo do comitê diretor. No organograma do IMI, o comitê diretor é o órgão por excelência, composto de um presidente, um diretor, um tesoureiro adjunto, o suplente e um secretário-geral. Porém, Renaud Evrard me contou que há mais oito colaboradores e que a relação entre os membros é mais próxima de uma gestão colegial do que a de uma hierarquia rígida empresarial. Todos praticamente prestam serviço voluntário na administração e nas atividades do IMI pois possuem suas próprias profissões. Todos os membros do comitê diretor possuem coincidentemente mais de quarenta anos e todos têm suas próprias profissões e situação financeira definida.

Praticamente todos possuem um grau elevado de formação acadêmica com doutorado em áreas como neurobiologia, psicologia experimental, psicanálise, física, sociologia, medicina e em engenharia eletrônica o que também denota ao instituto um caráter pluri-disciplinar. Por outro lado, a atividade de parapsicólogo não é reconhecida como categoria profissional assim como não é reconhecida a formação e, portanto, não existe uma carreira em parapsicologia reconhecida pelo ministério de educação da França conforme me informou a mesa formada do comitê diretor do *Institut de Métapsychique International*, IMI em Paris, em minha primeira reunião com os membros em final de 2016.

A gestão do IMI realizada de forma colegial e, em certo aspecto, pode-se dizer democrática (sem que os postos hierárquicos resultem em posições rígidas), revela a proximidade dos membros entre si. Aspecto que fica visível no tratamento entre eles no cotidiano e mesmo na relação descontraída entre eles e os frequentadores das conferências, dos simpósios e colóquios. Um outro fator que demonstra essa relação de proximidade pode ser evidenciado pela ausência de divisórias e paredes entre os espaços da secretaria, das reuniões, bibliotecas e das conferências no andar de cima. Só o andar de baixo onde ficam os laboratórios onde fazem experiências é que existe um certo isolamento com portas que separam ambientes. Mesmo assim, são justificadas pelos membros não por critérios de separação de departamentos administrativos, mas como critérios que obedecem a isolamento da comunicação entre os participantes de uma pesquisa tal como exige os protocolos na área.

O organograma da instituição prevê também um comitê de honra, mais amplo e que congrega pessoas que se destacam pelo prestígio e pela importância que alcançaram com a sua própria produção científica de certa forma para a legitimação dos estudos da parapsicologia na França. Embora não participem da administração da instituição, este comitê de honra serve como um lastro de pesquisadores importantes e, por isso mesmo, reúne pessoas cujo perfil é, em sua maioria, de professores universitários, muitos, inclusive, estrangeiros. Existe igualmente uma associação de amigos da instituição, a A-IMI, composta por alunos e ex-alunos e pessoas que participam das atividades e que também colaboram tanto com uma contribuição financeira semestral, mas que não fazem parte do comitê diretor. O IMI oferece cursos à distância pagos (o valor da inscrição é de 75 euros por semestre) de introdução à parapsicologia com módulos semestrais, geralmente frequentado por jovens estudantes de graduação e que lhes dá direito ao acesso ao grupo de discussão virtual na plataforma *gmail* e todas as vantagens da filiação ao A-IMI.

Alguns membros do grupo diretor têm o perfil de pesquisador e realizam (de forma não frequente), pesquisas no laboratório do IMI, assim como publicam os resultados no periódico institucional⁵⁸ e quando se apresentam resultados significativos, estão aptos a serem publicados em periódicos internacionais da área frequentemente aquele organizado pela *Parapsychological Association*- PA. A instituição oferece ainda um serviço de escuta e acompanhamento terapêutico coletivo para pessoas interessadas em falar com um psicólogo sobre as suas experiências traumáticas com os fenômenos. Todavia, são as conferências, os *workshops* e os eventos⁵⁹ realizados em sua sede ou no fórum, as atividades que concentram o maior número de frequência de pessoas da comunidade de *enqueteurs en parapsychologie*. Apesar da sua marginalidade social, vez por outra, algum membro (geralmente são os mesmos, a maior parte são os personagens principais desta pesquisa) é convidado a uma entrevista a programas de tv ou de rádio⁶⁰ que tentam explorar as proezas de médiuns ou falar de fenômenos paranormais, não sem carregar uma pitada de sensacionalismo. São estes raros momentos em que o IMI ganha uma certa visibilidade pública, contudo, acaba provocando na maioria das vezes a reação dos membros das associações ligadas ao ceticismo prontos para comentar ou rebater nos espaços de interatividade oferecidos pela mídia⁶¹.

2.8 CIRCUITO DO PARANORMAL E DIFERENÇAS ENTRE IMI E INREES

Entretanto, o IMI não é a única instituição onde ocorrem atividades ligadas ao domínio do paranormal. Uma parte do público que frequenta os eventos, as palestras e conferências do IMI não se furta a participar de atividades similares promovidas por outras instituições que discutem temas afins. Uma destas instituições que fiquei conhecendo a partir das menções que fizeram os interlocutores foi o *Institut de Recherche sur les expériences extraordinaires* – INREES. Criado em 2007 como uma associação e, dois anos depois, tendo passado a ser uma

58 Distribuída virtualmente pelo site do IMI, a revista institucional, *Bulletin de Métapsychique* que neste ano mudou novamente seu nome para *Métapsychique*, estabelece contatos diretos com o *Journal of Parapsychology* da *Parapsychological Association* -PA, principal periódico internacional do gênero.

59 A 45ª. edição da Convenção da *Parapsychological Association* - PA, que acontece em reuniões anuais, ocorreu em Paris em 2005.

60 O programa de maior ambiência dos amantes da parapsicologia é o “*Les extraordinaires*” apresentado pelo radialista Bob Bellanca no canal BTLV. Concebido em formato de rádio, mas veiculado também pela internet, “*Les extraordinaires*” aborda temas ligados ao sobrenatural, mas também a arqueologia/história, ecologia, espiritualidade, etc.

61 O diretor geral do IMI, Mario Varvoglis, ao co-produzir com a jornalista Marie-Monique Robin em 2008 o documentário, “*Science et paranormal*”, exibido nos canais Arte e Canal +, os dois da televisão francesa, conseguiu uma certa repercussão do IMI em resenhas nos jornais e portais na web de grande circulação nacional como *Le Figaro* e *Le Monde*.

sociedade com objetivo lucrativo, o INREES possui certas características que o distinguem do IMI, segundo me foram algumas vezes lembradas pelos interlocutores que, vire e mexe, faziam comparações entre ambas - não sem deixar transparecer certas depreciações ao INREES. Renaud Evrard, ao apontar-me as distinções que ele percebe entre o IMI e o INREES, inicia exatamente pela razão social em que uma “preserva” o caráter de uma associação de utilidade pública enquanto a outra, o INREES, atua como uma empresa. Como apontei acima, Renaud Evrard me chama atenção de que este dado produz certas diferenças na organização administrativa em que, se vê o IMI mais próximo de um “colegiado”, o INREES, por sua vez, Renaud aponta uma hierarquia bem definida; no topo, um presidente e um corpo administrativo e, na base, funcionários remunerados. Há também diferenças entre as duas instituições no quesito financiamento das plataformas de comunicação, o que faz com que o INREES tenha uma produção mais volumosa e onerosa no tratamento e difusão de suas informações com o uso integrado das mídias como webtv, edição de livros e da revista institucional consumidas por um público ligado, sobretudo, ao movimento espiritualista e ao *new age*. Isto torna evidente também as diferenças desde a qualidade do material de divulgação como a qualidade do papel e da produção das matérias dos periódicos com uma mescla entre reportagens e artigos da revista do INREES, a *l’Inexploré* em relação a predominância de artigos e menos reportagens do *Bulletin Métapsychique* feito pelo IMI – o que reflete, conseqüentemente, na tiragem de cada uma (ver em anexo 1).

Outra diferença resultante da disparidade dos recursos financeiros entre as duas instituições, é a estrutura dos eventos que cada uma elabora. O evento do INREES em que estive se passou em uma região de considerável poder aquisitivo de Paris, no Centro de artes e dança *Elephant Paname* no endereço no 2^{ème} arrondissement, perto da *Opéra* em Paris. A segunda edição do “*Le Festival de l’extraordinaire*” tinha por tema “*Les sciences et les arts face aux mystères*” e durou da terça dia 20 de junho de 2017 ao domingo 25 de junho de 2017. Uma semana em que cada dia se tratava de um assunto: tarô, chacras, o caminho do tao, encontros com extraterrestres, médiuns e magnetizadores, paranormalidade, yoga, enfim, temas ligados à saúde e bem-estar, espiritualidade, terapias alternativas, comuns ao neo-

esoterismo⁶². Uma diferença do IMI que geralmente realiza duas a três conferências por semestre geralmente em sua própria sede em apenas uma noite e com um palestrante por vez e uma plateia em números que não ultrapassam cinquenta. Bem diferentes deste festival do INREES que participei que durou cinco dias e cujo ingresso para cada dia custava trinta e cinco euros com plateias que ultrapassavam o número de 150 pessoas assistindo. A maioria absoluta de adultos, brancos e com mais de 30 anos com um número ligeiramente superior de mulheres ao de homens. Durante todo o festival, a mesma cena se repetia com três pessoas subindo ao palco uma delas mediava a mesa e duas outras eram convidados para falar sobre o tema da noite.

Um fato curioso se deu em uma das noites a mediadora da mesa estava agradecendo à direção do INREES e à organização, quando o microfone começou a falhar, e alguns barulhos chamaram a atenção de todos parecendo vir do teto. O teto é feito de luminárias pequenas dispostas de modo a formar uma grande espiral que tem o efeito de iluminar bem o palco, mas deixara plateia à meia luz, trazendo-nos a sensação de estarmos em um planetário. Não identificada a origem dos barulhos, começaram a haver sorrisos na plateia, alguns se entreolhavam como se entendessem o que o outro confabulava, uma analogia certamente com os fenômenos *poltergeist* comuns em casas assombradas que tantos já haviam lido ou visto sobre. A mediadora, a jornalista e estudante de filosofia, Miriam Gablier, logo entrou no jogo de público e disse em tom de brincadeira que deveríamos “deixá-los se comunicar” o que liberou a plateia para um riso em uníssono. Enquanto o técnico de som da mesa tentava consertar um outro problema que se suspeitava, desta vez, provir do sistema de som, a mediadora aproveitou a ocasião do percalços para fazer pedir que todos fizessem um exercício rápido - sem muita disciplina - de relaxamento, de respiração controlada e entrassem em estado de meditação ou prece - deixou a plateia à livre escolha. Após restabelecido o problema do microfone, a mediadora tomou a palavra e falou um pouco de sua *mémoire* em filosofia sobre a história moderna da consciência, e introduz rapidamente um resumo de

62 Concebo o fenômeno do neo-esoterismo como um ponto de confluência de diferentes tradições e de consumo de uma gama de produtos e serviços que vão desde consultas a artes divinatórias, usufruto de terapias não convencionais, vivências, técnicas corporais, cursos, workshops em um mix de crenças e práticas de várias origens (MAGNANI, 1999); Um outro aspecto apontado (CAROZZI, 1999) é a adesão dos sujeitos partícipes de uma prática religiosa individualizada e, que, em alguns casos, criam redes, fluxos, ligações afetivas, formulando comunidades ou mesmo associações que promovem eventos, por vezes duráveis (AMARAL, 2000; SCHWADE, 2011; SAMPAIO; LULA, 2016).

apresentação sobre os palestrantes, dentre eles o jornalista Jocelin Morrison⁶³ que escreve para revistas que lidam com temas esotéricos. As palestras foram na verdade em tom conversado pois, pelo que percebi da performance dos palestrantes, não havia uma didática definida ou *slides* pelo projetor. Cada um tinha um tempo de 15 a 20 minutos para expor sobre o tema da expansão da “consciência”. Os temas eram mesclados a outros e algumas vezes os exemplos eram dados por fatos da vida do palestrante. Ao final das falas, a plateia tinha alguns minutos de perguntas e a maioria delas girou em torno de indagações sobre experiências pessoais.

O rito de prece improvisado da mediadora da mesa, a forma como os palestrantes abordavam os temas (sem muita didática), mesclando a apresentação do assunto com experiências biográficas, a presença de livros e revistas de esotéricos e de auto-ajuda são fatores que, de certa forma, não encontrei nos eventos do IMI. Por e-mail, Renaud Evrard me revelou que as diferenças que vi são apenas algumas das que separam as fronteiras entre o IMI e o INREES. Renaud Evrard me disse que as atividades do INREES dão ênfase a uma visão transpessoal e muitas vezes holística: “As discussões [no INREES são] sem um necessário fundamento rígido na academia, pelo contrário com contribuições científicas ‘exóticas’”. Esta talvez seja a característica maior daquilo que é realçado pelos interlocutores do IMI para distinguir os eventos produzidos pelas duas instituições.

Estas distinções não impedem que haja um fluxo de pessoas e de informações entre ambas e que tal fato possa gerar uma reflexão coletiva sobre as respectivas identidades dos grupos por parte dos membros do IMI. Recentemente, no dia 28 em novembro de 2018, pela lista de discussão⁶⁴ do grupo “Métapsychique” do A-IMI pelo gmail, do qual consegui fazer parte ao me inscrever no curso à distância, circulou um panfleto publicitário virtual divulgando um evento do INREES, o “*Symposium: sciences et spiritualité*”. O panfleto virtual informava que o evento ocorrerá em 2019, o local naturalmente, o valor da inscrição e um breve resumo sobre o currículo dos palestrantes e os temas que irão abordar: “transcomunicação hipnótica”, “retrocognição e sincronicidades”, “memória da água e química molecular”, “transe xamânico e cérebro”, etc. A divulgação despreziosa dessa

63 O nome de Jocelin Morrison retornará no sexto capítulo quando irei expor um debate que se passa entre ele e Renaud Evrard, no blog deste último, sobre uma divergência em torno da publicação de um livro sobre um estudo com o Nicolas Fraisse, um paranormal bastante badalado da França.

64 O grupo Métapsychique é montado por instrutores do A-IMI, composto basicamente por alunos e ex-alunos que se inscrevem no curso à distância do IMI de introdução à parapsicologia além do instrutor e do coordenador do grupo, o membro do comitê diretor, Paul-Louis Rabeyron. A comunicação entre os membros do grupo se dá basicamente pela lista de discussão do gmail.

peça publicitária foi feita por um membro do IMI, B.G.⁶⁵, um dos mais ativos participantes da lista de discussão, e gerou um certo debate entre os membros do grupo na última semana de novembro. A discussão girava em torno dos pontos de vista de cada um sobre as duas instituições. Dentre eles, estavam o coordenador do grupo e membro do comitê diretor do IMI, um membro do comitê de honra, o autor da postagem e dois alunos do curso, portanto, membros do A-IMI. Presenciar esse debate na lista de e-mails do A-IMI, me permitiu seguir os argumentos usados por meus interlocutores e observar os critérios que usam para discutir sobre as demarcações em relação ao INREES. Um dia após a divulgação da peça, surge o primeiro comentário sobre o panfleto publicitário na lista de e-mails em que o autor, D.J., aluno do curso fala sobre o preço do ingresso e completa com o seguinte comentário: « *ça les [INREES] décredibilise complètement sur le plan scientifique* ».

Não demorou uma hora para que o membro do comitê diretor do IMI Paul Louis Rabeyron, perguntasse ao autor do comentário o que o chocava particularmente no evento do INREES se “cujos palestrantes eram habitualmente os mesmos” ou preço do ingresso. No que foi respondido por D. J. que o motivo da “desconfiança” dele se estende a toda empreendimento comercial que busca explorar o tema do paranormal para fins lucrativos. Ao que comentou de volta o membro do comitê diretor do IMI:

Bonsoir D.J.

(...)

Cela dit, je te rejoins sur la méfiance que peut parfois faire naître la dimension financière accrochée à certains thèmes relevant du paranormal ou de l'alternatif. Celle-ci est un peu en train de devenir la règle dans certains cercles ou manifestations aux tendances fortement marquées "New Age".

Mais bon, il faut de tout pour faire un monde et s'il y a un public séduit par une communication relativement "flamboyante", après tout, pourquoi pas ? Il faudrait juste que tout cela n'écrase pas des communications peut-être moins "grand public" et se voulant plus scientifiques... comme ce qui est proposé par l'IMI !

Bonne fin de soirée,

PLR⁶⁶

65 Bernard Guibbaud é um psicoterapeuta de 69 anos, deficiente visual, que trabalha com gestalt, sexoterapia e hipnose em seu consultório em Boulogne na Ile-de-France.

66 “Boa noite, D.J. (...) Dito isto, concordo com você na desconfiança que às vezes pode ocorrer à dimensão financeira ligada a certos temas relacionados ao paranormal ou à alternativa. Isso está aos poucos se tornando a regra em alguns círculos ou eventos com tendências fortemente marcadas como “New Age”.

Mas, então, com tudo se pode fazer um mundo e se há um público seduzido por uma comunicação relativamente “extravagante”, afinal, por que não? Seria necessário que tudo isso não esmague as comunicações com talvez menos “grande público” e querendo algo mais científico... como o é proposto pelo IMI! Boa noite, PLR”. (tradução minha)

A fala do membro do comitê do IMI reforça o argumento da exploração comercial do paranormal e faz uma observação sobre ser uma tendência de círculos ligados ao movimento *New Age*. Paul-Louis Rabeyron associa essa tendência dos eventos “*New Age*” a demanda de um público maior por comunicações e palestras “*flamboyants*” e finaliza com uma comparação às pequenas audiências do IMI, porém que buscam algo mais “científico”. Uma série de elementos são associados no discurso do membro do comitê diretor do IMI que caracterizam uma identidade e uma alteridade em uma relação proporcional, ou seja, o que sobra em um, falta em outro e vice e versa. Por este argumento, se o INREES explora o paranormal de forma comercial e seus palestrantes e público buscam uma performance extravagante, por outro lado, carecem de “rigor científico” e de uma sobriedade de uma plateia em menor número. Esse argumento se repete nos e-mails seguintes por outros participantes da lista de discussão. O debate continua por mais dois dias, e o próximo a entrar na conversa é B.B., ator de mais de 40 filmes na França e membro do comitê de honra do IMI desde 2013, que passa a comentar referendando as colocações sobre o argumento financeiro e relacionando-o à exploração comercial dos conferencistas do INREES em relação um público consumidor com interesse pelo paranormal. B.B. fala sobre o apelo “sensacionalista” feito pela mídia do evento do INREES disposto a atrair o público pelo apelo emocional. Em seguida, faz uma justificativa sobre o que lhe interessa no evento – mesmo confessando que não irá. É um livro de um dos conferencistas do INREES que vai ser lançado e pretende adquirir porque diz respeito às pesquisas que ele mesmo realiza sobre “bio-pk” (bio-psicokinese). E finaliza dando a sua própria versão comparativa sobre como são os eventos nas duas instituições:

À titre personnel, j’ai une préférence pour les workshops par rapport aux conférences et pour les démarches pédagogiques qui ont pour vocation de pousser le public à quitter le champ émotionnel pour entrer dans celui de la réflexion. Tous chercheurs ?

Les communications de l’IMI ont cet avantage de mêler conférences et workshop et de se tenir dans des jauges qui permettent au public de trouver une zone d’expression et d’échange. On ne peut se contenter de flatter des attentes.

Bonne Soirée

B.B.⁶⁷

67 “Pessoalmente, tenho preferência por workshops em relação a conferências e por abordagens pedagógicas que visam obrigar o público a deixar o campo emocional para entrar no campo da reflexão. Todos os pesquisadores? As comunicações da IMI têm a vantagem de misturar conferências e workshops e de aderir a indicadores que permitem ao público encontrar uma área de expressão e intercâmbio. Não se pode apenas bajular as expectativas”. (tradução minha)

O argumento associa uma relação entre o formato das comunicações nos dois eventos reforçando a dualidade entre aquele que desperta no público um apelo emocional e o que reclama do público uma reflexão. Os dias que se seguem é a vez de aparecerem os comentários de outros membros do grupo que vão tentar relativizar os argumentos, até então, onde predominava uma visão dicotômica sobre os eventos nas duas instituições. Primeiro, uma aluna do curso, P. (não colocou o sobrenome no e-mail), que afirma ter conhecido o INREES pelo IMI e que quando o INREES nasceu fez a assinatura da revista *L'Inexplorée* que achou de uma boa qualidade estética. A esse respeito, também disse que apesar de ter percebido alguns “ecos” nos assuntos dos dois periódicos, permaneceu com a assinatura da revista apenas por três a quatro anos e não renovou, em seguida, por ter tido a sensação de “ficar dando voltas” em assuntos que ligavam abordagens corporais, meditações, isto é, práticas suscetíveis de fazer as pessoas entrarem em um mundo de sensações extraordinárias e que, para ela, pareciam enganosas. Ainda, segundo sua opinião, “o público se deixa seduzir” por estes aspectos e poderia cair fortemente decepcionado por não conseguir obter estados modificados de consciência por meios próprios e assim “se fechar às realidades científicas dos fenômenos psi” por uma revolta e uma negação após as experiências decepcionantes por que passaram. Por estas razões, P. diz preferir ir ao IMI, mas que não faz com que renegue o INREES, pois lá outras questões são abordadas como a “compreensão das relações entre os seres vivos, a difusão do amor e a zenitude”. Ainda que a opinião da aluna procure salvaguardar alguns pontos positivos do INREES, permanece o argumento da dualidade entre uma visão científica sobre a “realidade dos fenômenos psi” e uma outra que de certa forma seduz com uma ilusão por uma experiência de estado alterado de consciência.

Uma atitude ainda mais flexível em relação ao INREES, e que em certo sentido, relativiza as críticas dos argumentos anteriores veio de outro membro da lista, B.G., autor do e-mail com o panfleto de divulgação na lista de discussão do A-IMI:

Cette discussions autour des deux organismes me fait hélas penser à ces luttes que je juge fratricides et que j'ai bien connu entre Psychologues et Psychothérapeutes, Psychiatres et psychanalystes, sexologie médicale et psychologique, etc. etc... Est-il vraiment utile de discuter en termes de valeurs intrinsèque de chaque apport mais ne pourrait -on passer à une appréciation en termes de demande et de besoins du public ? (Ou des patients pour les cas cités en tête) ? Je fais partie et n'en ai aucune honte des personnes qui sont passés par L'INREES avant l'IMI, qui ont lu Lobsang Rampa avant que de m'intéresser au bouddhisme classique, qui sont venus au paranormal grâce au "Matin des magiciens ", et à la psycho grâce aux "Merveilleuse découvertes de la psychologie moderne " chez Marabout... et ceci entre autres sources.... Si certains, et tant mieux, peuvent directement

accéder à une appréhension dite "scientifique" ou, du moins, "a minima raisonnée", d'un domaine, beaucoup, dont, j'insiste, je fais partie, ne peuvent que d'abord être intrigué, attiré, y compris par certains mirages, parfois même déjà découvrir l'existence de ces sources de savoir... Ce ne sera qu'ensuite qu'ils pourront se faire par l'expérience une opinion claire et choisir soit de "tourner en rond" comme disait l'une d'entre vous sur cette liste, soit tenter d'aller voir ailleurs, plus loin avec parfois la sensation de seulement élargir le cercle, mais c'est déjà ça ! :-)

Le Tao dit "La voie qui est la voie n'est pas la voie"...Voilà là aussi largement de quoi réfléchir !...

J'en resterai là, mais proposerait un jour un atelier réflexion sur ce thème, et en tout cas, je redis :

"Merci à l'IMI, mais aussi à L'INREES (et autres organismes du genre) d'exister."

"Merci à la psychiatrie aux psychologues d'exister, tout autant qu'aux psychanalystes et psychothérapeutes."

et ainsi de suite, je pense que vous avez compris ma position..

Bien cordialement à toutes et tous

B.G⁶⁸.

De certa forma, uma confissão corajosa, que revela como procurou se despir de uma possível “vergonha” diante dos demais dada a trajetória individual (inversa do comentário anterior de P.) de ter começado no INREES para só depois conhecer o IMI. A analogia com as querelas que conhece entre as disciplinas científicas que lidam com as questões mentais e o comportamento humano, que fazem parte da sua profissão, não é, portanto, gratuita. Seu comentário que deixa transparecer a sua visão de desacordo com aquilo que chama de “lutas fratricidas” das psicologias, psiquiatrias, psicanálises é um pano de fundo para a crítica a visão dualista apresentada pelos comentários anteriores. Com isso, a resposta do autor da circulação do panfleto praticamente encerra o debate que ele mesmo começara. Apenas o ator,

68 Essa discussão em torno das duas organizações infelizmente me faz pensar nessas lutas que considero fratricidas e que conheço bem entre psicólogos e psicoterapeutas, psiquiatras e psicanalistas, sexologia médica e psicológica, etc. É realmente importante discutir em termos dos valores intrínsecos de cada aporte, mas não se pode fazer uma avaliação em termos de demanda e necessidades do público? (ou pacientes para os casos citados em mente)? Eu sou um que não tem vergonha dizer que sou daqueles que passaram pelo INREES antes do IMI, de ter lido Lobsang Rampa antes do meu interesse no budismo clássico, que veio para o paranormal pelo "Despertar dos Mágicos" e à psico [logia] graças às “Maravilhosas descobertas da psicologia moderna” de Marabout ... dentre outras fontes Se alguns, e que bom, puderam acessar diretamente a uma abordagem chamada "científica", ou ao menos, "minimamente racional", de um domínio, que muitos dos quais, eu insisto, eu pertença, só pode estar, em primeiro lugar intrigado, atraído, inclusive por certas miragens, às vezes até já ter descoberto a existência dessas fontes de conhecimento ... Só depois é que poderão, pela experiência, construir uma opinião mais clara e, escolher, seja “dar voltas em círculos” como um dos senhores disse nesta lista, ou tentar ir para outro lugar, às vezes com a sensação de ampliar o círculo. O Tao diz “O caminho que é o caminho não é o caminho” ... Também há muito o que pensar! ... Paro por aqui, mas um dia vamos propor uma oficina de reflexão sobre este tema e, em todo caso, repito: “Salve o IMI, mas também o INREES (e outras organizações) por existir.” “Salve os psicólogos, os psiquiatras por existirem, bem como os psicanalistas e psicoterapeutas...” e assim por diante, acho que vocês entenderam minha posição. Atenciosamente a todos, B.G. (tradução minha)

membro do comitê de honra, B.B., fez um último comentário em que revela ter a assinatura da revista *l'Inexplorée* e que não retira a sua visão sobre o aspecto mercadológico predominante do INREES. B.B. finaliza observando que no INREES há uma carência daquilo que constava no seu projeto inicial, isto é, a existência de um financiamento para pesquisas científicas na área.

O fato de ter presenciado estes três dias de trocas de mensagens entre membros da lista de discussão por e-mail do IMI me permitiu entrever como se posicionam diferentes visões sobre a instituição que frequentam, mas também de perceber que apesar destas diferenças, não se tornam um empecilho para que haja um certo trânsito entre as instituições nas pessoas interessadas pelo domínio do paranormal. Os comentários das pessoas nesse debate são evidências do circuito de pessoas pelo domínio do paranormal, mas também trazem à questão dos critérios de demarcação usados pelos frequentadores em relação às posições sobre as duas instituições. Há uma linha tênue entre aqueles que apresentam uma posição de desconfiança em relação ao esoterismo e aqueles que têm uma posição mais conciliadora e aberta às trocas de experiência. Mesmo havendo a preponderância do discurso de que predominam no IMI as atividades mais próximas da “racionalidade”, de “algo científico”, com comunicações menos “extravagantes”, “sem apelos emocionais”, não passam de indicadores discursivos usados para demarcar uma posição neste circuito do paranormal. Não havendo um fluxo de coisas e pessoas entre as instituições ligadas ao paranormal, dificilmente haveria uma discussão coletiva como essa em que as pessoas recorrem estas demarcações percebidas nas características dos organizadores, dos conferencistas, das atividades, do público, etc para estabelecer comparações e posicionamentos. É por que o domínio do paranormal apresenta um leque de fenômenos afins (como o paranormal, a OBE e a NDE⁶⁹), por haver uma constelação de critérios conhecidos por aqueles que circulam entre as instituições, que existem estes indicadores das fronteiras identitárias. De um lado, um polo em que se reconhecem as instituições mais ligadas ao esoterismo e ao movimento New Age como o INREES e, no outro lado, aquelas mais afeitas à “racionalidade científica” e, portanto, que exigem uma postura mais “cética” dos frequentadores diante dos fenômenos. Com isso não quero afirmar aquilo que não diriam os próprios membros do IMI, isto é, que a instituição que frequentam seria parte do movimento New Age, mas que os critérios de demarcação de fronteiras internas ao domínio do paranormal se fazem a partir de categorias que podem ser observadas sendo atento às práticas discursivas vigentes entre os frequentadores que apontam

para uma dualidade interna ao domínio do paranormal: o “racional/ceticismo x emocional”. E não é pelo argumento das distâncias financeiras em relação ao INREES, mas porque, para os membros do IMI, não se trata de uma busca por aumentar o número de frequentadores, numa lógica quantitativa por adeptos por meio de sofisticados *spots* publicitários ou por atrativos “emocionais” e palestrantes “midiáticos”, mas de tornar viva nos dias atuais os ideais de seus fundadores, isto é, a de fazer a metapsíquica alvo de interesse da comunidade científica como o fora outrora no nascedouro da metapsíquica. E, são justamente algumas dessas tentativas de legitimar o conhecimento produzido a partir de ideias da parapsicologia na comunidade científica que surgem as controvérsias. Neste capítulo tentei contextualizar o domínio do paranormal a partir do nascimento da “metapsychique” nas sociedades modernas, e terminei por apresentar algumas categorias usadas que servem de critério de demarcação das fronteiras internas ao domínio do paranormal a partir de dados extraídos da minha observação das discussões na lista de e-mails dos participantes do IMI. No próximo capítulo, descrevo argumentos usados pelos atores sociais não mais para estabelecer limites internos ao campo do paranormal, mas para demarcar as rígidas fronteiras entre o campo hegemônico da ciência e qualquer tentativa de diluição que possa advir das paraciências.

3 A CONTROVÉRSIA CIENTÍFICA SOBRE OS *METAPSYCHIQUES*

Neste capítulo, analiso os principais argumentos presentes em dois artigos científicos publicados na sequência em dois números da revista de antropologia francesa, *L'Homme*. Os artigos saíram em dois números sucessivos, entre os anos de 2000 e 2001, da revista produzida pela *École des Hautes Études em Science Social*, EHESS, uma das principais instituições de ensino superior, pós-graduação e pesquisa da antropologia e sociologia francesa. Os dois artigos fazem parte da primeira controvérsia a ser analisada e se trata de um confronto envolvendo três cientistas sociais que divergem em suas respectivas abordagens tendo a parapsicologia como objeto de discussão. O embate entre os dois artigos mostra as divergências teórico-metodológicas entre os autores e o “tom irônico” recíproco na estilística do texto dá indícios de que o conflito entre os personagens extrapola os limites da simples retórica.

3.1 O ALERTA DE RETORNO

Eu começo pelo artigo, “*Le retour des métapsychistes*”⁷⁰, publicado em 2001 numa das principais revistas de antropologia francesa, *L'Homme*. A minha intenção é tomar este artigo, escrito pela antropóloga, Giordana Charuty, de dupla nacionalidade - italiana e francesa - como sendo uma denúncia pública⁷¹ pelo menos no meio acadêmico das ciências sociais francesa da época. Nele, a autora levanta suspeitas quanto a validade da abordagem de trabalhos de pesquisa de outros dois pesquisadores igualmente cientistas sociais. A controvérsia, na época, fez parte de uma calorosa discussão que opunha dois tipos de abordagens diferentes cuja profundidade reanimou debates anteriores em que a questão da “realidade” dos fenômenos paranormais motivara um debate sobre objetividade científica. A memória destes debates anteriores - alguns deles, inclusive, envolvendo comissões de avaliação solicitada pelo Estado francês e formada por intelectuais, cientistas notáveis da época - trazem à tona o fato de que as fronteiras entre as ciências e as paraciências não demarcam apenas limites especiais, mas também operam no tempo ressuscitam e trazem de novo ao *front* embates anteriores em que houvera disputas epistemológicas dentro da

70 CHARUTY, G. *Le retour des métapsychistes*. Paris : *L'Homme*, 2001.

71 A noção de um debate público aqui tem a ver com uma leitura da antropologia do conhecimento a respeito do conceito de controvérsia pública tal qual vem sendo instrumento de análise dos conflitos sociais por parte de sociólogos e antropólogos como foi apontado no capítulo anterior (BOLTANSKI, THÉVENOT, 2001), (MONTERO, P., 2015). Aqui, a partir da investigação dos processos de discórdia, polêmicas tornadas públicas nas arenas e fóruns onde se desenrolam, pretende-se descrever os argumentos de uma denúncia no fórum acadêmico.

comunidade científica por uma verdade sobre o paranormal (BERGÉ, 1999; TESTA, 2010). Tentarei mostrar em primeiro lugar, os argumentos centrais que fundamentam a denúncia da autora, as estratégias discursivas que costura para demarcar a sua posição e o lugar de fala. Em seguida, faço o mesmo com os acusados para ao final tentar mostrar as complexas implicações entre o discurso e as teias de relações sociais por onde circula.

3.2 A AUTORA DA DENÚNCIA

Giordana Charuty é italiana e construiu a sua carreira acadêmica basicamente intercalando a sua formação e a atuação profissional em pesquisa e ensino na Itália (país onde nasceu) e principalmente na França, onde mora e atua como professora na *École Pratique des Hautes Études* - EPHE e pesquisadora do *Centre National de Recherche Scientifique* – CNRS. Em 2001, quando lançou o artigo *Le retour des métapsychistes*, Giordana Charuty, já tinha duas décadas de trajetória no seu plano de carreira acadêmica, quando no ano anterior substituiu a antropóloga e “madrinha” acadêmica, Jeanne Favret-Saada, na cátedra de *ethnologie religieuse de l'Europe*. Além do exaustivo processo de exame para concurso público ao cargo de *directrice d'étude* – um dos objetivos principais de quem quer realizar uma carreira acadêmica na França -, G. Charuty tinha certamente em mente uma resposta ao processo de rejeição a que havia sofrido na sua primeira tentativa, efetuada por um dos seus futuros colegas de trabalho e então desafeto, o historiador e membro da comissão de avaliação da sua candidatura, Antoine Faivre – amigo pessoal e de trocas intelectuais de uma de suas contraditas, Silvia Mancini. Tratarei no próximo capítulo deste episódio da rejeição do primeiro concurso que prestara G. Charuty.

Talvez a maior lacuna deste trabalho tenha sido não conseguir entrevistar pessoalmente G. Charuty que não atendeu aos meus e-mails. Tudo o que sei sobre ela advém dos seus escritos em artigos e livros, o dossiê da apresentação de sua candidatura, o requerimento em que solicita a presidência o parecer por escrito realizado por Antoine Faivre e a resposta dela a este parecer. Além disso, somente os traços de sua personalidade tal qual me fora descrito por Marion Aubrée, Silvia Mancini, Antoine Faivre, Bertrand Meheust e pela minha co-orientadora na EHESS, a antropóloga, Véronique Boyer. Havia uma unanimidade entre as opiniões o caráter forte e, portanto, me recomendaram sucessivas vezes muito cuidado ao lidar este assunto com ela. Interpretei esta advertência como uma sugestão de ampliar uma postura de polidez, sobretudo, da minha co-orientadora, que foi quem me conseguiu seu e-mail. Mas, nunca obtive respostas aos vários e-mails que enviei.

3.3 MÉTAPSYCHISTES, UMA CATEGORIA DE ACUSAÇÃO

À primeira vista, é possível perceber que não é comum encontrar um artigo em antropologia ou em qualquer periódico científico com o título “*Le retour des métapsychistes*”. Soa mais condizente com uma obra literária ou audiovisual. Não pelo conteúdo em si, mas pela singularidade que parece evocar a sua simplicidade e a mensagem que parece querer despertar suscitar o(a) autor(a). O substantivo *le retour* evoca naturalmente uma ação de travessia no tempo e o adjetivo “*métapsychistes*” nos revela quem. Quem e/ou o quê, pois o substantivo “adjetivado” sugere imediatamente uma ambiguidade de sentidos; pode-se, por um lado, ler o retorno de praticantes de atividades metapsíquicas e/ou ler-se o retorno de coisas (algo não-humano, portanto) metapsíquicas. Se a ambiguidade foi proposital ou não, importa-nos o fato de que neste primeiro sentido ela apenas enuncia a ação de que os “metapsíquicos”, que estavam (no passado? ou em outro lugar?) esquecidos, mortos na poeira da história, voltaram e escrevem teses de doutorado em antropologia e sociologia. Neste sentido, ao anunciar o retorno dos *métapsychistes*, se está querendo sugerir ao leitor um lugar de fala, uma posição – em que se encaixam os contraditos da controvérsia como se verá - e uma visão de mundo correspondente: os praticantes das “experimentações” da *metapsychique* francesa. Um parêntese para dizer que o termo *métapsychiste* não é corriqueiro em língua francesa, pelo contrário, está em desuso na linguagem cotidiana e sobrevive apenas nos círculos dos afeiçoados a leituras e práticas das paraciências. Embora reconhecível e identificável, nem mesmo os membros do IMI se referem a si próprios como *métapsychiques*. Se há o uso dos termos “*parapsychologist*” e “*psychical research*” nos países de língua inglesa, na França encontrei apenas a expressão “*enqueteur en parapsychologie*” ou “*enqueteur en paranormal*”. Desta forma, reforça-se o argumento de que o termo *métapsychiste* no artigo se estava de fato querendo referir ao retorno de algo do passado. O segundo sentido também implica uma volta, agora não dos praticantes da metapsíquica, mas das suas práticas ou das ideias que os moviam. Estes sentidos não são, pois, excludentes, mas úteis para entender melhor que os limites infringidos pelo retorno dos *metapsychistes*, a que se refere o artigo de Giordana Charuty, implicam em um deslocamento de algo no tempo. Os *metapsychistes* e sua paraciência não ultrapassam apenas as fronteiras espaciais que os separam da comunidade acadêmica, eles retornam como moribundos que sacodem a poeira de uma época em que conviviam nos corredores das universidades.

Esta análise simples do título pareceria um pouco redundante e rasteira se não fosse o fato de que, não se está propriamente falando de praticantes ou pesquisadores parapsicólogos,

mas de cientistas sociais que pesquisam atores sociais, instituições praticantes das técnicas e saberes ligados aos fenômenos, ou seja, o mesmo ofício da autora do artigo de denúncia. Bertrand Meheust, um dos nomeados como *metapsychiste*, havia há pouco tempo publicado em dois volumes, editados pela coleção *Les Empecheurs de Penser en Rond*, a sua tese de doutorado em sociologia na Sorbonne. E, Silvia Mancini, na época, estava seguindo a sua carreira acadêmica como *maître de conférence* na Universidade de Bordeaux e havia apenas ingressado ao *Conseil National des Universités* – CNU. As críticas feitas por G. Charuty se dirigiram a uma síntese da sua tese de doutorado que fora encomendada para publicar em forma de “posfácio” para a reedição de *Le Monde Magique* de Ernesto De Martino - também publicada pela mesma editora da tese de B. Meheust. Se ambas as teses foram os alvos principais das críticas diferidas por Giordana Charuty neste artigo, a crítica realizada no artigo não parece ser simplesmente de discordância quanto a aplicação metodológica, mas uma denúncia mais grave, com implicações que extrapolam o conteúdo, e que atingem, portanto, o projeto de carreira acadêmica de ambos. Os denunciados no artigo de G. Charuty são diretamente acusados de misturarem convicções metapsíquicas com as verdadeiras questões que devem fazer um antropólogo em campo. Mostrarei os trechos do artigo na sequência em que acredito que o objetivo do artigo parece ser revelar publicamente o interesse comum a ambos em legitimar a parapsicologia como ciência. Não sem antes informar que, apesar de terem os dois acusados de “*métapsychistes*”, serviços e atividades prestadas ao *Institut de Métapsychique Internationale* - IMI, nenhum deles realizava ou realizou efetivamente em sua biografia experiências estritamente parapsicológicas. Este dado condiz com a informação que ambos me passaram de que nenhum dos dois jamais postulou o título de *métapsychiste* ou parapsicólogo, mas o assumiram em resposta a G. Charuty. Esta informação é importante pois marca que o lugar que lhes fora imposto pela denúncia realizada em uma das mais importantes revistas de antropologia francesa, não condiz com a forma como os contraditos se veem a si próprios. Ao incutir a pecha de *métapsychistes* sobre os dois, G. Charuty sabia que estava criando (ou aumentando) uma polêmica cujo resultado não poderia ser outro do que expor publicamente à comunidade de cientistas sociais, colocar a carapuça dos dois *métapsychistes*, postulantes a uma carreira acadêmica.

Compreende-se que um título, mais próximo das páginas de uma literatura fantástica do que o que comumente se lê em uma literatura técnica típica das edições científicas, acadêmicas pode estar adequado ao início de uma polêmica. Um título que pré-anuncia o perigo do retorno ao período contemporâneo daqueles que deveriam estar enterrados na poeira

da história; como fósseis de uma época em que a *intelligentsia* parisiense - e internacional – ainda se deixava atrair com uma curiosidade científica pelas sessões espíritas. Época em que alguns cientistas arriscavam colocar médiuns em experiências de laboratório como aquelas realizadas pelo *Institut de Métapsychique International* – IMI (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009).

3.4 AS CRÍTICAS À POSTURA EPISTEMOLÓGICA DE BERTRAND MEHEUST

Nos dois primeiros parágrafos do artigo, a autora utiliza o conceito de *arts de l'existence* (foucaultiano) para designar um fenômeno social contemporâneo - um vasto repertório de técnicas e práticas articuladas e especulações morais e metafísicas, fora das igrejas tradicionais, preocupado em se constituir como objeto de conhecimento e de transformação - que demandaria uma etnografia histórica capaz de iluminar usos do passado com os do presente. Para Charuty, a etnografia histórica permitiria relativizar a suposta novidade das técnicas e práticas que, embora existam sob diversas modalidades, grande parte delas gira em torno do que chama de “a experimentação do magnetismo animal”. G. Charuty então aponta uma série de trabalhos de autores, historiadores, cientistas sociais e psicólogos, numa operação cuja intenção é separar o joio do trigo. Ao elencar a lista de autores citados por ela em torno do magnetismo animal e da *métapsychique*, a autora está distinguindo as abordagens legítimas das realizadas pelos dois autores que serão, na sequência, alvos do seu crivo ao longo de todo o texto. O artigo de G. Charuty dedica sete páginas à tese de Bertrand Meheust e três páginas ao posfácio de Silvia Mancini. Começo pela ordem própria dada pela autora.

Em primeiro lugar, a tese de Bertrand Meheust que foi defendida em 1997 e publicada em dois tomos de mais de mil páginas no ano de 1999, com o título de *Somnambulisme et médiumnité: Le choc des Sciences Psychiques* pela coleção *Les Empecheurs de Penser en Rond*. G. Charuty discorre afirmando que nesta obra, Bertrand Meheust narra o que considera ser apenas uma única controvérsia científica que ocorre em alguns países ocidentais durante um século e meio, iniciada no fim do século XVIII. Choque que ocorre, sobretudo, em torno das teses e práticas do “magnetismo animal” e, em seguida, da *métapsychique*. A controvérsia única teria, porém, vários episódios com um desfecho favorável às interpretações da psicanálise freudiana nos anos 1930. Bertrand Meheust analisa os processos de julgamento realizados pelas principais comissões científicas formadas na Academia de Medicina em relacionando-as às teorias sobre o magnetismo animal e, décadas depois, às controvérsias em torno das ideias e práticas dos *métapsychiques* através de seus personagens que nelas

estiveram como protagonistas. Estas batalhas estiveram então presentes, inclusive, como capítulos decisivos, que tornaram possível a constituição da psicologia e da psicanálise tal como se conhece hoje.

O problema central que vê G. Charuty na obra é que a retórica de B. Meheust deslocaria para o presente estas disputas ocorridas no passado. A denúncia de retorno dos *métapsychistes* se deve ao fato dos dois contraditos tentarem reanimar os antigos debates em torno da “realidade” dos fenômenos paranormais em âmbito científico pela via da sociologia e da antropologia. O que para G. Charuty parece ser claramente algo que já se tornou página virada, questão, portanto, encerrada nos porões das universidades, coloca perplexidade, pois, ressurgem à tona. A novidade desta preocupação de algumas destas *arts de l'existence* em se constituir a si mesmo como objeto de conhecimento deve ser largamente relativizada e, com este argumento, Giordana Charuty sugere que os conflitos e as divergências de interpretações suscitados pela experimentação do magnetismo animal e pelas “pesquisas psíquicas” (*métapsychique*) devam ser analisados do ponto de vista de uma etnografia histórica dedicada, por exemplo, a descrição dos “múltiplos lugares” por onde circula(ra)m os sujeitos e os múltiplos lugares de interpretação (literatura, filosofia, fisiologia, medicina legítimas e heterodoxas). Em não fazendo isso, B. Meheust comete o exagero interpretativo, segundo G. Charuty, ao colocar a tônica em uma narrativa que conta a rejeição histórica e unívoca de um continente inteiro de pesquisas por parte de um consenso acadêmico como que orientado por algo nomeado como um “epistemologicamente correto”.

Como vimos, para sustentar o argumento da necessidade de uma etnografia histórica para lidar com este tema, a autora do artigo opera uma distinção entre a obra de B. Meheust e um conjunto de outros trabalhos de pesquisa na França, Inglaterra e na Itália que interrogam as práticas dos conceitos do movimento mesmerista de forma, segundo ela, pertinente com questões apropriadas para explicar, por exemplo, a formação do conceito de inconsciente bem como o surgimento da psicologia, da psiquiatria e da psicanálise. Questões consideradas profícuas como as que realiza em sua própria *démarche*: a circulação cultural dos médiuns, as continuidades e as diferenças entre o magnetismo, o espiritismo e as “pesquisas psíquicas”, os engajamentos políticos, as discussões de gênero sob o papel das médiuns nas experiências e nas mais diversas instituições não eclesiásticas. A **legitimidade** dos trabalhos destes autores obviamente estaria no fato de que estas são as questões comumente aceitas por outros cientistas sociais, historiadores e psicólogos interessados na história de sua disciplina. As sonâmbulas, as médiuns e as videntes são vistas como figuras sociais, históricas onde seria

possível descrever suas trajetórias, suas singularidades, a circulação e emergência em contextos rurais ou urbanos populares. Mas, um outro indicador de legitimidade se daria pelo fato de que em nenhum momento a questão da “realidade” dos fenômenos esteve entre as preocupações centrais destes autores.

(...) les phénomènes corporels et psychiques étudiés par la médecine magnétique, puis par les « métapsychistes », selon le terme introduit à la fin du XIXe siècle par le physiologiste Charles Richet, relèvent d'une « faculté d'hyperconnaître », jadis reconnue sous le nom de « lucidité magnétique ». Développée par de nombreuses cultures à partir de propriétés naturelles et universelles, elle aurait pu nous ouvrir « une voie vertigineuse » si nous n'avions opté pour le modèle freudien de subjectivité, mis au service d'une « société contre la magie » (CHARUTY, 2001, p.351)

O recurso a análise das controvérsias realizadas por B. Meheust teria sido uma estratégia de acordo com G. Charuty, para reanimar no meio acadêmico as supostas injustiças sofridas por notáveis cientistas como William Crookes e Charles Richet - e tantos outros, que um dia puseram os pés em uma sessão espírita e tentaram estudar as faculdades misteriosas dos médiuns em um laboratório do IMI. Por este motivo, G. Charuty alerta que as mil páginas da tese historiográfica de B. Meheust não podem ser comparadas a forma como a história do inconsciente foi escrita por Henri F. Ellenberger⁷² já que a argumentação do primeiro aspira a dar um conteúdo definido e real às misteriosas faculdades mediúnicas. No entanto, G. Charuty também não esquiva em demarcar a sua própria opinião em nítida contraposição a de B. Meheust:

Certes, il s'agit d'un fait « indécidable » ; mais l'on conduira l'enquête comme si lucidité et clairvoyance constituaient des « phénomènes réels ». (CHARUTY, 2001, p. 355)

3.5 A ESTRATÉGIA DE AGRUPAR OS ALIADOS E AS QUESTÕES LEGÍTIMAS

A partir da página 356, Giordana Charuty passa realizar duas proposições de cunho metodológico que funcionam também como críticas a como Bertrand Meheust usou a análise de controvérsias científicas.

1) *Éviter toute interprétation téléologique à partir de l'état présent du savoir ne constitue que la première règle d'analyse d'une controverse scientifique.*

2) *La seconde – poser comme également crédibles les argumentations de tous les adversaires en présence – exigerait d'adopter une position de*

72 ELLEBERGER, F., Henri. *Histoire de la découverte de l'inconscient.*

neutralité pour décrire les systèmes d'épreuves mis en place par les uns et les autres . (CHARUTY, 2001, p. 356)

São duas reprovações graves à postura axiomática e metodológica adotada pelo autor de uma tese de doutorado. G. Charuty aprofunda as duas reprovações anteriores:

Ce qui revient, non au souci que l'on ne peut bien sûr que partager, de « prendre au sérieux » le savoir paradoxal construit sur la relation entre magnétiseur et somnambule, encore moins de rendre sensées les stupéfiantes performances des médiums, mais à faire siens les termes mêmes de la dispute en substituant à l'exigence de sens un pur et simple jugement d'existence. Enfin, l'auteur préjuge de ce qu'il entend établir – la plus grande fiabilité des enquêtes conduites par les métapsychistes des années 1920 –, alors qu'il ne fait que reprendre leurs propres arguments (CHARUTY, 2001, p.356).

Nas páginas seguintes, G. Charuty continua a crítica à tese de B. Meheust, porém, desta vez, com uma outra estratégia. Ela recorta algumas passagens da obra para mostrar falhas de interpretação e evidenciar um reducionismo na elaboração de critérios de avaliação, como em “*l'affaire pigeaire*”, onde é narrado o caso de uma vidente que se submete a um concurso de adivinhação realizado para que uma banca composta por membros céticos da academia e da imprensa examinem as suas faculdades extraordinárias e atestem publicamente um veredito. G. Charuty reprimenda B. Meheust pelo uso de categorias morais como “*mauvaise et bonne foi*” para analisar a atitude da banca examinadora e para interpretar os argumentos de personagens inseridas em outras discórdias. Mas, ela não repreende sem apoiar-se na autoridade de autores (como já o fizera no início do artigo) especialistas⁷³, convidados para se contraporem a B. Meheust em cada tema elencado. Um exemplo é a crítica que faz a interpretação sobre o protagonismo dos magnetizadores, que estariam em determinado momento colocando em causa o paradigma das ciências naturais - apesar de haverem tentado inscrever as suas práticas no modelo de verificação experimental. Para referendar seu

73 G. Charuty insere na segunda nota de rodapé do artigo as referências bibliográficas de todos os autores a quem respalda como legítimas para tratar sobre o tema do movimento do magnetismo animal e da *métapsychique - psychic research* em países anglofônicos. Reproduzo a aqui abaixo a lista na íntegra. « Franklin Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Paris, Payot, 1977; Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris, PUF, 1991; Ian Hacking, *L'Âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Le Plessis-Robinson, Institut Sanofi-Synthelabo (« Les empêcheurs de penser en rond »), 1998; Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1995; Clara Gallini, *La Sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Florence, Feltrinelli, 1983.” (CHARUTY, 1999, p.354).

argumento, G. Charuty recorre a um artigo de Jaqueline Carroy, historiadora da psicologia largamente citada por diversos autores em publicações sobre o tema em questão. Mais adiante, G. Charuty assinala uma categoria inadequada para avaliar sistemas de provas. A escolha da expressão “plágio” por Meheust na análise da continuidade entre o sonambulismo magnético e as práticas médicas de hipnose realizadas a partir dos anos 1870 é indevida pois reduziria as múltiplas formas de sociabilidade, o que apelaria uma análise da circulação das sonâmbulas magnetizadas, das médiuns, nos diferentes espaços sociais como nos espetáculos de fascinação ilusionistas – neste momento cita o trabalho da amiga italiana, Clara Gallini -, manicômios e sessões espíritas como mostrado por Jaqueline Carroy (CARROY apud CHARUTY, 2001). B. Meheust restringe as análises ao saber médico e ainda por cima falha igualmente por deixar de questionar as modalidades de eficácia de cura das práticas do sonambulismo magnético e da mediunidade terapêutica. Novamente, a crítica recai sobre o reducionismo de Meheust, que prefere centrar-se nos critérios de veracidade, autenticidade ou falsidade em relação às atividades experimentais dos praticantes com as quais são tidas na época.

A estratégia de denúncia continua a mesma; G. Charuty apoia-se em autores que entende colocar as questões corretas em relação às práticas e técnicas em torno dos fenômenos. Assim o fazendo, G. Charuty apresenta ao leitor não só uma leitura adequada da antropologia sobre os fenômenos, mas dá respaldo a uma literatura ortodoxa sobre as questões elencadas, ao mesmo tempo em que refuta os argumentos de B. Meheust através dos reducionismos de suas categorias de avaliação (anacrônicas) para debates outrora existentes. Por esta via, após convidar Clara Gallani e Jaqueline Carroy, a autora recorre a obra de Janet Oppenheim de 1985, que qualifica como, “*étude précieuse*”, como uma proposta pertinente para uma etnografia histórica na França sobre o magnetismo animal e a *métapsychique*. Segundo Charuty (2001), a obra de Janet Oppenheim coloca as questões corretas, indagando-se sobre as redes de sociabilidade, os itinerários intelectuais de Cambridge dos anos 1880, através de seus escritos (jornais, correspondências, memórias) e as inclinações de seus interesses e procedimentos científicos em elucubrações metafísicas.

G. Charuty (2001, p.351) sugere que uma pesquisa semelhante deveria ser feita na França. Alguém que faça como o fizera Janet Oppenheim ao realizar um mapeamento desde a segunda metade do século XIX até os anos 1930 (no passado, portanto) dos magnetizadores, alienistas, filósofos, fisiologistas, filósofos, artistas que opuseram as diferentes teorias sobre a psique; sobre as divergências em torno do conceito de “automatismo mental”, em que estaria

em jogo a valorização dos estados alterados de consciência e aquelas que os desqualificam como graus inferiores de atividade psíquica. Uma pesquisa que iria revelar os múltiplos engajamentos de intelectuais em pesquisas sobre a telepatia, hipnose, escrita automática e clarividência e quais delas resultariam em “racionalizações de ordem metafísica” (CHARUTY, 1991, p. 359). G. Charuty não o afirma explicitamente, mas deixa revelar com estas linhas um ponto importante, mas não problematizado: as questões envolvendo os indivíduos, os discursos, as práticas, as instituições e os saberes que lidam com o domínio da paranormalidade em sociedades ocidentais, industriais, modernas são comuns em uma escala e origem internacional? Continuemos com as críticas da autora do artigo da denúncia.

3.6 ESPIRITISMO, METAPSÍQUICA E O PROCESSO DE “LAICIZAÇÃO DA ALMA”

*Au lieu de prendre acte des multiples liens qui unissent les uns et les autres, ne serait-ce qu'à travers la circulation des médiums, l'auteur s'engage dans les polémiques à analyser en faisant sienne la hiérarchie qu'elles contribuaient à instaurer. Aussi ne peut-il apercevoir que les « enquêtes » destinées à éprouver la lucidité des voyantes et des médiums pourraient constituer la nouvelle variante « éclairée » de cette **religion scientifique** qui ne cesse de se chercher et de se réinventer tout au long du XIXe siècle en se construisant dans une relation en miroir, de complémentarité antagoniste, avec les savoirs qui, dans le même temps, **laïcisent l'âme**. (CHARUTY, 2001, p.361)*

Uma outra reprovação é feita por G. Charuty ao trabalho de Meheust. Na mesma medida em que valoriza as “experiências” realizadas no *Institut de Métapsychique International* – IMI, B. Meheust é acusado de diminuir o peso e a importância das interpretações e das práticas do espiritismo, omitindo por exemplo o fato do seu mecenas, fundador, Jean Meyer, militar igualmente no seio do espiritismo kardecista. E reitera a crítica sobre a ausência de uma problematização quanto a circulação de pessoas e discursos entre o movimento espírita e o IMI; feito que resultara, por exemplo, nas experiências sobre ectoplasmas e materialização de supostos mortos guardados até hoje em um cofre na instituição.

G. Charuty encerra, então, a primeira parte do seu artigo *Le retour des métapsychistes* retomando sua reprovação à metodologia e a postura epistemológica de Meheust, não sem ensejar a sua própria visão sobre a relação entre o espiritismo e a metapsíquica. A citação acima, que encerra a parcela de crítica que cabe à obra de Bertrand Meheust no artigo, deixa entrever como a própria autora, G. Charuty, interpreta as “enquetes” (e as aspas são da autora): as experimentações do magnetismo e da *métapsychique* realizadas com os médiums como uma

das variantes das *arts de l'existence*⁷⁴ que emergem na modernidade. Portanto, Charuty (2001) entrevê uma relação de continuidade entre o espiritismo, religião científica, e a *metapsychique*, juntas (mesmo com visões de mundo diferentes) no processo que chama de “laicização da alma”, ou seja, de surgimento na modernidade de técnicas e saberes cujas consequências seriam a racionalização e dessacralização dos fenômenos ligados à alma.

3.7 SÍNTESE DA DENÚNCIA CONTRA MEHEUST

Nas próximas linhas, exponho uma síntese das críticas às faltas mais graves apontadas por G. Charuty à obra de Bertrand Meheust, colocadas aqui não em ordem de importância, mas para facilitar o entendimento do encadeamento lógico:

- 1) Bertrand Meheust em sua tese de doutorado falha por realizar uma interpretação teleológica dos conflitos entre o movimento dos magnetizadores e da *métapsychique* reduzidos a uma única controvérsia e cujo resultado é a interdição cultural por parte da *Institution* (categoria que segundo G. Charuty representaria a ação burocrática institucional representativa da “ciência” no livro de B. Meheust) e o consequente desaparecimento da curiosidade científica sobre os fenômenos paranormais;
- 2) A tese de B. Meheust parece anacrônica e descontextualizada pois o autor retoma para “hoje” as controvérsias ocorridas no passado em torno das ideias e práticas dos magnetizadores na Academia de medicina francesa e, em seguida, as da *métapsychique*, ambas subjugadas posteriormente pelas teorias advindas hegemônicas das categorias freudianas-straussianas e foucaultianas.
- 3) Esta interpretação teleológica e este anacronismo e descontextualização é, por sua vez, resultado de uma ausência, por parte do autor do livro, de uma postura de neutralidade para abordar as controvérsias. Sendo assim, G. Charuty acusa B. Meheust não só de reanimar os debates internos na comunidade científica em torno da realidade dos fenômenos, mas igualmente de trazer para si a defesa dos argumentos dos seus personagens protagonistas.
- 4) Ao abdicar de uma neutralidade, B. Meheust culmina por preterir uma análise dos significados e dos efeitos de sentido presentes na linguagem simbólica dos atores sociais e, com isso, de uma contextualização precisa, respeitando a circulação social

74 Este um conceito foucaultiano usado por Giordana Charuty em suas próprias pesquisas sobre práticas mediúnicas. Veremos como ela entende este conceito no próximo capítulo quando analisarei o dossiê sobre sua candidatura na EPHE quando ela se aprofunda sobre o termo. As *arts de l'existence* são aqui representadas pelo espiritismo, pelas ciências ocultas, pelas paraciências.

destes, tal qual fora realizada em pesquisas publicadas por autores citados por G. Charuty, em favor de um simples julgamento de existência dos fenômenos em questão. Uma etnografia histórica atenta à circulação social dos médiuns poderia, segundo Charuty, igualmente esclarecer as “experimentações” passadas realizadas com médiuns nas sociedades metapsíquicas (como o IMI) sem precisar recorrer a uma defesa, aos estudos sobre a “crença” em uma “faculdade hipercognitiva” (a “lucidez sonambúlica”).

- 5) O que torna a análise das controvérsias e a análise histórica de B. Meheust (como também de Silvia Mancini) inadequadas, inapropriadas e ilustram uma “*méconnaissance*” da especificidade do saber antropológico. Pois, ao enfatizar a historiografia de uma rejeição e esquecimento da tradição da parapsicologia francesa enquanto ciência, a abordagem de B. Meheust realiza o menosprezo ao espiritismo enquanto “crença”, deixando de ver o espiritismo e a *métapsychique* enquanto *arts de l’existence* em relação de complementaridade no mesmo processo de laicização do invisível (às vezes, a autora alterna com a expressão “laicização do invisível”) na modernidade.

3.8 UM DEMARTINO *MÉTAPSYCHISTE*

G. Charuty argumento sobre interesse comum aos dois *métapsychistes* em procurar afirmar a constatação da realidade empírica dos estados fisiológicas e mentais que ultrapassam as leis naturais. Na segunda parte do artigo, *Le retour des métapsychistes*, Giordana Charuty reitera que tanto Bertrand Meheust quanto Silvia Mancini apenas enxergam a concepção “pré-histórica” da etnologia religiosa da Europa, encontrada nos primeiros trabalhos do filósofo, historiador das religiões e antropólogo italiano, Ernesto De Martino. Desapercebidos das investidas posteriores a essa fase do jovem autor italiano e, principalmente, desconhecendo os instrumentos da antropologia contemporânea, os dois *métapsychistes* são acusados por Charuty de reabilitarem uma terminologia “caduca” (CHARUTY, 2001). Por essas razões, teria apenas chamado a atenção de Bertrand Méheust a “constância e a similitude dos poderes estupefatos” presentes nas culturas arcaicas na leitura do livro *Le Monde Magique*⁷⁵ de Ernesto De Martino. G. Charuty tenta estabelecer uma

⁷⁵ publicado em 1948 em sua primeira edição na Itália e, em 1971, em uma editora que publica revistas de parapsicologia belga.

ligação entre a reedição dessa obra de De Martino na França pela coleção *Les Empêcheurs de Penser en Rond*⁷⁶ e a recepção no meio acadêmico e intelectualidade francesa.

Mais on comprendra mieux les enjeux de cette filiation explicitement revendiquée en considérant le curieux destin de la réception française du Monde magique. Après une première édition belge, en 1971, dans une collection de parapsychologie, il est aujourd'hui réédité par Philippe Pignarre⁷⁷, avec une longue postface de Silvia Mancini qui entend, elle aussi, à la suite de Bertrand Méheust, œuvrer à la revalorisation d'une tradition intellectuelle méconnue. Je n'examinerai ici qu'un seul aspect de cette présentation qui, par ailleurs, nous restitue dans toute sa complexité un riche itinéraire philosophique : celui qui nous invite à découvrir un De Martino 'métapsychiste' (CHARUTY, 2001, p.361).

Nesta passagem, G. Charuty, ao citar o nome de P. Pignarre (e não da coleção que edita), G. Charuty está personalizando interesses e, com isso, sinalizando ao leitor a rede de contato entre a linha editorial e os cientistas sociais-*métapsychistes*. Em seguida, a narradora passa a relatar como Silvia Mancini evidencia o seu interesse pela (“pseudo”) psicologia dos « fatos paranormais » (todas as aspas são de G. Charuty) do historiador das religiões italiano ao longo dos anos 1940 e as inferências destas questões com a filosofia do conhecimento. É assim que ficamos sabendo, através da narração que G. Charuty retoma dessa parte da biografia de Ernesto De Martino escrita no posfácio de S. Mancini, que o historiador das religiões e antropólogo italiano, De Martino adere a sociedade italiana de *métapsychique* em 1940 que, três anos antes, rompera, por sua vez, com o espiritismo kardecista na Itália. Ficamos sabendo sobre esse momento das interrogações do historiador das religiões italiano sobre a alteridade da experiência mágica, tema que inspirou S. Mancini a analisar os artigos da época do autor

⁷⁶ *Les Empêcheurs de Penser en Rond* foi a princípio uma coleção, tendo se tornado editora filiada a outra, *La découverte*, ambas pertencentes ao grupo *La Martinière*. A coleção *Les Empêcheurs de penser en rond*, nesta época possuía como mecenas um laboratório farmacêutico, o *Instituto Syntelabo*, dirigido por Philippe Pignarre que rapidamente a transformara em editora especializada em lançar traduções inéditas, reedição de raros textos clássicos e obras em psiquiatria, psicanálise, antropologia, filosofia e história das ciências. A linha editorial empregada pelos seus idealizadores, Philippe Pignarre e Isabelle Stengers, na época, era de publicar e difundir obras, de certa forma, à margem da ortodoxia nas ciências humanas. Ao final do artigo, G. Charuty faz um elogio à reedição de dois livros de De Martino, *Italie du sud et magie* e *La terre des rémords*, que fazem parte daquilo que D. Favre (FAVRE, 1999) chamou de trilogia meridional de De Martino. Charuty, porém, reclama que a etnologia demartiniana não seja objeto de uma política editorial mais coerente, já que a editora não disponibilizou o dossiê fotográfico que lhe são ligados nem publicou o primeiro volume da trilogia meridional, *Morte e pianto rituale*.

⁷⁷ Philippe Pignarre especialista da história e indústria farmacêutica, *charge de cours* sobre psicotrópicos na Universidade Paris 8, mas sobretudo conhecido por ser o diretor de comunicação do Instituto Syntelabo e editor da coleção *Les Empêcheurs de penser en rond* com colaboradores como Isabelle Stengers e Bruno Latour. Não é fortuita a menção a estes dois últimos autores, mais adiante seus nomes serão novamente mencionados na menção de outros personagens.

clássico italiano em etnologia. Artigos consagrados às implicações e consequências para a etnologia dos estudos experimentais da telepatia, clarividência e premonição e publicados na principal revista de História das religiões italiana da época, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Entre 1942 a 1946, a revista publicou artigos de De Martino, de seu longo estudo destinado a eficácia das magias primitivas. Ficamos sabendo igualmente que De Martino com essa iniciativa se opunha a Ernesto Bozzano, redator da revista *Luce e Ombra*, “correspondente, à época, do *Institut de Métapsychique* parisiense e cuja obra, *Popoli primitivi e manifestazioni supranormali*, publicada em 1941, faz ligações entre materiais etnográficos à legitimação das suas convicções espíritas”

“*Mais rien n’est dit de la manière dont De Martino se déprend de ce modèle explicatif*». (CHARUTY, 1999, p.362)

G. Charuty extrai uma citação⁷⁸ direta do posfácio de S. Mancini e insere no artigo. Em seguida, refuta a afirmação do texto de S. Mancini de que a revista *Luce e Ombra*, criada em Milão no início do século XX, fora fonte de consulta e leitura da intelectualidade italiana, sendo antes, segundo ela, órgão de expressão da “sociedade de estudos psíquicos”, que pretendeu, na época, renovar “cientificamente” (as aspas são de G. Charuty) o espiritismo. Tal como o IMI parisiense, sua visão dos fenômenos não os leva a se preocupar com as questões da “alma”, mas com “forças psíquicas desconhecidas”, isto é, “as faculdades paranormais” (CHARUTY, 2001, p.362). A parapsicologia italiana, como a de Charles Richet na França, estabeleceria nesse ponto uma alteridade com o espiritismo na opção pela experimentação científica sobre o magnetismo, o sonambulismo, a hipnose, isto é, naquilo que interpreta como sendo as “forças psíquicas inteligentes desconhecidas”. Neste ponto do artigo G. Charuty faz uma pergunta de ordem epistemológica: “*Mais quel statut peut-on donner à cette nouvelle forme de laïcisation de l’invisible?*”⁷⁹ » (op cit. p.362), que responde de prontidão com a crítica de como Mancini aborda essa questão no posfácio :

78 « [il s’agit de] dissoudre une série de lieux communs qui font de la “métapsychique” le refuge d’une anti-raison, l’expression d’une pensée mystique, foncièrement incompatible avec les modèles rationnels de compréhension du monde et de l’homme » (MANCINI apud CHARUTY, 1999, p.362)

79 O destaque em negrito é meu.

Décontextualisée des pratiques sociales qui permettraient d'identifier le déplacement opéré, «la métapsychique» voit son sens indéfiniment élargi, renvoyant tantôt à une discipline naturaliste, tantôt à une philosophie moniste affirmant l'existence de « facultés paranormales » et d'un inconscient « quasi organique » assimilé à « une énergie dynamique-vitale » saturée de «potentialités démiurgiques», qui s'oppose à l'«inconscient-machine» commun à Freud, Foucault et Lévi-Strauss (pp. 300-302). Au lieu de nous donner une véritable histoire politique et culturelle du mouvement métapsychiste, se trouvent désormais qualifiés de « métapsychistes » tous ceux – philosophes, psychologues et médecins – qui ont questionné les rapports de l'esprit et du corps à partir du somnambulisme et de l'hypnose. (CHARUTY, 2001, p.362-3)

Temos nesta rica passagem uma crítica metodológica ao posfácio de S. Mancini, que segundo a autora não contextualizaria as práticas sociais, impedindo um questionamento adequado sobre a história política e cultural do movimento *metapsychique*. Ao contrário, haveria um hiperdimensionamento do seu status epistemológico, de uma disciplina naturalista a uma filosofia monista e opondo o conceito de “inconsciente-máquina” de Freud, Foucault e Lévi-Strauss a um inconsciente quase-orgânico, saturado de uma energia dinâmica-vital e potenciais demiúrgicos, modelo proposto por magnetizadores, metapsíquicos e, agora, cientistas sociais compromissados em reerguer as concepções metapsíquicas.

G. Charuty faz então duas críticas à iniciativa de reabilitação de um “De Martino *métapsychiste*” por S. Mancini. A primeira é o que considera um esquecimento de que De Martino ao longo das próximas décadas passa a incorporar às suas reflexões as conceituações de S. Freud para dar conta do trabalho simbólico nas análises dos ritos. Mas, sobretudo, porque de acordo com G. Charuty, a partir da década de 1950, De Martino rompe com as teses metapsíquicas dando preferência e a uma exigência de uma experiência etnográfica mais aprofundada no fazer ritual e a revisão do conceito de “presença”⁸⁰ que utilizara em *Le Monde Magique*.

C'est bien pourtant l'exploration méthodique, dix années durant, des rites funéraires et thérapeutiques du catholicisme méridional qui conduit De Martino à abandonner le relativisme cognitif pour rendre compte de la diversité culturelle, comme à substituer à l'explication causale de la magie une conception originale de l'efficacité symbolique. (CHARUTY, 2001, p.363)

80 Charuty afirma que o uso dos termos “infortúnio” e “aleatoriedade” conviria melhor hoje em dia do que o conceito de “presença” na época usado pelo historiador das religiões italiano.

G. Charuty chega na última parte do artigo ao inferir que a redescoberta e reabilitação dessa “tradição” (as aspas da autora) *métapsychique* e debates afins que em determinado momento da história alimentaram interrogações essenciais para a formação de modelos explicativos das ciências humanas, mereciam ser levados com “um pouco mais de humor” (op. cit. p.363). Entretanto, no caso da tese de B. Meheust e do posfácio de S. Mancini, estes temas, sendo colocados em termos “caducos”, geram “perplexidade”. Conclama ao leitor a releitura da obra de De Martino, porém levando em consideração que a iniciativa de suas interrogações sobre os “estados afetivos e as capacidades cognitivas mobilizadas no trabalho simbólico de ‘restauração da ‘presença’ no mundo’ fora deslocada, preterida por um interesse maior ao método etnográfico onde teria se aprofundado e testado hipóteses heterogêneas” (CHARUTY, 2001, p.363). Nem B. Meheust nem S. Mancini parecem levar esse fator em consideração, daí o cheiro de roupa velha que Charuty caracteriza em suas abordagens.

Inscrire ce choix dans une société à la fois proche et distante, pour sortir de l'impasse que constitue la réduction du social à une pseudo-psychologie, est plus que jamais d'actualité. (CHARUTY, 2001, p.363)

Charuty finaliza o artigo exatamente sugerindo que uma etnografia que acompanhasse as médiuns de hoje em suas práticas adivinhatórias nas sociedades de “estudos psíquicos” ainda em atividade poderia aclarar as “experimentações” realizadas outrora, e, sobretudo, se desprendendo das armadilhas da crença quando ao deparar-se por exemplo com um tratado de metapsíquica. Uma etnografia, levantando questões contemporâneas (como a de gênero, como sugere) e articulando-as a leituras do material referente ao passado, dispensaria a hipótese “*d'un esprit assimilé à une force énergétique façonnante, aux confins fluctuants (...).*” (CHARUTY, 2001, p.363).

Assim como fiz com as acusações à tese de B. Meheust, realizo uma síntese às acusações realizadas ao posfácio de S. Mancini realizadas no artigo *Le retour des métapsychistes*, publicado em 2001 na revista *L'Homme*. Em primeiro lugar a filiação da abordagem de Mancini e Meheust ao que Charuty chama de uma pré-história da etnologia da religião da Europa representada na aproximação com as pesquisas do jovem De Martino sobre as práticas mágicas no sul da Itália, ainda na época ligado às teses da metapsíquica. Com isso, a crítica à descontextualização das ideias metapsíquicas das práticas sociais corrobora igualmente com uma ausência de análise sobre o status, a história política e cultural do

movimento metapsíquico. Seguindo esta lógica, G. Charuty acusa S. Mancini também de negligenciar o rompimento de De Martino com as teses metapsíquicas em detrimento de uma preferência pelo rigor mais acurado no trabalho etnográfico.

As críticas aos dois contraditos envolvem temas diversos, mas apenas alguns pontos nos interessam, e gostaria de expor aqui de forma breve. Não estão somente expostas divergências metodológicas que opõem formas diferentes de analisar as práticas sociais entre cientistas sociais. Não estamos apenas observando divergências entre antropólogos de escolas diferentes com suas divergências no uso de instrumentos de observação e análise dos ritos adivinhatórios, para as curas terapêuticas e as práticas mágicas em contextos populares europeus; estamos falando de uma crítica em relação à neutralidade axiológica dos cientistas que estaria colocando em risco sua identidade (acusados de *métapsychistes*) diante do meio das ciências sociais na França. Os erros apontados de contextualização das práticas e o uso das questões antigas como legítimas no presente são interpretações realizadas de forma anacrônica e só podem ser feitas exatamente por serem seus autores imbuídos de uma vontade de reanimar uma tradição. Uma vontade de crer que colocaria em xeque as teses e desvelaria as intenções idiossincráticas comuns de Bertrand Meheust e Silvia Mancini. São dois defensores da *métapsychiste* tentando ressuscitar em solo acadêmico as questões “caducas” da tradição parapsicológica francesa. As críticas de Charuty fazem os dois personagens transitar entre o papel de acadêmicos, cientistas sociais que atuam como tais nos espaços propícios em que se exerce atividades de pesquisa, em que se publicam artigos em revistas científicas importantes como *L’Homme*. E o papel de militantes de uma tradição que lida com fenômenos insólitos em desuso. Por esta via, a denúncia recai sobre a postura epistemológica suspeita que os revela tentando reanimar debates na academia sobre a prática de saberes cuja finalidade é afirmar-se enquanto conhecimento legítimo sobre a realidade dos fenômenos paranormais.

3.9 A RESPOSTA DOS *MÉTAPSYCHISTES*

Neste segundo item do presente capítulo, irei apresentar as personagens Silvia Mancini e Bertrand Meheust citados no artigo anterior da antropóloga ítalo-francesa Giordana Charuty. Em seguida, passarei a apresentar alguns dos principais argumentos escritos em co-autoria no artigo de resposta publicado no número seguinte de *L’Homme*. Ao final, espero apresentar os pontos principais da controvérsia, os sustentáculos em que se apoiam seus argumentos e as implicações para uma antropologia da religião e do conhecimento.

3.9.1 Quem são os “*metapsychistes*” ?

Silvia Mancini

Silvia Mancini é uma italiana elegante e de olhar penetrante nos seus 60 e poucos anos; se apresenta em minha entrevista como professora de história comparada da Universidade de Lausanne. Silvia me conta que esteve em 2015 na Universidade de São Paulo, USP à frente da cadeira C. Lévi-Strauss com o projeto intitulado “*techniques du corps et de l’esprit. Approche historico-comparative des dispositifs psycho-corporels de construction, transformation et réparation en Amérique latine* ». Fez o ensino médio em Roma no início dos anos 1970 e em 1980 foi laureada em licenciatura em História das religiões na Faculdade de letras e Filosofia na Universidade de Roma; considera-se um “produto típico” da escola romana de história das religiões, marcada pelo historicismo radical, emprestado pelo fundador Raffaele Pettazzoni e o panteão Vittorio Lanternari, Angelo Brelich, Sabatuci e Ernesto Demartino. Marcello Massenzio, que faz parte da segunda geração de intelectuais, afirma que o historicismo e o comparativismo são duas ferramentas características da escola romana, fundada sob a leitura de Rudolf Otto et Gerardus van der Leeuw no lado da fenomenologia da religião e por outro lado por Carl Gustav Jung e Mircea Eliade. Esta tradição italiana que marca a formação de Mancini, sendo ela própria ex-aluna e orientanda de Marcello Massenzio.

Em 1984, ela deixa a Itália, segundo ela, por problemas com a sua atuação de militância-política em “tempos duros”. Chega à França com intenções de preparar um DEA para a Universidade de Aix e algum anos depois consegue um posto de *maître de conférence* na Universidade de Bordeaux. Conheceu o historiador e amigo, Antoine Faivre, em um colóquio e, através dele, Bertrand Meheust, em um curso ministrado por Antoine Faivre na *École Pratique des Hautes Études*. Com Bertrand, por sua vez, foi apresentada por ele às atividades do *Institut de Métapsychique International* – IMI e ao mundo da *métapsychique* francesa, onde confessa ter-se encontrado intelectualmente, pois possibilitou a si própria a ligação com as leituras que fizera do *Monde Magique* de Ernesto De Martino e da sua “fenomenologia do paranormal”. Esta trajetória de vida, estas escolhas envolvendo, formação acadêmica, visão de mundo, atuação política e encontros com professores e colegas de estudo permitiram a Silvia conjugá-los intelectualmente na formação das suas questões de pesquisa. Da tradição da escola romana de história das religiões e das suas leituras da obra de Ernesto De Martino, Silvia afirma haver herdado o olhar sobre a problemática do *magisme*, mas fora seus encontros com Bertrand Meheust e alguns afins de onde aguçou seu interesse e a ênfase para o que que chama de a fenomenologia dos fenômenos paranormais. Silvia me conta que

quando conheceu Bertrand Meheust na época ele também conhecia De Martino e tinha boas opiniões sobre este autor que como vimos lhe é caro. Assim, se formou um “*petit cercle*” de professores universitários e aspirantes, amigos que se conheceram em colóquios, e eventos acadêmicos, interessados em colaborar e comentar a literatura sobre temas afins.

Através de Bertrand Meheust também teve a oportunidade de conhecer a *Collection Les Empecheurs en Rond*, que já havia recém-publicado, por seu turno, a tese de Meheust nesta coleção. E, foi justamente seu editor “Pignard” quem a convidou a escrever um posfácio para três obras que seriam reeditadas em francês do historiador e antropólogo das religiões Ernesto De Martino. Foi justamente a publicação deste posfácio que provocou uma reação de incômodo de Giordana Charuty no seio na rede de antropólogos da religião francesa que, segundo me relatou Silvia Mancini em entrevista, provocou o boicote do *compte rendu* sobre a tese de Meheust na revista *Gradhiva*. Uma troca de telefonemas entre elas fez Silvia Mancini constatar que animosidade da colega italiana se deveu ao fato dela também estar preparando uma publicação sobre a obra de De Martino e pelo fato de Silvia Mancini o ter feito aproximando o autor clássico italiano das ideias metapsíquicas. A ruptura das comunicações ocorreu neste telefonema entre as duas, que fora a última conversa que tiveram antes da publicação do artigo *Le retour des metapsychistes*.

Bertrand Meheust

O co-autor do artigo de resposta, Bertrand Meheust, 70 anos, nove mais velho do que Silvia, é um escritor francês, especialista em história da parapsicologia e em ufologia membro do comitê de honra do IMI e colaborador ativo da revista e participante de eventos. Doutor em sociologia pela Sorbonne, Paris, ele é hoje professor aposentado de filosofia do Liceu Camille Claudel em Troyes e apesar de ter tentado a partir dos 45 anos construir uma carreira acadêmica, cansado das aulas no liceu, não tivera êxito, segundo Charuty por não ser um objetivo de vida. Desde o seu primeiro teste “*pour s’amusé*” que passara ganhando uma bolsa lá pelos anos 1965 na *École Supérieure de Commerce* - ESC de Dijon - renunciando um ano depois por não se ver estudando contabilidade e direito comercial-às suas passagens pelo curso de letras e em seguida de filosofia, fica clara a trajetória original e desinteressada em seu início de Bertrand Meheust como ele próprio o admite.

Bertrand iniciou sua carreira de escritor quando já havia retornado à universidade desta vez para cursar filosofia. Seu primeiro livro lançado em 1978, intitulado, *Soucoupes Volantes et Science-Fiction et soucoupes volantes: une réalité mythico-physique*, vendeu 2500

exemplares o que lhe rendeu um certo nome no círculo deste público leitor na França. Mesclando sua formação acadêmica continuada com a pós-graduação em filosofia em Dijon, com pesquisa documental nas bibliotecas de Troyes e na *Bibliothèque Nationale de France* – BNF, Bertrand publica seu segundo livro sobre relatos de óvnis desta vez estabelecendo relações com o folclore. Foi na segunda metade da década de 1990, quando defende a sua tese de doutorado na Sorbonne, Paris IV, que Bertrand conhece Silvia Mancini quando ambos se tornam colegas nos encontros do círculo de intelectuais promovido pelo professor Antoine Faivre que fora membro da sua banca de tese.

Os livros de Bertrand e sobretudo a sua tese publicada sobre o magnetismo e a *métapsychique* lhe rendeu estas duas últimas décadas diversos convites para eventos (acadêmicos e não-acadêmicos), entrevistas em programas de rádio e tv, resenhas em periódicos nacionais como o *Libération*. Tal exposição pública não foi isenta de polêmicas por onde passou, seja em eventos acadêmicos como no Colóquio intitulado “*Des savants face à l’oculte : 1870-1940*”, organizado pela *Centre de recherche en histoires des sciences et des techniques* em colaboração com o *Centre National de Recherche Scientifique* – CNRS, quando foi indagado pela também palestrante, a historiadora Nicole Edelman sobre a veracidade do relato, já que havia testemunhas do caso narrado por Bertrand Meheust (que se passara no século XIX) sobre a sessão de experiência de lucidez sonambúlica com o paranormal Alexis Didier. Mas, Meheust também foi alvo de artigos que colocavam sob suspeitas a cientificidade da sua abordagem sociológica por parte de associações conhecidas popularmente por “céticas” como a *Association Française pour l’Information Scientifique*, AFIS, que por diversas vezes lhe dedicou linhas em artigos de sua revista institucional virtual (veremos estes artigos no quarto capítulo). Todavia, talvez a controvérsia que lhe rendeu uma certa exposição entre os cientistas sociais franceses tenha sido esta eclodida pelo artigo de Giordana Charuty. E como ocorreu com todas as outras em que se meteu, esta também não ficou sem resposta.

3.9.2 A defesa é um contra-ataque

Em artigo publicado como direito de resposta no número seguinte da revista *L’Homme*, Silvia Mancini e Bertrand Meheust não se contentam apenas em responder à denúncia de Giordana Charuty como também se colocam em postura de ataque. O título do artigo de resposta é *La réponse des “métapsychistes”* e, embora, eles tenham assumido a identidade como forma de aceitar a provocação do título de G. Charuty, como me informou Silvia Mancini em entrevista, não o fizeram sem colocar aspas. As primeiras linhas do artigo

consistem numa enumeração direta daquilo que compreenderam ser o retrato feito por Charuty de si próprios: “positivistas atrasados em uma postura epistemológica ultrapassada, em um combate de retaguarda, mas também idealistas e irracionais suscetíveis de fazer a cama⁸¹ das forças obscuras (...)” (MANCINI; MEHEUST, 2002, p.225)

Logo em seguida na mesma página, deixam claro a posição deles quanto a questão central do ataque que fora colocado por Charuty sobre a postura dos dois em relação à realidade dos fenômenos.

À aucun moment nous n'avons affirmé, dans nos travaux respectifs, que les phénomènes dits paranormaux étaient prouvés, au sens fort que revêt ce terme dans les sciences de la nature. Nous avons affirmé, ce qui est très différent, que la question reste ouverte et heuristiquement féconde (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.225)

Não bastando essa afirmação, uma nota de rodapé mostra um trecho da introdução do livro de B. Meheust onde afirma que se a questão não está conclusa, é possível realizar um exercício de ficção heurística e mostrar como as controvérsias que analisa operaram para tentar fechá-la em um veredicto final. O que para B. Meheust e Silvia justifica o recorte histórico realizado na pesquisa de doutorado. Após a essa tentativa de afirmar a posição diante da questão, os autores da resposta elaboram em cinco partes aquilo que chamam uma explicação de ordem geral. A minha intenção é apresentá-los de forma sucinta a fim de compreendermos os argumentos usados na resposta dos “*métapsychistes*” (aspas dos autores).

3.9.3 A abordagem “pansementizante” e o “etnologizável”

Os autores vão abordar em primeiro lugar a acusação feita a Bertrand Meheust de analisar as práticas envolvendo os fenômenos com “um puro e simples julgamento de existência⁸²” e de negligenciar “explorar uma contextualização das figuras sociais muito heterogêneas que de um lugar a outro, de um tempo a outro, as atualizam⁸³”. Mancini e

81 A expressão “*faire le lit*” em francês advém da mitologia grega, mais precisamente, do personagem Procusto, filho de Poseidon que ao ceder a cama para aqueles que lhe pediam hospedagem, cortava-lhes os membros que sobressaiam às medidas exatas do leito. É muitas vezes utilizado como metáfora para situações em que se pretende impor um determinado padrão, sobrevalorizar a forma ao material, querer a todo custo obrigar que algo encaixe numa matriz pré-estabelecida, neste caso, a tradição *métapsychiste* francesa. Como curiosidade, a expressão “Leite de Procusto” já fora usada como metáfora para evidenciar disputas geopolíticas nacionais dentro da antropologia e tornar visível um processo de construção de um projeto de hegemonia político-acadêmica. Ver CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L. A geopolítica da antropologia no Brasil. Ou como a província vem se submetendo ao Leito de Procusto. IN: CAMPOS, R. B. C.; PEREIRA, F.; SCOTTS, P. (org.) Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares. Recife: UFPE, 2014, p.55-81

82 « *un pur et simple jugement d'existence* » (CHARUTY apud MANCINI; MEHEUST, 2002, p.226)

83 « (...) *d'explorer le « contexte des figures sociales très hétérogènes qui, d'un lieu à l'autre, d'un temps à l'autre, les actualisent* » op. cit. p.226, (traduções minhas)

Méheust chamam a atenção do leitor de que o importante para Charuty é o contexto de enunciação, a questão da adivinhação, por exemplo, se esgotaria na de efeito de sentido (MANCINI; MEHEUST, 2002)

Então, neste item do artigo, o leitor se dá conta que a resposta dos “*métapsychistes*” será, na verdade, um contra-ataque. A dupla devolve a pergunta à contradita se a análise do contexto de enunciação vale igualmente para interrogar a posição do antropólogo (a) diante da questão sobre os poderes mágicos. E, se a posição institucional de Giordana Charuty não estaria atestando e justificando o silêncio da acusadora, evidenciando o assujeitamento da própria a um conjunto de restrições impostas ao seu discurso (e de outros antropólogos) diante da questão. Para Mancini e Meheust, o antropólogo se vê diante de duas intimações contraditórias, um *double bind*: de um lado, ele é impelido a repudiar a noção naturalista de “mentalidade primitiva”, de refutar o argumento de um pensamento pré-lógico, mas ao mesmo tempo, impelido a ver a magia apenas como uma ilusão explicada no circuito acadêmico (francês) pela terminologia construída pela psicanálise. Estas duas restrições agiriam como pressões sobre o antropólogo (aqui visto como um lugar, uma posição, não como um sujeito) cujo menor escorregão seria vítima da correção político-epistemológica de seus pares. No entanto, prossegue a dupla de autores, a inspiração positivista, “*scientiste*”, que está por trás deste interdito aos antropólogos é eufemizada e o que a torna visível são atitudes sintomáticas imbuídas de ambiguidade. Atitudes como a negação de paradigmas anteriores, um positivismo e um naturalismo onde se inscreviam os videntes e médiuns em debates sobre a loucura e sobre charlatanismo.

Ainsi, en stigmatisant les auteurs du présent article pour leur posture épistémologique dépassée, pour leur attachement à une conception datée de l’objectivité, elle satisfait à l’antipositivisme de rigueur; mais en laissant entendre, sans jamais le dire ouvertement, que les métapsychistes sont des rêveurs égarés, des incompetents ou des escrocs, elle fait allégeance en sous-main au Zeitgeist qui, comme on le sait, sur ces questions cruciales exige des chercheurs patentés qu’ils montrent patte blanche. (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.226)

Esta última denúncia não pode se dar abertamente, o que marca a ambiguidade da escrita de Charuty e faz recair, segundo a dupla de autores, a *métapsychique* em duas acusações contraditórias. Se aquele que realiza as experimentações com os médiuns em laboratório (ou em outra experimentação científica de controle dos fenômenos paranormais) se mostra excessivamente cuidadoso e rigoroso na produção do protocolo de pesquisa será

visto como um positivista atrasado e caricaturado, mas se não corresponde às exigências do método científico, será taxado como amador. “*Tantôt trop exigeant pour ne pas être suspect, tantôt trop naïf pour être pris au sérieux, il est condamné d’avance (...)*” (op. cit. p.227). Os argumentos do experimentador serão tidos como “retórica” e as provas que crerá poder revelar serão vistas como “estratégias de legitimação”. Se tomar suas distâncias em relação ao espiritismo, será acusado de polemizar contra práticas respeitáveis, mas se trabalha com o material produzido em sessões espíritas será visto como suspeito de aderir às crenças. Todas estas armadilhas da interpretação esperam o “*métapsychiste*”, condenado a esse jogo antecipadamente realizado pelo antropólogo em sua análise. A dupla argumenta que Charuty, ao dizer que leva a sério o discurso dos atores sociais quando estuda os espíritas em se abstendo de julgamento de suas práticas, recai no pecado que condena ao fazer a crítica do olhar enviesado das lentes dos parapsicólogos de B. Meheust e o seu consequente menosprezo às práticas espíritas.

*Si Giordana Charuty s’empare du spiritisme, c’est que sa teneur en « effets de sens » se prête mieux à une **approche** « **pansémantisante** » comme la sienne; c’est que la croyance s’y étale parfois suffisamment pour s’invalider toute seule, et qu’il n’y a, de la sorte, pas à la dénoncer. À l’inverse, le magnétisme, souvent ouvertement rationaliste, adhère davantage aux modèles des sciences naturelles, à la physiologie; il entend produire (et produit souvent) des effets physiologiques et psychiques, étranges peut-être, mais donnés en tout cas comme des faits; il refuse l’hétéronomie, la croyance naïve en la survie des décédés, il refuse de faire appel à autre chose qu’à des potentialités du psychisme humain. Enfin, et c’est là sûrement son défaut le plus gênant, il est assez nettement marqué du côté des forces de progrès. Tout cela le rend plus difficilement « **ethnologisable** » (MANCINI; MEHEUST, 2002, p.227)*

Uma pausa na descrição dos argumentos do artigo de resposta para demarcar alguns pontos importantes desta citação. Em primeiro lugar, a dupla de autores apresenta um conteúdo rico de informações que revelam o ponto de vista comum aos dois que vai desde a caracterização de como os dois interpretam a abordagem de Charuty – com o neologismo em forma de adjetivo, “pansemantizante”; de como estabelecem os pontos de divergência da abordagem deles em relação à de Charuty quanto à questão das fronteiras entre o espiritismo e o magnetismo/metapsíquica. A fronteira entre espiritismo, magnetismo/*métapsychique* inserida numa discussão do papel da crença do ator social – seja ele o experimentador, o médium, o antropólogo ou o historiador das religiões – como marca de distinção de posições e *status*. E uma terceira informação que é a recorrência a uma citação direta em nota de rodapé

em referência a um autor como argumento de autoridade. O termo “*ethnologisable*” é extraído conforme a leitura que fazem da obra de Bruno Latour para evidenciar um critério de julgamento das práticas e saberes que podem ser abordados por explicações culturais, sociais, ou seja, aquelas vistas como falsos e distinguir aqueles verdadeiros – o conhecimento científico – cujos critérios de verdade não o permitem. Se trata em Bruno Latour de um ato de prejulgamento acadêmico, presente comumente entre antropólogos, que justifica a sustentação do “*Grand Partage*” no discurso dos modernos.

Pour cent études sur la sorcellerie, il n’y en a pas deux sur la physique nucléaire; pour cent études sur l’ethnobotanique il n’y en a pas une sur la botanique; même lorsqu’ils étudient les croyances modernes, les ethnologues se gardent bien d’enquêter sur le savoir moderne. Ils semblent toujours tourner autour du pot. Ils veulent bien étudier le pré-, le para-, le pseudo-, le péri-, l’ethnoscience, mais pas le scientifique lui même. La raison de ce préjugé est simple. Les croyances qu’ils veulent bien étudier sont toujours des déviations et des distorsions par rapport à une trajectoire rectiligne que leur fournit la science (LATOUR apud MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.227-8)

Em se apoiando neste conceito de B. Latour, a dupla de autores claramente acusa G. Charuty de cair no preconceito comum à posição do antropólogo acuado pela dupla pressão ao se posicionar sobre as práticas mágicas e os fenômenos paranormais. Charuty, como antropóloga guardiã do saber moderno cairia no prejulgamento, que é sobretudo uma crença dos modernos, em relação aos desvios e distorções de outros saberes. E por isso, segundo o argumento de Mancini e Meheust, escolheria estudar aspectos do espiritismo em que a ameaça em enfrentar a questão da realidade dos fenômenos não estivesse em jogo. É assim que “*l’affaire Buguet*” estudado por Charuty e publicado em artigo⁸⁴ poderia ser estudado em relação a questões de “efeito de sentido” e “com humor” sem que isso afetasse a própria subjetividade da antropóloga – mesmo reduzindo o veredito do caso a um episódio de charlatanismo na fotografia espírita.

Une escroquerie: c’est ce qu’elle a trouvé de plus approprié pour rendre justice au spiritisme. Un tel choix, reconnaissons-le, témoigne d’une certaine maîtrise des contraintes institutionnelles. L’ensemble de l’affaire Buguet prête à sourire, ce qui permet d’instaurer la distance de l’«humour» – distance qu’il est plus facile d’instaurer avec des pratiques d’un autre temps qu’avec son propre discours. De surcroît, la justice ayant tranché, il n’y a rien à dénoncer, et on pourra commenter cette affaire sans que les pairs les plus ombrageux puissent suspecter la moindre trace d’adhésion. On pourra ainsi contextualiser la pratique spirite en la mettant en rapport

84 Giordana Charuty, « La boîte aux ancêtres. Photographie et science de l’invisible » Paris: Terrain, sept. 1999, 33: 57-80.

avec la photographie naissante, et lire les récits de « photographie transcendante » comme « autant d'exempla de l'invention du signe photographique » (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.228)

Uma segunda « *stratégie d'évitement* » de Charuty para evitar abordar as implicações epistemológicas da vidência (aqui como metonímia para os fenômenos paranormais) segundo os autores do artigo, é a de enfatizar a presença das mulheres e com isso o estudo de gênero entre videntes e médiuns. Faço a ponderação de que os autores do artigo não estão negando (e o dizem) os estudos de gênero entre videntes e médiuns, mas que a sua ênfase no discurso de Charuty significa uma estratégia para encobrir uma discussão mais relevante. Aqui é exposta uma visão comum aos dois autores do artigo que afirmam que “*la devination*” (traduzir para a palavra “adivinhação” da língua portuguesa é sempre diminuir o sentido dado na língua original) é uma faculdade, capacidade igual entre homens e mulheres, uma potencialidade da espécie humana e que estudá-la apenas como questão de gênero seria uma forma de discriminação positiva.

3.9.4 “Objectiviste avec les herméneutes et herméneute avec les objectivistes »

O segundo ponto do contra-ataque é o questionamento sobre a postura de Charuty que ao colocar a questão da metapsíquica como ultrapassada estaria, com isso, aderindo à posição daqueles que chamam de “*scientistes*” do início do século XX e que teria se tornado hegemônica. Para dar respaldo ao argumento sobre a postura de Charuty, os dois autores do artigo se debruçam a colocar em xeque a neutralidade da contradita, mostrando como ela está presa a duas atitudes contraditórias que vou tentar expor em resumo aqui:

1) De um lado, o que chamam de uma postura « objetivista » que entende que a consciência dos atores sociais não constitui o nível pertinente, pois estes são acometidos pelo processo de “laicização do invisível”. E retomam o exemplo do dr. Osty, antigo membro do IMI, que realizou experiências com ectoplasmas, o que lhe rendera, na interpretação de Charuty, a afirmação de que agia pelas transformações do horizonte mágico-religioso característico do início do século XX. O problema é esta interpretação de Charuty não condiz com a que os espíritas e os *métapsychiques* falam de se si próprios, que não aceitam reduzir os sistemas de provas e as abordagens que fazem de seus fenômenos a explicações sobre o contexto. “*Va-t-on alors prendre au sérieux leurs intentions?*”, se perguntam os autores do artigo *La réponse des métapsychiques* (op. cit. p. 229)

2) Por outro lado, se os atores colocam a questão da relevância de seus próprios sistemas de provas em relação aos fenômenos, refutando uma redução de sua abordagem, uma segunda atitude por parte da antropóloga entraria em cena. Charuty, segundo os autores, poderia retrucar com o argumento de que um “efeito de sentido”, um significado não é verdade no mesmo nível que a verdade de um fenômeno objetivo.⁸⁵ O que equivale a dizer que o dr. Osty se ilude.

E, concluem os autores o segundo ponto de observação: « *Ici la conscience des acteurs est piétinée: Giordana Charuty est objectiviste avec les herméneutes et herméneute avec les objectivistes* »⁸⁶. (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.229)

3.9.5 Críticas à interpretação de rompimento de Ernesto De Martino com a parapsicologia

No terceiro ponto, os autores retomam uma discussão com G. Charuty em torno do nome de Jean Servier, esotérico francês da metade do século XX e as possíveis ligações entre as ideias metapsíquicas da época e as posições deste com o movimento fascista. Mas, o que chama atenção neste ponto são as notas em que o debate sobre a ideia de um De Martino *métapsychique* é retomado. B. Meheust e S. Mancini afirmam que a posição institucional de G. Charuty a obriga a salvar Ernesto de Martino do pecado metapsíquico e que por isso ela estabelece um “cordão sanitário” entre a obra *Le monde magique* e o restante da sua obra. Em nota de rodapé, a dupla de autores rebate esta argumentação de Charuty ao afirmar que a polêmica⁸⁷ entre Mircea Eliade e Ernesto De Martino a propósito de uma demanda de estreita relação entre a história das religiões e a parapsicologia remonta a 1956 (bem depois do que afirmado por Charuty segundo os autores). Uma outra evidência da continuidade da ligação de De Martino com as ideias metapsíquicas ao longo da vida, os autores a dizem ter encontrado no artigo da própria G. Charuty para a revista *Gradhiva* em que afirma que o historiador das religiões e antropólogo italiano teria publicado nos anos 1960 com o psiquiatra Emilio Servadio, defensor da “parapsicologia psicanalítica” na Itália. Publicações fruto de

85 O exemplo que os autores oferecem (realizando com o leitor o exercício de como seria a argumentação de Charuty) consiste neste argumento: “um monstro sonhado pode ser verdade no plano dos afetos mesmo permanecendo ilusório (no plano psíquico) (MANCINI; MEHEUST, 2002, p. 229) [tradução minha]

86 “Aqui a consciência dos atores foi pisoteada: Giordana Charuty é objetivista com os hermeneutas e hermeneuta com os objetivistas”.

87 Este conflito entre Mircea Eliade e Ernesto De Martino ocorre no colóquio de Royaumont em 1956 consagrado à parapsicologia e publicado nos números 6 e 7 da revista *La Tour Saint-Jacques* com o título homônimo.

pesquisas em conjunto, financiadas pela *Parapsychology Foundation* de Nova York. Uma última evidência que dizem ter encontrado sobre a persistência de De Martino com as ideias metapsíquicas são os depoimentos recolhidos de duas pessoas que foram seus alunos entre os anos 1962 e 1963 na Universidade de Cagliari e que ouviram o mestre comentar em sala de aula sobre a necessidade de historicizar os fenômenos como telecinese, clarividência, telepatia pontuando a distinção de uma visão mística ou religiosa.

3.9.6 Ironia

O quarto ponto de observação começa com a inquietação gerada sobre o estilo irônico com que Charuty trata as pesquisas (e todo o histórico já realizado) da *metapsychique*. Mais uma vez a observação de que essa ironia é reveladora de uma atitude intelectual típica para com quem realiza estudos neste domínio. E, portanto, lamentam os autores que levar a sério este saber poderia sacudir as concepções vigentes sobre a relação entre o homem e a natureza.

Nous avons donc envie de poser simplement à Giordana Charuty la question suivante : vous intéressez-vous à la réalité ? Vous intéressez-vous vraiment à l'être humain et à son insertion dans la réalité? (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p. 231)

Como dito acima, os autores acusam a antropóloga de uma visão “pansemantista”, de “acósmismo” - atitude em que o espírito humano reconheceria apenas o discurso e a linguagem como realidade -, e que seria conivente tanto com o “*scientisme*” quanto com uma ironia pós-moderna.

Au fond, notre confrontation avec Giordana Charuty réactualise l'ancien conflit qui, en anthropologie (et dans le domaine de l'anthropologie religieuse plus particulièrement), a toujours opposé l'objectivisme au relativisme. Un tel conflit est chargé d'enjeux décisifs, et pas seulement pour les anthropologues. Se trouvent ici concernés: la théorie générale de la connaissance; la nature de la réalité; celle du psychisme et de ses dynamiques; les fondements du social et de la culture; les rapports entre le psychisme et la culture, le psychisme et l'histoire. Si l'on suit Giordana Charuty, la neutralité de l'ethnologue devrait le conduire à se situer à égale distance des phénomènes problématiques qu'il rencontre dans ses enquêtes et du système de preuves et d'arguments dont ces phénomènes sont passibles. Mais cette position de neutralité est illusoire. (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.232)

Neste ponto, a controvérsia se revela em seu nível preponderantemente epistemológico. B. Meheust e S. Mancini situam a polêmica com a contradita em um conflito entre

perspectivas que atravessam a história da antropologia (da religião sobretudo) como disciplina (“objetivismo” x “relativismo”) bem como apontam para as questões principais envolvidas. Os dois retomam este conflito para criticar o associar a ideia de neutralidade a uma ilusão, a uma falsa objetividade. O conflito entre Mircea Eliade e Ernesto De Martino é visto como paradigmático na medida em que expõe duas atitudes contrárias. Se o romeno não estava interessado na realidade factual dos fenômenos paranormais ligados ao xamanismo, mas a vivência psíquica e às representações mítico-rituais, o italiano retorquia com o argumento de que a tarefa do historiador das religiões não se resumiria a avaliar o sentido das ideias, e o significado subjetivo das práticas. Ele teria também por compromisso se expressar sobre os dados empíricos, isto é, a factualidade dos dados parapsíquicos que acompanham a fenomenologia xamânica. B. Meheust e S. Mancini afirmam ainda que para De Martino a questão de saber se tais fenômenos são atestados pela ciência experimental é pertinente, legítima e fundamental para compreender a posição anti-relativista de De Martino, ao mesmo tempo que contra a neutralidade que se encontra resumida no conceito tardio de sua obra, “o etnocentrismo crítico” (MANCINI; MEHEUST, 2002, p.232).

E, por fim, a dupla de autores retoma a reprovação principal que lhes é feita - a de que ao endossarem sem crítica a tendência dos “*metapsychistes*” de materializar os efeitos do sentido, teriam se colocado em uma posição epistemológica datada – para retomá-la em uma réplica que eles repartem em quatro níveis que irei tentar resumir aqui:

1) Até que ponto os fatos como a vidência se resumem a uma questão de efeito de sentido e de significado? A questão do significado e dos efeitos de sentido pode se estender a todos os fatos do dossiê da *métapsychique*? A estas questões, B. Meheust e S. Mancini colocam a objeção de que o interesse antropológico se deve pelo caráter híbrido dos fatos metapsíquicos entre natureza e cultura.

2) Os autores argumentam que a tendência a reificação que Charuty vê nas experimentações e nos argumentos metapsíquicos não é suficiente para desacreditar os fatos que eles observam.

Ce n'est pas davantage parce que certains théoriciens de la métapsychique ont eu tendance à chosifier leur objet en le naturalisant que ce dernier est forcément illusoire et n'est plus susceptible d'être ressaisi et repensé par une épistémologie plus appropriée. Ce n'est pas parce que la croyance aux extraterrestres relève d'une « laïcisation de l'invisible » que la vie dans l'espace n'est pas une hypothèse forte de la science. (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p.235)

3) O trabalho de contextualização apurada poderia dar conta das múltiplas tendências dentro dos entusiastas que aderem as ideias metapsíquicas e mesmo entre os que não o fazem, mas aceitam com bom grado a proposta de estudar os fenômenos, como é o caso das diferenças entre um Charles Richet (um dos fundadores do IMI em Paris) e um Ernesto De Martino.

4) O último ponto de observação que os autores fazem diz respeito a uma reflexão do caráter “*périmé*” (op. cit. p. 235) que G. Charuty atribui à postura metapsíquica. Novamente, os autores utilizam como recurso para retrucar uma crítica ou simples interpretação de G. Charuty, a estratégia de devolver com outras questões. Cito diretamente duas questões que fazem (ao leitor e a Charuty):

1) L'interrogation métapsychique se trouve-t-elle dépassée parce que la question a été close sur le plan scientifique au sens où l'est, pour le chimiste, la question du phylogénétique ? 2) Ou bien est-elle dépassée parce qu'elle n'intéresserait plus la sensibilité contemporaine, quand bien même la question des faits ne serait pas close ? Bref, la désuétude de la métapsychique vient-elle de ce qu'elle a été jugée dans un procès ou de ce qu'elle est passée de mode ? Il va de soi que ces deux positions peuvent se confondre jusqu'à un certain point ; mais nous devons, en toute rigueur, nous efforcer de les distinguer. (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p. 235)

Bertrand Meheust e Silvia Mancini devolvem à crítica de Giordana Charuty em forma de um dilema epistemológico: ou a “interrogação metapsíquica” está caduca por uma resolução científica ou as suas questões estão fora da agenda acadêmica. A dupla de autores apela para a afirmação de que não se trata de aderir às questões metapsíquicas, mas, em caso de a questão ainda permanecer aberta, não se deve tratar os metapsíquicos como “*chimères périmés*” e ver seu material como de segundo escalão e a sua postura como epistemologicamente ultrapassada.

(...) même si leurs vues sont aujourd'hui datées, le problème qu'ils ont posé reste une source de questionnement qui n'est pas tarie. Or, si nous n'affirmons pas, si nous n'avons jamais affirmé, que les faits de la métapsychique sont prouvés, nous tenons en revanche que la question reste ouverte et qu'elle est intellectuellement stimulante. (MANCINI; MEHEUST, 2002, p. 235)

Bertrand Meheust e Silvia Mancini iniciam a conclusão do artigo *La réponse des métapsychistes* afirmando que o ponto de vista de Giordana Charuty é de quem julga do alto os objetos (de conhecimento) em desuso e recorrem a Castoriadis⁸⁸ para afirmar que as rupturas epistemológicas na história das ideias não apresentam um leito de um rio que corre de forma linear e acumulativa. E que este ponto de vista é antes uma projeção ideológica mesmo em relação às chamadas ciências duras. Os dois autores devolvem a acusação de que o ponto de vista de Charuty está defasado.

Les convictions de Giordana Charuty ne semblent pas tenir compte des questionnements et des problèmes qui traversent le débat scientifique contemporain sur ces questions ; l'avenir reste ouvert et imprévisible, ce qui est particulièrement vrai dans le domaine des sciences de l'esprit (MANCINI ; MEHEUST, 2002, p. 236).

Para justificar o argumento de que a via está aberta a novas questões e caminhos de pesquisa para o tema, a dupla de autores recorre ao exemplo da questão da hipnose, que na França vinte anos antes (portanto, década de 1980), estava considerada ultrapassada e regradada até a chegada dos trabalhos de Leon Chertok e Isabelle Stengers que a colocaram como problema central para entender a formação da psicologia. Para os dois “*métapsychistes*”, a questão da metapsíquica é da mesma ordem e pode se reativar sob novas formas. Os dois autores finalizam afirmando um argumento semelhante de F. Laplantine⁸⁹ quando colocam o problema como algo que ocorre na sociedade francesa e que “contrariamente ao que se passa na França, a pesquisa metapsíquica (parapsicológica) é aceita em um certo número de universidades ocidentais⁹⁰ e que o grande esquema teleológico clássico a que se refere Charuty é em larga medida um produto do contexto francês” (*op. cit.* p. 236)

88 Em nota de rodapé os autores inserem a referência da seguinte obra: Cornelius Castoriadis. *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978: 150 sq.

⁸⁹ *Um voyant dans la ville*, *op. cit.*

90 Como reforço à afirmação da existência das pesquisas metapsíquicas em outros países ocidentais, os autores enumeram em nota de rodapé o nome do país, da cadeira ou do departamento e em algumas o nome do professor titular. São citados o caso dos países europeus: o da Escócia, com a cadeira de parapsicologia na Universidade Edimburgo e o nome do professor titular, o caso da Inglaterra enquanto linha de pesquisa nos departamentos de psicologia das universidades de Northampton e de Hertfordshire e citam o caso da Holanda com a cadeira de parapsicologia da Universidade de Utrecht, o departamento de Ciências Cognitivas na Universidade de Amsterdam. Na Alemanha, o *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene* e, por fim, nos Estados Unidos, o Laboratório PEAR do departamento de engenharia da Universidade de Princeton, o *Rhine Research Center*, hoje independente da universidade de Durham e o *Saybrook Institute for Transpersonal Psychology* nos EUA na JFK University. (*op. Cit.* p. 236-7)

Meheust e Mancini qualificam o discurso de Charuty sobre a metapsíquica de “uma obra de arte sem expectadores”, uma metáfora extraída do historiador, Paul Veyne, para designar o resultado de que seu artigo é menos para se extrair algo de novo para as ciências sociais do que para afirmar a presença da *Institution*⁹¹. E terminam os dois autores o artigo agradecendo a oportunidade de colocar o debate sobre a questão em uma revista qualificada como *L’Homme* e desejando que as críticas dirigidas por sua vez à contradita sejam levadas como uma troca de caráter científico e destinada a suscitar reflexões cuja complexidade revelaria a sua atualidade.

3.10 O ESPAÇO SEMÂNTICO E A CONTROVÉRSIA PÚBLICA

Trato estes dois artigos científicos como dois episódios de um mesmo acontecimento na ordem do discurso, no sentido dado pela Análise do Discurso tal como entendem Michel Foucault, Michel Pecheux e Alfredo Lescano⁹². Um acontecimento discursivo, pois se trata da irrupção de enunciados em uma materialidade específica (a revista de antropologia francesa *L’Homme*) em uma relação com o contexto e com os atores cuja descrição foi preciso ser feita. A publicação dos dois artigos numa revista científica de antropológica se trata de um acontecimento discursivo na medida em que reatualizam o conflito social sobre a respeito da questão da realidade dos fenômenos paranormais e da legitimidade científica da parapsicologia em forma de uma controvérsia científica, histórica relativamente contemporânea. Uma controvérsia que trata de definições contraditórias que circulam em uma materialidade escrita (Lescano, 2013). O termo controvérsias aparece em alguns autores associado ou diferenciado de outros termos como “polêmica”, “debate” ou “querela”. Esta discussão, no entanto, não altera a forma como abordo a etnografia das controvérsias, na medida em que o que me interessa é o fato da irrupção dos discursos provocar (ou reascender) uma tensão entre pontos de vista no espaço público (comunidade de antropólogos) configurando, na maioria das vezes, posições dicotômicas. Os textos da controvérsia agem em

⁹¹ conceito desenvolvido por B. Meheust (1999) para designar a ação burocrática da comunidade científica em exercício político-epistemológico, eficaz na produção de mistos entre o saber e o poder e na produção de “oxymores”

⁹² FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000; PECHEUX, Michel. *Pêcheux, Michel. Les vérités de la Palice*. Paris : Maspero, 1975. ; LESCANO, Alfredo. *Stéréotypes, représentations sociales et blocs conceptuels*. Paris : Semen 35, 2013 ; MAINGUENEAU, Dominique. *Sémantique de la polémique*. Lausanne : L’Âge d’homme, 1983.

um espaço que não é de âmbito individual, mas coletivo (CHARAUDEAU, 2015)⁹³ por onde ocorre uma tensão, portanto, uma clivagem de posições ideológicas. Neste sentido, nos deparamos tanto em relação às críticas de Charuty quanto aos contra-ataques dos *métapsychistes* com posições envolvendo argumentos de natureza epistemológica e ideológica, não estabelecendo a priori uma diferença entre ambos.

Analisar a controvérsia não significa trata de ver as motivações subjetivas dos autores, mas de entender como a tensão (o núcleo duro da controversa) tem lugar em um espaço social e semântico, que vejo próximo a noção de interdiscurso de Michel Pecheux (PECHEUX, 1975) e a de formação discursiva de Michel Foucault (FOUCAULT, 2000). O interdiscurso é o espaço semântico, isto é, onde se dá conta, após a análise, daquilo que pode (ou não) ser enunciado e onde estão constituídas as posições ideológicas. Isto significa que o interdiscurso é aqui concebido como o conjunto das condições de produção dos discursos. Não se trata de nos atermos aos aspectos retóricos dos textos (os artigos, mas também como veremos, outros documentos e narrativas orais), mas de entrever como a organização conceitual e das posições compõe o espaço da controvérsia que torna possível a insurgência de outros textos e novos enunciados. Desta forma, os dois artigos em questão não constituem nem fundam a controvérsia em questão, mas marcam apenas um acontecimento discursivo que reatualiza as divergências ideológicas. Neste caso, os argumentos das duas posições reatualizam e agregam um episódio anterior que se passou cinquenta anos antes envolvendo autores clássicos da história das religiões europeia. Como se pode também inferir outros sentidos do termo “retorno” no título da denúncia, o conflito nos anos 1950 entre Mircea Eliade e Ernesto De Martino foram lembrados pelos atores da controvérsia de hoje. Os artigos da revista *L'Homme*, então, reinstauram enunciados e aos retomarem, os reatualizam, os reconfiguram com novas roupagens marcando um novo acontecimento discursivo para a questão da realidade dos fenômenos e da legitimidade da parapsicologia. Eles dão um tom contemporâneo ao conflito que enxergam vir de antes. Os enunciados permitem enxergar como os discursos interpelam os atores sociais em dois polos de tensão ideológicos, organizando e reorganizando o espaço da controvérsia. Com o objetivo de entender os pontos principais que opõem as posições, começo colocando aqui embaixo as críticas principais proferidas ao trabalho dos dois autores no artigo de denúncia.

93 CHARAUDEAU, Patrick. *La situation de communication comme fondatrice d'un genre: la controverse*. Michèle Monte & Gilles Philippe (Orgs). Genres & Textes. Déterminations, évolutions, confrontations. Études offertes à Jean-Michel Adam. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2015.

- Descontextualização dos conflitos envolvendo as figuras sociais e históricas;
- Anacronismo entre as questões antropológicas contemporâneas e a iniciativa de reanimar debates “caducas”;
- Postura epistemológica não-neutra diante das controvérsias científicas;
- Postura ideológica gera uma interpretação teleológica das controvérsias;
- Interpretação assimétrica do processo histórico de “laicização do invisível”;
- Filiação teórica a uma concepção pré-histórica da etnologia da Europa;
- Reinvenção da memória e epistemologia de um autor fundante da tradição antropológica;

É possível a partir dos enunciados entrever os argumentos principais da posição crítica da autora da denúncia:

- A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais faz parte da pré-história da etnologia da Europa, portanto, questão encerrada.
- A interrogação e as experimentações metapsíquicas demandam uma etnografia histórica (a ser feita com humor).
- Retomar a questão da realidade empírica dos fenômenos é uma postura epistemológica caduca;
- Tendo em vista que uma etnografia histórica pode perfeitamente dar conta da realidade simbólica dos fenômenos.
- Desta forma, dar crédito às interrogações metapsíquicas fora da questão da linguagem e dos “efeitos de sentido” é sinal de uma postura epistemológica não-neutra e antiquada.
- Menosprezo ao espiritismo e valorização da metapsíquica

Destrinchando estes enunciados em unidades básicas de sentido - ou conceitos como entende A. Lescano (2013) - do espaço semântico, consigo configurar a posição ideológica da denúncia (que se enxerga como posição epistemológica) e a conseqüente alteridade (vista como posição ideológica a dos “*métapsychistes*”):

1. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais > pré-história da antropologia da Europa (questão encerrada);
2. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais > interrogação metapsíquica;

3. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais > postura epistemológica caduca;
4. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais > postura epistemológica não-neutra;
5. A realidade simbólica dos fenômenos paranormais e a contextualização das figuras sociais > etnografia histórica;
6. A realidade simbólica dos fenômenos paranormais e a contextualização das figuras sociais > postura neutra
7. A realidade simbólica dos fenômenos paranormais e a contextualização das figuras sociais > complementaridade entre espiritismo e parapsicologia no processo de laicização do invisível.

A denúncia, portanto, se dá contra uma alteridade marcada como uma posição ideológica representada (a dos dois autores representada como de metapsíquicos) que consiste na fórmula abaixo:

1. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais (aberta) > interrogação metapsíquica > menosprezo ao espiritismo > postura epistemológica não-neutra > postura epistemológica caduca

Leia-se a posição crítica: “Para os métapsychistes, a questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais é uma questão aberta, portanto, é uma interrogação metapsíquica, portanto caduca, trazidas por autores que não têm uma posição epistemológica neutra vide como menosprezam o espiritismo como fenômeno social”

A esta posição imaginada do outro se contrapõe a identidade representada da antropóloga G. Charuty:

2. A questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais (fechada) > realidade simbólica dos fenômenos paranormais e a contextualização das figuras sociais e histórica > continuidade entre espiritismo e parapsicologia > etnografia histórica > postura epistemológica neutra.

Em quais pressupostos se sustenta a posição crítica : “Ora, a questão da realidade empírica dos fenômenos paranormais está encerrada, e esta questão deve ser vista por uma etnografia histórica que traz à tona a realidade simbólica e contextualiza estas afirmações e as

figuras sociais, o que se exige de uma postura epistemológica neutra que somente neste caso, consegue ver uma continuidade entre espiritismo e metapsíquica”. O artigo de Charuty (re)cria um espaço semântico discursivo em que se vê na denúncia pública aos *metapsychistes* a construção de uma alteridade (1) e conseqüentemente uma identidade (2). A criação da alteridade representante da posição do “*métapsychiste*” implica imediatamente no conjunto de propriedades necessárias para se reconhecer a posição do “antropólogo” e do “metapsíquico” diante da controvérsia. Pode-se, com isso, esquematizar em um quadro analítico os argumentos da denúncia e a posição que defende e a qual antagoniza:

Tabela 4: espaço semântico

| | Postura epistemológica | Realidade empírica dos fenômenos | Interrogação metapsíquica | Fronteiras (espiritismo e parapsicologia) |
|------------------------------------|-------------------------------|---|----------------------------------|---|
| Etnografia histórica | Neutra | Questão encerrada | Questão “caduca” | Complementam-se em processo histórico de “laicização da alma” |
| abordagem dos metapsíquicos | Teleológica | Questão aberta | Questão heurística | Menosprezo ao espiritismo como crença |

Fonte: LULA, 2019

Novas propriedades podem ser acrescidas ou subtraídas a este quadro, fato que vai depender das modificações que novos textos provocarão conforme forem surgindo e retomando a controvérsia. Mesma observação pode ser estendida ao passado como é o caso do trabalho de ressignificação do conflito entre De Martino face a Mircea Eliade sobre o xamanismo. Para desmontar este argumento, é preciso desconstruir as duas fórmulas que criam as duas posições antagônicas (1) e (2), ao mesmo tempo rebater o conjunto de autores citados que servem como argumento de autoridade.

Façamos a mesma operação com o artigo de resposta que mescla argumentos de defesa com argumentos de ataque como vimos. A realidade empírica dos fenômenos paranormais é uma questão heurística que pode estabelecer diálogo simétrico entre a metapsíquica e as ciências humanas. A redução dos fenômenos a uma realidade simbólica mostra uma atitude pansemantista e um acosmismo da parte do antropólogo. O pansemantismo é um recurso usado por uma postura epistemológica que se pretende neutra, porém no fundo é pós-moderna e ao mesmo tempo positivista. Esta postura é igualmente institucional, reduz a interrogação metapsíquica a crenças.

- A realidade empírica dos fenômenos paranormais > questão aberta
- A realidade empírica dos fenômenos > diálogo profícuo entre metapsíquica e ciências humanas;
- A realidade apenas simbólica dos fenômenos > acosmismo, pansemantismo
- Acosmismo, pansemantismo > posição epistemológica
- Postura *double bind*, não neutra > posição epistemológica entre o *scientisme* e a ironia pós-moderna;
- Postura *double bind*, não-neutra > posição institucional acadêmica
- Postura *double bind* não-neutra > espiritismo e parapsicologia crenças e a antropologia uma ciência

Os argumentos da dupla de autores recorrem igualmente à diferenciação entre uma atitude considerada “pertinente” e “heurística” diante do tema e uma atitude “ortodoxa”, conveniente e “condenada” por estar sobre uma “dupla pressão institucional” e, portanto, fatalmente imbuída de um viés ideológico-político. O argumento da defesa evidentemente também cria uma imagem sobre a posição da acusação, ao mesmo tempo que cria uma imagem de si mesma. Assim, a representação de si enquanto uma posição heterodoxa representada abaixo pela própria abordagem dos autores:

(3) posição heterodoxa > realidade empírica e simbólica dos fenômenos paranormais > diálogo entre interrogações metapsíquicas e ciências humanas > fronteira entre espiritismo (religião), metapsíquica (ciência)

E ao mesmo tempo, a construção de uma posição ortodoxa representada ponto de vista de G. Charuty:

(4) posição ortodoxa > NEG realidade empírica dos fenômenos > realidade simbólica dos fenômenos > NEG a interrogação científica metapsíquica > espiritismo e parapsicologia = crenças .

Tentarei resumir neste quadro as posições (3) e (4) que correspondem às imagens que os autores da resposta fazem de si e da sua acusadora:

Tabela 5: posições ideológicas

| | Realidade empírica dos fenômenos paranormais | Realidade simbólica dos fenômenos paranormais | Interrogação e experimentação metapsíquica | Relação espiritismo e metapsíquica |
|---------------------------|---|--|---|---|
| Posição heterodoxa | Questão heurística | Uma das questões possíveis | Legítimas | Fronteira rígida entre ciência e religião |
| Posição ortodoxa | Questão fechada | Visão pansemântica, acósmica | Questões caducas; Postura epistemológica defasada | Práticas, técnicas, religiões científicas, (crenças e “ arts d ’ existence ”) x antropologia (ciência) |

Fonte; LULA, 2019

Tanto o artigo de acusação quanto o artigo de defesa trazem duas imagens que denotam como enxergam as posições em conflito. De um lado, o artigo de acusação traz uma identidade epistemologicamente adequada para tratar as questões das e projeta nos *métapsychistes* uma postura epistemológica “caduca”, parcial. Enquanto, o artigo de resposta constrói a relação de identidade e alteridade num jogo entre “ortodoxia x heterodoxia” . Com isso, estamos em condições de encerrar este capítulo após mostrar a formação de uma controvérsia entre cientistas sociais sobre a questão da realidade dos fenômenos paranormais e a legitimidade das interrogações e experimentações parapsicológicas. Como vimos a argumentação de ambos os autores levam em conta enunciados que apontam para duas direções contrárias. Em uma direção, a denúncia da antropóloga, Giordana Charuty que trata

como um fato histórico (e não atual) o interesse da antropologia e da história das religiões pelas interrogações metapsíquicas e, portanto, vê com humor e ironia a tentativa de alguns autores em reanimar as questões que fazem parte da pré-história da antropologia. Por esta via, o argumento de Charuty entende que as práticas e crenças sobre o paranormal devem ser estudadas conforme o paradigma considerado dominante da antropologia, isto é, como fazendo parte de movimentos doutrinários e saberes que empregam uma *mimesis* do conhecimento científico, com suas tentativas de legitimarem-se intramuros a espaços acadêmicos e de pesquisa, porém que encerram preocupações metafísicas. Em direção contrário, os argumentos dos cientistas sociais “metapsíquicos” enxergam estas questões como abertas e heurísticas o que os faz serem identificados como “*croyants*”. Para ir mais fundo na controvérsia, é preciso se indagar sobre o conflito, entender as posições dos sujeitos na comunidade de cientistas sociais franceses e fazer a relação dos argumentos com o meio, ir em direção aos antecedentes e aos desdobramentos da disputa. Ao mesmo tempo, fatalmente iremos nos debruçar sobre uma linguagem cada vez mais técnica dos atores, envolvendo discussões sobre a escolha teórica, a neutralidade axiológica, divergências metodológicas, discórdias e debates sobre antropologia e parapsicologia passados, conflitos epistemológicos (lembremos como situam a controvérsia que os opõem a Giordana Charuty como um capítulo do conflito epistemológico entre objetivistas e relativistas). E conjugar esta análise do discurso com a das posições institucionais dos autores, para as disputas por *status* e prestígio, a questão dos êxitos e fracassos da carreira universitária e a formação de redes e nichos acadêmicos. Neste sentido, o aprofundamento da trama exige analisar como outros artigos citam, retomam, reformulam, se posicionam diante desta controvérsia assim como nos conduz a pensar as formas de aliança e a formação das redes entre os pares acadêmicos e os espaços sociais em que circulam as práticas discursivas e os sujeitos. Isto significa que após ter analisado o ápice da controvérsia neste capítulo, no próximo, recuarei no tempo para descrever as etapas de formação da crise e ao final seu desfecho.

4 O INÍCIO E DESFECHO DA CONTROVÉRSIA

“(...) uma **etnografia histórica** deve começar por construir seu próprio **arquivo**”. (COMAROFF & COMAROFF, 2010)

4.1 O ARQUIVO E A NARRATIVA DO “COMPLÔ”

Como havia afirmado, as publicações dos dois artigos analisados anteriormente da revista *L’Homme*, tanto o da denúncia quanto o da réplica, não representam o início da controvérsia sobre o “retorno dos *métapsychistes*”. Conforme, coloquei anteriormente, enxergo estas duas publicações como o momento de tensão do drama social, mais precisamente, o clímax da controvérsia cujo preâmbulo e o desfecho fazem-se necessários apresentar neste capítulo ao leitor. Os artigos de denúncia e de resposta expuseram aos leitores da revista *L’Homme*, em sua maioria a comunidade de antropólogos francófonos, uma discórdia muitas vezes regada de um tom irônico nas críticas recíprocas. Não foi difícil conjecturar enquanto analisava os argumentos que a situação na época entre os atores sociais ultrapassava as diferenças teórico-metodológicas; provavelmente, as críticas, tanto no artigo de denúncia quanto no de resposta, escondiam motivos que extrapolam os limites daquilo que a princípio seriam apenas divergências epistemológicas. Foi esse o sentimento que tive ao ler os dois artigos e mais ainda ao analisá-los, mas não poderia verificar antes de partir para o trabalho de campo na França. Até então eu tinha a voz dos personagens através dos textos que evidentemente impediam que a minha interpretação fosse além da análise dos argumentos dos artigos e os “tons” usados na retórica.

Foi a partir dos jantares e almoços enquanto situações etnográficas que pude ganhar a confiança dos interlocutores e passaram a me enviar documentos, e-mails, cartas que guardavam como memória de situações em que consideravam terem suas ideias, de certa forma, impedidas de entrar na comunidade acadêmica. A partir da leitura do arquivo pessoal de Silvia Mancini, pude entrevistá-los e compreender, a partir de seus pontos de vista, os acontecimentos passados em que foram protagonistas de conflitos o por quê de construírem estas memórias e como elas justificaram narrativas de complô e perseguição. Neste sentido, a

partir destes arquivos, pude interrogá-los sobre as controvérsias das quais foram personagens e entender como ressignificavam os episódios que lhes havia ocorrido tendo como foco principal a questão das fronteiras e a marginalidade social e epistemológica da parapsicologia francesa.

O recorte cronológico da controvérsia em torno dos “*métapsychiques*” teve como base a interpretação que fiz da forma como Silvia Mancini e Bertrand Meheust me expuseram suas versões em entrevistas e, também conforme a análise que fiz do arquivo de Silvia Mancini, contendo documentos que coletou entre os 1999 a 2005 sobre aquilo que considerou pertinente para contar a sua versão sobre os acontecimentos principais da época. Neste sentido, organizei estes dados tentando galgar um duplo movimento de aproximação e distanciamento da visão que os interlocutores me expuseram dos eventos, da forma como lhe afetaram, e como estes lhe permitiram ressignificar tudo o que passou consigo durante todo este período até o desfecho da controvérsia. Sem perder de vista a intenção da organizadora do arquivo em publicizar o evento e igualmente a distância no tempo dos fatos que representa, tento descrever as etapas da controvérsia em que se mesclam os argumentos e a intervenção dos mecanismos de controle social da ciência seja no discurso seja na formação de redes de alianças que explicam tanto o aquecimento da tensão entre os personagens até chegar ao clímax (a publicação dos dois artigos descritos no capítulo anterior) e, finalmente, o esfriamento e desfecho (momentâneo) da discórdia.

Neste interim, exponho também como a controvérsia se desdobra em outros pontos, que se agregam à discórdia, e que tiveram a participação de outros personagens não menos decisivos para o desenrolar dos acontecimentos. Não analisei todo o arquivo na presença de Silvia Mancini, todavia, pedi-lhe explicações em entrevistas sempre que tinha dúvidas, solicitando a sua visão retrospectiva sobre os pontos. Em seguida, ordenei a documentação do dossiê segundo o período cronológico em que apareciam na leitura dos documentos, sempre os articulando à escuta do áudio das entrevistas contendo a versão de Silvia Mancini, que tentava puxar pela memória os detalhes (e não pela leitura do arquivo) dos acontecimentos da época.

Embora, Silvia Mancini seja a organizadora do arquivo, o conjunto heteróclito de documentos (cartas, e-mails, documentos, dossiês, pareceres, etc.) têm em sua maioria outras autorias, o que me permitiu, de certa forma, alcançar uma interpretação que, embora fosse feita a partir de sua visão sobre o processo, porém não ficasse inteiramente restrita à sua voz.

Isto só foi possível, como afirmei, porque a maioria dos documentos contidos no arquivo não possui a sua assinatura nem como remetente nem como destinatário. A primeira medida que tomei ao me deparar com o grosso envelope enviado de Lausanne na Suíça pelos correios até Paris onde fazia o trabalho de campo, foi o de colocar seu conteúdo (uma série de fotocópias de documentos reunidos por Silvia Mancini) em uma sequência cronológica de modo que pudesse entender o início, o clímax (narrado no capítulo anterior) e o desfecho da controvérsia, mas também segundo os autores e destinatários do material escrito. Também tive o cuidado de ordenar estes documentos de acordo com o gênero textual, o que se evidenciou um complicador, pois a massa heterogênea de escritos envolvia cartas (manuscrita outras datilografadas, a timbragem, o remetente, o destinatário, etc.), e-mails, bilhetes escritos à mão, documentos institucionais (relatório, parecer, dossiê de candidatura ao posto universitário “*direction d'études*”, ata de reunião), documentos não-oficiais (solicitações de direitos de resposta), e que por sua vez remetiam a informações sobre outros interlocutores. Finalmente, caberia reuni-los em uma ordem que me esclarecesse os argumentos e reações das diversas autorias destes documentos, respeitando a necessidade de delinear e pontuar as respectivas posições diante do caso.

Silvia Mancini enxergou em mim, certamente, uma oportunidade de desengavetar este arquivo (que nunca mostrara a ninguém) além do fato dela poder expurgar aquilo que considera, 15 anos após o incidente, um “complô”. Neste caso, as conversas que presenciei com os amigos dos personagens ajudam a reforçar a narrativa que sustenta a versão de Silvia Mancini de que haveria tido praticamente um “complô” contra si e seus amigos e que a controvérsia com G. Charuty se tratava de um evento que lhe “afetara profundamente” – e nem tanto para com Bertrand Meheust (segundo ela), já que, segundo ela, não era estrangeiro e, portanto, não tivera que abandonar um país onde estivera fazendo uma carreira acadêmica. É neste sentido que ao confiar o seu arquivo a mim, um jovem pesquisador, estrangeiro e de fora dos fatos⁹⁴ para que, por sua vez, pudesse seriamente analisá-lo, fora, de certa forma, uma oportunidade de ressignificar uma página infeliz da sua história e, que poderia, segundo sua visão, perfeitamente ter selado, na época, definitivamente a sua carreira e reputação acadêmica caso não a tivesse retomado em outro local, em outro país.

Pelos documentos que analisei, a controvérsia começou, portanto, antes dela ter-se tornado pública. Passo a narrar uma série de acontecimentos que antecede a publicação dos

94 De fora aqui tem o sentido de marcar a alteridade que represento: estranho ao círculo de participantes da controvérsia.

dois artigos na revista *L'Homme* em que este período fora marcado por um conjunto de ações e reações entre as personagens cujos meios são oriundos do que chamo de fórum constituinte por inspiração dos trabalhos de alguns antropólogos e sociólogos da ciência norte-americanos, R.K. Merton, Harry M. Collins e Trevor J. Pinch (Collins; Pinch, 1991). Por fórum constituinte, estes autores entendem como sendo o espaço onde ocorrem as atividades de teorização científica e de experimentação assim como da publicação e da crítica em periódicos especializados. *Sur le forum constituant, les actions doivent être considérées a priori comme fondées sur des prémisses universalisables non contingentes*⁹⁵ (Merton apud Collins; Pinch, 1991, p.303)

A luta ideológica é, portanto, travada nestes espaços de produção e disseminação do conhecimento científico em instituições burocráticas, racionalizadas (como o ambiente universitário ou as editorias de periódicos acadêmicos) onde predomina uma linguagem técnica, práticas de reconhecimento e legitimidade universalizáveis, muitas vezes copiadas de instituições de excelência que servem de parâmetro para as outras. É neste contexto que operam os mecanismos de controle social na ciência (Merton, 1973; Hess, 1992) que funcionam como procedimentos de controle do discurso, ou seja, como um filtro para a circulação livre de ideias e pessoas na comunidade científica. Um dos interesses deste capítulo é justamente o papel destes mecanismos de controle social da ciência bem como as estratégias de reação sendo ambos acionados pelos personagens da controvérsia. Neste sentido, a luta pelo discurso hegemônico analisada nos artigos em capítulo precedente está envolvida em um jogo de disputa ao mesmo tempo ideológica, epistemológica e deontológica como apontarão os personagens, que opera tanto na superfície visível dos periódicos e eventos acadêmicos quanto no (micro) nível invisível dos bastidores dos corredores, das salas do ambiente universitário, dos telefonemas, das cartas, e-mails, até um *tête-à-tête*, ou seja, nas práticas públicas do ambiente acadêmico, a formação de alianças entre os pares afim de arregimentar aliados em redes de combate. Por fim, espero mostrar que o desfecho de uma controvérsia científica muitas vezes está exatamente mais ligado à capacidade de formação de uma rede robusta de aliados e de cercear os espaços de circulação do discurso do opositor, do que de uma argumentação convincente e próxima de um discurso de verdade. Nas próximas páginas, espero expor estas questões a partir da visão do processo de discórdia de Silvia

95 “Sobre fórum constituinte, as ações devem ser consideradas a priori como fundadas sobre premissas universalizáveis não contingentes” (tradução minha)

Mancini. A partir de sua visão tento realizar uma análise daquilo que considero representar o início e o desfecho da controvérsia.

4.1.1 “discórdia” e “barreira”

Segundo me contou Silvia Mancini, a discórdia entre ela e Giordana Charuty se deu após o telefonema que Silvia Mancini dera a então “colega” para indagar as razões da rejeição do seu *compte rendu* para a revista *Gradhiva* da qual tivera informação de que G. Charuty participara decisivamente. Em duas entrevistas que me dera em seu apartamento, Silvia Mancini explicou a sua versão sobre o episódio:

En 1984 je suis arrivé en France pour préparer un DEA à l'Université d'Aix [en Provence] et quelques années plus tard j'ai eu un post de maître de conférences à l'Université de Bordeaux. J'avais quitté l'Italie pour des raisons politiques, à l'époque j'étais assez militante... c'était à l'époque... les années dures. Et donc, j'ai commencé à Bordeaux... j'ai eu l'opportunité de connaître lors d'un colloque Antoine Faivre et à travers lui, Bertrand Meheust, lors des cours d'Antoine Faivre, ici, [Paris] à l'École Pratique [EPHE]. Grâce à Bertrand, j'étais en contact avec l'IMI, avec tout ce domaine-là de recherche. Et je me suis retrouvé parce qu'effectivement à partir de la formation italienne, la proximité avec la recherche de De Martino surtout, « Le Monde magique », la phénoménologie du paranormal et la problématique du magisme. Évidemment... là, c'était la résonance complète avec les problématiques de Bertrand... qui connaissait De Martino et qu'avait une bonne opinion de ses textes... de cet auteur italien qui était très cher. Et, c'est ainsi qui s'est créé un petit cercle de chercheurs, d'amis... on se trouvait beaucoup, pour collaborer, pour commenter la littérature sur ces questions très éloignée des postures qui étaient les nôtres. Et c'est à travers Bertrand que j'ai fait connaissance de la collection « Les Empêcheurs de Penser en Rond » puisqu'il a publié sa thèse auprès de cette collection qu'à l'époque appartenait à Sanofi-Synthélabo⁹⁶... et donc j'ai connu [Philippe] Pignarre qui était intéressé à rééditer De Martino notamment trois ouvrages... donc vous connaissez déjà les éditions françaises. Et... il m'a demandé de faire un travail d'introduction... de postface du « Monde Magique » ... ce que j'ai fait. Au début c'était une petite chose, après c'est devenu une chose plus importante parce que je me suis rendu compte... vu le climat qui dominait en France, qui était important de donner au public français des clefs pour comprendre un auteur qui visiblement, par rapport au système de référence intellectuel français semblait venir de nulle part. Un communiste qui s'intéresse à la métapsychique très engagé sur le terrain, militant, etc. Donc ça [ne] correspondait pas, si vous voulez, au profil des intellectuels français de cette époque. C'est ainsi donc que je me suis mise à la rédaction de cette...de ce postface...et...à la sortie donc du livre... j'ai eu des échos de gens qui trouvaient ... que... ce texte attirait trop De Martino sur le versant de la métapsychique... En particulier j'ai compris que Charuty était très gênée par ça... parce que... j'ai appris après, avoir tenté de placer un compte-rendu du le livre de Bertrand, que mon compte-rendu avait été refusé parce que cette thématique de la métapsychique était... malin... et Giordana Charuty était parmi ceux qui avait... Alors j'ai appelé Giordana Charuty au téléphone...

96 Importante grupo farmacêutico francês que durante o ano de 1999 era o mecenas da coleção cuja responsabilidade pelo editorial ficava ao encargo de Phillippe Pignarre e Isabelle Stengers.

- *Avant de la sortie des deux articles sur L'Homme ? (perguntei)*

*Avant ! Avant ! Donc j'ai téléphoné à Giordana... comme on s'est connu lors de cette événement à l'honneur de Vittorio Lanternari à Rome, j'ai estimé...on se connaissait personnellement... donc je l'ai appelé directement. Et là j'ai été très surprise de l'agressivité de cette dame qui m'a dit : « ah, mais j'ai été en train de préparer une édition de Demartino... », je n'ai pas compris si c'était le « Monde Magique » ou c'était d'un autre ouvrage, « (...) et ton approche attire Demartino sur le versant de l'irrationalisme ... ». Elle était très... donc j'étais assez...affectée...alors, elle m'a fait comprendre qu'il n'y avait pas de discussion possible entre nous, que des divergences très radicales nous opposaient. Et j'ai constaté que...elle est une personne... quand même avec assez de pouvoir parce qu'elle est très installée dans le milieu de l'École des Hautes Études [EHESS]elle a commencé à refuser l'article dans Gradhiva sur le commentaire du livre de Bertrand, Christine [Bergé] a fait objet de discrimination analogue... donc il y avait une sorte de **barrière**. C'est alors qu'est apparu l'article dans l'Homme⁹⁷...*

O início da controvérsia segundo a narrativa de Silvia Mancini começa com a descrição de um grupo de amigos, intelectuais (Antoine Faivre, Bertrand Meheust, Silvia Mancini, Christine Bergé), que se conheceu no curso de Antoine Faivre na EPHE e, em seguida,

97 Entrevista com Silvia Mancini. “Em 1984, cheguei à França para preparar um DEA na Universidade de Aix [en Provence] e, alguns anos depois, tive um cargo de professora na Universidade de Bordeaux. Eu saí da Itália por razões políticas, na época eu era bem militante ... eram na época ... os anos difíceis. E, assim, eu comecei em Bordeaux ... eu tive a oportunidade de conhecer, em uma conferência, Antoine Faivre e, através dele, Bertrand Meheust, durante os cursos de Antoine Faivre, aqui, [Paris] no Escola Prática [EPHE]. Graças a Bertrand, entrei em contato com o IMI, com toda essa área de pesquisa. E, me encontrei porque, de fato, a partir da minha formação italiana e com a proximidade com a pesquisa de De Martino especialmente, "O mundo mágico", a fenomenologia do paranormal e a problemática do magismo. Obviamente ... havia a ressonância completa com os problemas de Bertrand ... que conhecia De Martino e tinha uma boa opinião sobre seus textos ... esse autor italiano que me era muito caro. E, foi assim que um pequeno círculo de pesquisadores e amigos foi criado ... houve muita colaboração para comentar a literatura sobre essas questões, longe das posturas que tínhamos. E, foi através de Bertrand que me familiarizei com a coletânea "Les Empêcheurs de Penser en Rond" desde que ele publicou sua tese nesta coleção que na época pertencia à Sanofi-Synthélabo ... e, portanto, eu conheci Pignarre [Philippe] que estava interessado em republicar De Martino em particular três livros ... então você já conhece as edições francesas. E ... ele me pediu para fazer um trabalho introdutório ... postface do "Mundo Mágico" ... o que eu fiz. No começo foi uma coisa pequena, mais tarde se tornou algo mais importante, porque eu percebi ... dado o clima que prevaleceu na França, que era importante para dar ao público francês as chaves para entender um autor que visivelmente, em comparação com o sistema de referência intelectual francês parecia vir do nada. Um comunista que está interessado em metapsíquicos muito engajados no terreno, militante, etc. Então, isso não corresponde, se preferir, ao perfil dos intelectuais franceses da época. Então foi assim que eu comecei a escrever isso ... deste postface ... e ... na saída do livro ... eu tinha ecos de pessoas que acharam ... esse texto chamou muito Demartino do lado do Em particular, entendi que Charuty ficou muito embaraçada com isso ... porque ... aprendi depois, tentando colocar um relatório do livro de Bertrand, que meu relatório foi recusado porque O tema metapsíquico era ... inteligente ... e Giordana Charuty estava entre os que tinham ... Então liguei para Giordana Charuty no telefone ...- Antes do lançamento dos dois artigos sobre o homem? (Perguntei) Antes! Antes! Então eu liguei para Giordana ... como nós nos conhecemos neste evento em homenagem a Vittorio Lanternari em Roma, eu senti ... nós nos conhecíamos pessoalmente ... então eu liguei para ele diretamente. E lá fiquei muito surpreso com a agressividade desta senhora que me disse: "Ah, mas eu estava preparando uma edição do Demartino ...", eu não entendi se era o "Mundo Mágico" ou foi outro trabalho "(...) e sua abordagem atrai Demartino para o lado do irracionalismo ...". Ela era muito ... então eu estava bem ... afetada ... então ela me fez entender que não havia discussão entre nós, que diferenças muito radicais estavam se opondo a nós. E eu descobri que ... ela é uma pessoa ... ainda com poder suficiente porque ela está bem estabelecida no meio da Escola de Estudos Superiores [EHESS] ela começou a recusar o artigo em Gradhiva no comentário sobre o livro de Bertrand, Christine [Bergé] foi submetida a discriminação semelhante ... então havia uma espécie de barreira. Foi quando o artigo apareceu no L'Homme. (tradução minha)

cultivou uma afinidade comum, estimulada por um interesse de todos em trocar pesquisas, leituras, curiosidades pelo vasto domínio do *étrange*: estados alterados de consciência, mediunidade, vidência, paranormalidade, todos estes *savoirs-faires* cujas características foram categorizadas posteriormente nas noções de “*technologies de l’esprit*” (BERGÉ, 1990; MANCINI, 2006) e/ou “*orthopratiques*” conforme podem ser encontradas nas publicações organizadas por Silvia Mancini com a presença de todos estes autores (MANCINI, 2006; MANCINI, 2012).

Destarte, se as aulas de Antoine Faivre na EPHE foram a oportunidade para se conhecerem, as ideias comuns em torno destes temas e, em particular a relação com a *métapsychique* e, a frequência nas atividades (sobretudo, as palestras) oferecidas pelo IMI, em destaque, as do próprio Bertrand Meheust, propiciaram oportunidades para a troca de ideias e interesses entre este grupo que desenvolveu desde então uma rede de amizade e de colaborações profissionais que continua até hoje e está materializada em publicações de alguns *comptes-rendus*, artigos, em um colóquio⁹⁸ e em dois livros⁹⁹ organizados por Silvia Mancini e um deles também por Antoine Faivre sobre aquilo que os franceses chamam do domínio do “*étrange*”.

De acordo com Silvia Mancini, foi exatamente no início do projeto colaborativo deste grupo de intelectuais que, coincidentemente, também se iniciaram os primeiros atritos da controvérsia e aquilo que passou a ser visto, para ela, como o processo de formação da “barreira” (“*barrière*”). Um conjunto de indícios levantou a suspeita de Silvia Mancini e sobre a existência de uma desconfiança e culminou em uma tentativa de impedimento da circulação das ideias de membros do grupo. Para Silvia Mancini, a elevação dos ânimos no

98 O colóquio “*Éthopoïesis: les états modifiés de conscience et les psychotechniques de transformation du soi*”, organizado por Silvia Mancini na Universidade de Lausanne em 2005 reuniu pela primeira vez em um evento acadêmico o círculo de intelectuais. O evento interdisciplinar aliava perspectivas das diferentes áreas das ciências humanas (historiadores, antropólogos, sociólogos, psicólogos) e das ciências da vida (biologia, psicofísica, psico-fisiologia) para pensar as pesquisas realizadas sobre estados de possessão, faculdades extraordinárias do espírito, curas mágicas aliando a novas categorias como “tecnologias do espírito” e “ortopráticas” afim de problematizar as narrativas ortodoxas que interpretam o conceito de psiquê humana. Além disso, o colóquio também serviu para fortalecer a rede de colaborações (Silvia Mancini, Antoine Faivre, Bertrand Meheust, Marie-Claire Latry, Christine Bergé, Marion Abrée) e a possibilidade estender com o convite a outros pesquisadores como, Mario Varvoglis, psicólogo e diretor do IMI, Johannes Bronkhors, especialista em budismo da universidade de Lausanne e Terry Melchior. O colóquio fora a base para a edição do livro “*La fabrication du psychisme*” organizado pela própria Silvia Mancini com a participação de artigos de todos os palestrantes.

99 Ver MANCINI, Silvia. *La fabrication du psychisme : savoir-faire techniques et orthopratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et de la vie*. Paris : La Découverte, 2006 ; e ver MANCINI, Silvia & FAIVRE, Antoine (org.) : *Des Médiums. Techniques du corps et de l’esprit dans les deux Amériques*. Paris: Imago, 2012.

telefonema e a insatisfação com relação ao seu posfácio sobre De Martino, a rejeição ao seu *compte-rendu* sobre o livro de B. Meheust na revista *Gradhiva*, a semelhança entre essa rejeição e outra sofrida pelo trabalho de outro membro do grupo, Christine Bergé (que na entrevista não soube lembrar qual, mas que mais adiante indicarei ao leitor), os “ecos” dos corredores da comunidade acadêmica, são indícios de um racha e de uma rivalidade, que deixou claro a impossibilidade da manutenção de qualquer relação amistosa, segundo suas palavras.

Na versão de Silvia Mancini, portanto, um ponto inicial para controvérsia (uma transparente irritação de Giordana Charuty com o posfácio escrito por Silvia Mancini para reedição da obra *Le Monde Magique* de De Martino e depois com a iniciativa de publicação e rejeição do seu *compte-rendu* sobre o livro de B. Meheust na revista *Gradhiva*), um acontecimento (o telefonema e a interpretação de SM sobre a elevação do tom de voz de Giordana Charuty), justificativas que elencou para a criação da hostilidade (confluência e conflito de interesses e projetos comuns de carreira acadêmica x divergências de ponto de vista) e uma consequência: a criação de uma “barreira” entre os atores envolvidos.

4.1.2 “Problemas deontológico e epistemológico”, os riscos de contaminação

Um dos documentos que me deparei no arquivo que reforçava essa versão de Silvia Mancini sobre a guerra nos bastidores, foi uma troca de cartas entre a diretora da revista *Gradhiva* na época e o orientador da tese de B. Meheust. A carta da diretora da revista, Françoise Zonabend explicava de forma sucinta o porquê do parecer desfavorável à publicação do *compte-rendu* de S. Mancini sobre o livro de B. Meheust, que acabara de ser lançado pela coleção *Les Empecheurs de Penser em Rond*. Na carta, a diretora da revista *Gradhiva* reitera que já havia explicado a S. Mancini por telefone e agora viera confirmar por esta pequena carta (ver anexo) escrita à mão no dia 14 de fevereiro do ano 2000, em econômicas palavras, que as razões da rejeição tinha a ver com o fato de que no *compte-rendu* sentia-se a “ausência de uma perspectiva crítica” sobre o livro e que, “não obstante o interesse” da revista pelo assunto, a obra sobre a qual se reporta o *compte-rendu* teria sérios “problemas deontológicos e epistemológicos”. A carta enviada com o timbre do *Laboratoire D’Anthropologie Sociale* situado no *College de France - EHESS* finalizava com a diretora de edição da revista, Françoise Zonabend, desejando que a destinatária compreenda as “reticências” (reservas).

Apesar da negativa da revista *Gradhiva*, Silvia Mancini não desistiu de publicar o *compte-rendu* sobre o livro de Bertrand Meheust, baseado em sua tese de doutorado. Tanto é que algum tempo depois, o *compte-rendu* foi publicado pela revista *Diogène*¹⁰⁰. Um dos aspectos que chama atenção é o fato do mal-estar pela rejeição do *compte-rendu* ter sido comunicado por ela ao orientador da tese de Bertrand Meheust, Alain Gras, *professeur* da *Université Paris 1*. Este, por sua vez, no dia de 27 de fevereiro de 2000 enviara também uma carta (ver cópia no anexo 2) dirigida à diretora da *Gradhiva* questionando a justificativa da rejeição dada pelo comitê editorial da revista. Na correspondência, o orientador da tese de Meheust criticava os motivos da rejeição expostos na carta enviada a Silvia Mancini pela diretora da revista, alegando o paradoxo de uma tese defendida na Sorbonne, Paris 1 - “herdeira de Gaston Bachelard e Georges Canguillem” e, cuja banca fora composta por ele próprio e mais “M. Antoine Faivre, Jean-Pierre Peter, Carmen Bertrand (“*président du jury*”) e Isabelle Stengers com menção de “*très honorables*”, lamentando-se inclusive de não ter sido indicada como “*Thèse d’État*”. O orientador lamentava sobretudo o fato da revista inserir um parecer desfavorável à publicação do *compte-rendu* com o argumento de que a tese apresentaria “problemas epistemológicos e deontológicos”. O autor da carta se mostrou perplexo diante do fato da tese de Meheust ser justamente voltada exatamente sobre questões epistemológicas. A carta encerra convidando, não sem uma ligeira pitada de ironia, a destinatária – editora da revista - a realizar uma mesa de debate sobre estas questões epistemológicas na “*belle salle*” Louis Liard na Sorbonne.

Em uma segunda carta (ver anexo 3), enviada em 18 de março de 2000, o orientador da tese de Bertrand Meheust, afirmou que, mesmo após ter relido o *compte-rendu* de “Mme Mancini”, como lhe fora sugerido pela diretora da revista em conversa que tiveram em dia anterior, não havia encontrado nada no texto da tese e do *compte-rendu* que colocasse em questionamento a etnologia francesa. Além disso, Alain Gros acrescentou que, apesar de mencionar que poderia até concordar com o argumento da diretora da *Gradhiva* quando esta criticava o fato de que o *compte-rendu* de Silvia Mancini suavizava as críticas que deveriam ser feitas à tese de Bertrand Meheust (“as críticas no *compte-rendu* cabem em menos de um parágrafo”), todavia, sentia-se no dever de lembrar-lhe de uma premissa ética do meio

100 A revista *Diogène* fundada em 1952 por Roger Caillois é transdisciplinar e publica artigos de autores das ciências humanas e sociais publicada pelo *Conseil international de la philosophie et des sciences humaines* (CIPSH) com a ajuda da UNESCO.

editorial acadêmico no que diz respeito à escrita de um *compte-rendu*, que se faz também com o respeito ao pensamento do autor.

(...) C'est ce qu'impose la déontologie de notre milieu, même si le point de vue est hétérodoxe. Quant à la position de M. Bertrand Meheust, indépendamment du fond je pense que sur la forme elle est intéressante : nos étudiants ne soutiennent que rarement des 'thèses', et proposent souvent des compilations qui ne font pas de mal au dogme. Il se trouve qu'ici l'auteur propose un débat. Si une égratignure suffit à empoisonner l'épistémologie des sciences sociales, je me prends à douter de la capacité théorique de celles-ci dans notre pays.¹⁰¹.

Conhecemos do capítulo anterior os argumentos de Giordana Charuty que coloca problemas metodológicos e epistemológicos em sua visão crítica sobre a tese de B. Meheust. Agora vemos o acréscimo de um novo argumento após a leitura destatroca de cartas entre o orientador da tese e a diretora da revista *Gradhiva*: a questão ética. A respeito do risco deontológico à antropologia (enquanto comunidade acadêmica), em resposta a esta opinião da diretora da revista *Gradhiva*, o orientador da tese de Bertrand Meheust utilizou ironicamente um eufemismo: “um arranhão” (“*égratignure*”) é o risco eminente de “envenenamento” que esta obra pode oferecer à epistemologia das ciências sociais francesa.

Este incidente de trocas de cartas entre o orientador da tese de Meheust e a responsável pela edição da revista *Gradhiva* poderia ser visto como algo corriqueiro, mera divergência de interpretações e visões teóricas entre autores sobre a relação entre a antropologia e a metapsíquica. No entanto, este episódio da controvérsia traz consigo a noção de risco importante para compreender o tipo de ameaça à comunidade acadêmica do qual é portador o autor paracientista. A ideia de que as ideias heterodoxas de autores como Bertrand Meheust representaria uma ameaça de contaminação nos remete a dois trabalhos de Mary Douglas, um mais antigo, o clássico sobre pureza e perigo e aqueles sobre o risco como uma perspectiva cultural. O risco como algo construído socialmente cuja definição é fundamental para os debates na esfera pública (Douglas, 1992). As instituições modernas, neste sentido, são vistas como responsáveis pela gestão dos riscos, o que pressupõe a ideia de um cálculo das ameaças – no nosso caso analisado da “contaminação”. Está justificada a restrição

101 “é o que impõe a ética em nosso meio, mesmo se o ponto de vista é heterodoxo. Quanto à posição do Sr. Bertrand Meheust, independentemente do histórico, acho que a forma é interessante: nossos alunos raramente defendem 'teses' e frequentemente oferecem compilações que não prejudicam o dogma. Acontece que aqui o autor propõe um debate. Se um arranhão é suficiente para envenenar a epistemologia das ciências sociais, começo a duvidar da capacidade teórica destes em nosso país”. (tradução minha)

institucional ao posfácio que representa um risco deontológico trazidos pelas ideias paracientíficas de B. Meheust.

È desta forma também que estas cartas inseridas no arquivo de Silvia Mancini têm um significado importante para a sua narrativa sobre a fase inicial da controvérsia, que culmina na sua interpretação sobre o nascimento de um “complô”. A recusa da publicação fora interpretada por Silvia Mancini como uma ação realizada nos bastidores de G. Charuty (de onde vem essa evidência) que, segundo Silvia Mancini, usou da sua presença e capacidade de influência nos comitês editoriais de algumas das principais revistas de antropologia na França. A narrativa de Silvia Mancini coloca a tônica sobre a censura do discurso e uma ênfase numa interpretação de perseguição que opera abaixo da linha de visibilidade da comunidade acadêmica, no mundo das trocas de cartas e influências em redes de alianças na relação com os pares. A recusa pela publicação do *compte-rendu* sobre o livro de B. Meheust representa o sinal para a organizadora do arquivo de uma etapa de formação de um “complô” que opera cerceando a circulação das ideias de membros do grupo de intelectuais abertos ao diálogo simétrico entre antropologia e a parapsicologia. Mas, os episódios de contestação das ideias e pesquisas de Bertrand Meheust não se resumem à recusa de publicação do *compte-rendu* de Silvia Mancini sobre a sua tese a troca de cartas entre o orientador da tese e a editora da revista *Gradhiva*.

4.1.3 Credibilidade contestada em eventos acadêmicos

No entanto, o debate na revista *L'Homme* não foi a primeira vez em que as ideias de Bertrand Meheust sobre a história das “pesquisas psíquicas” e o magnetismo animal (objetos principais de sua tese de doutorado) fora objeto de contestação por parte de outros membros da comunidade científica francesa, mais precisamente de pesquisadores da área da história e das ciências sociais. Em junho de 1999, portanto, um ano antes do auge da controvérsia na revista *L'Homme*, Bertrand Meheust participou de um colóquio na *Cité des sciences et de l'industrie* organizado pelo *Centre de Recherche en histoire des sciences et des techniques* pela filósofa, historiadora, Bernadette Bensaude-Vincent¹⁰², então, professora da Universidade Paris X. O colóquio com o título “*Des savants face à l'occulte: 1870-1940*”¹⁰³, teve por

102 Bernadette Bensaude-Vincent é conhecida pelas publicações sobre história da ciência e epistemologia, incluindo a obra “*Histoire de la chimie*” com a colega Isabelle Stengers que fora convidada para fazer o encerramento do colóquio. Não é difícil fazer a ponte entre elas e Bertrand Meheust tendo em vista que Stengers fora membro da banca de tese de doutorado.

103 Os artigos do colóquio renderam uma obra homônima: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette & BLONDEL, Christine (org.). *Des savants face à l'occulte 1870-1940*. Paris : La Découverte, 2002.

objetivo discutir de forma interdisciplinar as implicações históricas e epistemológicas da *metapsychique* sobre a formação da ciência na França durante este período. Durante um dia, os pesquisadores discutiram temas como as mesas girantes e falantes, sonâmbulos, médiuns, espiritismos, ectoplasmas e “pesquisas psíquicas” de forma interdisciplinar, porém sempre com o olhar histórico¹⁰⁴. Durante o debate, a historiadora Nicole Edelman¹⁰⁵ questionou a veracidade do relato de B. Meheust, que havia trazido para sua apresentação um caso (*affaire Pigeaire*) da sua tese de doutorado. A contestação gerara um debate entre os presentes sobre neutralidade metodológica e historiografia. Em seu livro¹⁰⁶, Renaud Evrard que participara do evento como espectador, conta que o debate só encerrou com a intervenção da organizadora do evento, Bernadette Bernaude-Vincent, que sentenciou ser improvável reivindicar a posição de neutralidade do observador em temáticas como estas. Como vimos anteriormente, a questão da neutralidade axiológica fora exatamente um dos pontos principais que Giordana Charuty utilizara como argumento em seu artigo para criticar a tese de Bertrand Meheust. Um outro ponto que chamou a atenção de Renaud Evrard (2016) para este colóquio foi a estratégia de restringir às pesquisas históricas sobre a metapsíquica, de forma a encobrir o fato de que a parapsicologia ainda é realizada por pesquisadores no presente¹⁰⁷, ou seja, não são meramente episódios da ciência ocorridos unicamente no passado e, portanto, questões encerradas.

De qualquer forma, justapostos os dois acontecimentos, tanto a recusa da publicação na revista *Gradhiva* do *compte-rendu* de Silvia sobre a tese de Bertrand Meheust (que fora publicado em livro em 1999) quanto o questionamento em público sobre a veracidade das fontes do caso, “*l’affaire Pigeaire*”, apresentado por B. Meheust em evento acadêmico pela historiadora Nicole Edelman, são episódios que antecederam aos dois artigos publicados na revista *L’Homme*. Ambos foram interpretados pelos protagonistas como fazendo parte de uma prática de cerceamento e impedimento da circulação de um discurso heterodoxo que aproxima perigosamente as ciências sociais de um diálogo com a parapsicologia na França. O que me interessa não é tanto corroborar a versão de Silvia Mancini com uma narrativa de perseguição, mas de perceber como ela interpreta aquilo que representa o início da crise de relações.

104 COFFIN, Jean-Christophe. *Compte rendu* de Bernadette Bensaude-Vincent et Christine Blondel (org.). *Des savants face à l’occulte 1870-1940*. Paris : *Le Mouvement Social*, n° 217, 2006, p. 111-113.

105 O leitor há de se lembrar que Nicole Edelman é uma historiadora citada por Giordana Charuty em seu artigo *Le retour des métapsychistes*” (op. cit.) para se contrapor a *démarche* de Bertrand Meheust.

106 EVRARD, Renaud. *Enquête sur 150 de parapsychologie : la légende de l’esprit*. Paris : *Trajectoire*, 2016.

107 O colóquio aconteceu em 1999.

A prática sistemática de cerceamento da livre circulação de artigos (simpáticos) baseados em estudos sobre fenômenos paranormais em revistas acadêmicas assim como a contestação em eventos são indícios de mecanismos que funcionam como *gatekeepers* (Hess, 1992). A rejeição do *compte rendu* de Silvia Mancini, a troca de cartas e principalmente os argumentos apresentados na recusa da publicação assim como o episódio de contestação do caso apresentado por Bertrand Meheust em evento acadêmico revelam a utilização por parte dos personagens das controvérsias de instrumentos de controle social da ciência. O que me interessou aqui não é ratificar a narrativa dos colaboradores do IMI sobre perseguição ou “complô” da parte de pares da comunidade acadêmica, mas descrever a partir de quais episódios marcam aquilo que provocou o início da controvérsia.

4.2 CANDIDATURA CONTESTADA

Ao estudar outro documento que encontrei no dossiê enviado por Silvia Mancini, me permitiu relativizar a narrativa de perseguição e “complô” colocada por Silvia Mancini. Um outro fato que ocorreu na mesma época, pouco tempo depois do incidente do telefonema e do episódio das trocas de cartas entre o orientador de Meheust e a editora da Gradhiva, mais precisamente no primeiro semestre do ano 2000, envolvendo membros do grupo de amigos e Giordana Charuty, contribuiu certamente para apimentar a relação já conturbada pelos incidentes anteriores. No próximo item, passo a relatar outro episódio importante da controvérsia, que também ocorreu nos bastidores da comunidade acadêmica e só foi possível ter acesso após relacionar uma conversa que ocorrera em um dos jantares e o exame de alguns documentos contidos no arquivo de Silvia Mancini. Trata-se de um episódio envolvendo a candidatura a uma cadeira da *École Pratique des Hautes Études*, EPHE de Giordana Charuty em que um parecer negativo enviado ao presidente da comissão julgadora por um membro – Antoine Faivre – do grupo de amigos de Silvia Mancini provocou uma dúvida sobre a candidatura e um adiamento para a sua efetivação até que fossem sanadas as dúvidas da comissão julgadora. O arquivo de Silvia Mancini contém uma parte do dossiê da candidata, o parecer por escrito de Antoine Faivre com as arguições contrárias à candidatura justificando suspeitas de plágio e ausência de referências de uma bibliografia especializada, endereçado ao presidente da comissão julgadora. Além deste parecer crítico, a resposta de Giordana Charuty também endereçada ao presidente da comissão e, para finalizar, uma carta coletiva e outras individualizadas também dirigidas ao presidente da comissão julgadora dos autores citados no parecer crítico de Antoine Faivre e na resposta de Giordana Charuty. Estes autores conforme veremos adiante são alguns dos membros do círculo de amigos, intelectuais, pesquisadores do

étrange. O episódio opõe, portanto praticamente os mesmos personagens com o acréscimo de Christine Berger (citada por Silvia Mancini na sua versão sobre a construção da “barreira” ao grupo) que também faz parte do mesmo círculo de amigos dos “*métapsychistes*”.

Por conseguinte, este episódio que ocorreu no início do ano 2000, mais ou menos entre o final de abril e os meses de maio e junho, pode ter selado o estopim de uma relação que já estava tensa pelos incidentes acontecidos anteriormente. Este episódio em que Giordana Charuty teve questionada a sua candidatura¹⁰⁸ para o posto de *directrice d'étude* na cadeira (no.5192) de “*Ethnologie religieuse de l'Europe*” com a aposentadoria da titular, Jeanne Favret Saada, da EPHE certamente foi um outro ponto de tensão entre os protagonistas da controvérsia. Embora, Giordana Charuty não tenha deixado de obter êxito no pleito após ter sido questionada a sua candidatura à vaga, não se pode menosprezar este incidente que serviu para aumentar a animosidade para com o grupo de “metapsíquicos”. Nas próximas linhas, contarei, com a ajuda de alguns documentos analisados, as etapas cronológicas deste atrito entre as personagens, que interpreto aqui como o estopim a ponto do próximo ato importante desta controvérsia ser exatamente Giordana Charuty ter vindo a escrever o artigo *Le retour des métapsychistes*.

4.2.1 Duas objeções

Na ocasião da apresentação da candidatura G. Charuty à *assemblée de section* (“assembleia de sessão”) pelo professor Michael Houseman, no dia 26 de maio de 2000, o historiador, Antoine Faivre, fizera uma intervenção oral com questionamentos graves sobre o projeto de pesquisa apresentado no dossiê da candidata. Devido a intervenção de Antoine Faivre, o presidente da *assemblée de section*, o historiador, Claude Langlois¹⁰⁹, não viu outra solução senão lhe solicitar um parecer por escrito cujo conteúdo pudesse demonstrar a sustentação de sua argumentação nas críticas que fizera. Em sua interpretação, dois defeitos encontrados na leitura do projeto de G. Charuty prejudicariam o êxito da candidatura. Por um lado, G. Charuty é criticada por não situar o seu próprio *approche* em relação a outros pesquisadores contemporâneos que trabalham o mesmo domínio, o que prejudicaria os examinadores a saberem em que consiste a originalidade do seu projeto. Por outro lado, a acusação recai sobre a omissão em sua bibliografia de referências a alguns pesquisadores

108 A candidatura consiste na apresentação de um dossiê em que contém um memorial, uma autobiografia e, igualmente, um “projeto de pesquisa e programa de ensino”.

109 titular da primeira cadeira de história e de sociologia do catolicismo contemporâneo da EHESS, “*séction des sciences religieuses*” (quinta *séction*).

contemporâneos que trabalham este mesmo domínio de estudo e que poderiam, com isso, ajudar a situar o seu lugar perante outros autores. Esta última crítica é uma acusação velada de que Giordana Charuty se apresenta como pioneira no estudo da área do espiritismo por não fazer a citação dos pesquisadores que a crítica considera como pertinentes.

Para sustentar sua crítica a esta dupla falta, Antoine Faivre recorre sobretudo a uma comparação com os trabalhos das antropólogas, Marie-Claire Latry e Christine Bergé¹¹⁰, afirmando que o “projeto” de Charuty lhe dá impressão de “*déjà vu*”, tamanha é a analogia com as publicações destas duas autoras. Desta forma, o que faz nas páginas seguintes do parecer negativo é tentar mostrar as provas desta crítica, ao buscar passagens nas páginas do projeto de G. Charuty em que conceitos e ideias já tenham sido analisados em publicações pregressas.

Por exemplo, em relação a Marie-Claire Latry, Antoine Faivre afirma que os conceitos de “*conjonction*” (“conjunção”) e a questão do “*voir*” (“ver”) no espiritismo, que estão presentes na proposta de pesquisa do projeto apresentado por G. Charuty foram desenvolvidas por Latry em sua tese de doutorado, “*La femme qui dort: approche de la médiation entre les morts e les vivants em Aquitaine*”¹¹¹, quando examinou as diferentes significações para o termo “*voir*” (“ver”) e o problema da “*conjonction*” (“conjunção”) da fisiologia feminina e a capacidade de ligação entre vivos e mortos no ateliê de costura (o campo) que pesquisou. E, apesar disto, Antoine Faivre acusa G. Charuty de omitir esta referência em seu “projeto”. Da mesma forma, que o historiador afirma que o artigo “*Les sociétés à rêves*”¹¹² de G. Charuty “se inspira muito largamente” (“*s’inspire très largement*”) no artigo de Marie-Claire Latry, “*Les couturières de la nuit*”¹¹³, publicado inclusive em um número dirigido por Giordana Charuty da revista *Terrain*.

Pourtant les emprunts sont nombreux et patentes (ils portent sur la ‘fonction sociale’, le statut de rêveuse et ‘d’interprète des rêves’, la conjonction chez

110 As duas autoras fazem parte do círculo de amigas (que irei narrar no próximo capítulo) que publicam trabalhos em conjunto. Ver o livro recente organizado por Silvia Mancini, *La Fabrication du psychisme*.

111 defendida em 1994 na universidade de Bordeaux II, orientada por Christian Mério em cujo júri havia a presença de Daniel Fabre.

112 CHARUTY, G. *Les sociétés à rêve*. Paris : Sciences et avenir, 1996-1997, no. 109.

113 LATRY, M-C. *Les couturières de la nuit*. LATRY, M.-C. *Les couturières de la nuit*. Paris : *Terrain*, 1996, no.26.

*les femmes du magnétisme animal et du spiritisme, les 'ateliers' féminins, la 'clef de songes', le paradis, le fait de se taire, etc.)*¹¹⁴ (FAIVRE, 2000)¹¹⁵

A acusação de jogos de empréstimos e omissões por parte de Antoine Faivre é ainda em maior número com os trabalhos de pesquisa da antropóloga, Christine Bergé, já que ambas fazem pesquisas em relação ao espiritismo (kardecista ou não). E, com respeito a isso, Antoine Faivre vai ao ponto de enumerar e demarcar as páginas do projeto de candidatura onde entrevê analogias na abordagem com relação ao trabalho de C. Bergé. Vamos segui-lo em sua tarefa de exposição destas semelhanças. Primeiro, Antoine Faivre extrai um trecho do terceiro parágrafo da página vinte e nove do “projeto de pesquisa e ensino” de G. Charuty em que, segundo a sua interpretação, “ela estigmatiza os pesquisadores atuais, por fracassarem em apreender os polimorfismos terapêuticos e religiosos” e, porque seus diagnósticos recorrentes “não explicitam jamais os problemas epistemológicos que colocam a descrição destas práticas terapêuticas” (CHARUTY, 2000)¹¹⁶. Ora, para o autor do parecer crítico, na medida em que a crítica de Giordana Charuty não revela quem são estes pesquisadores e que não explicitam “os problemas epistemológicos” das práticas terapêuticas, ela estaria omitindo-se de citar trabalhos como o de Christine Bergé que, em sua tese de doutorado abordaria exatamente estes problemas epistemológicos “abundantemente” (FAIVRE, s/d). Da mesma forma, haveria uma analogia entre ambos os trabalhos na visão da interpretação da “mediunidade” como “prática social, terapêutica” ou como “uma técnica teatral”, assim como a questão do “aprendizado mediúnico” e, também da técnica na “fotografia de ectoplasmas”. O parecer crítico de Antoine Faivre vê analogias no trabalho de ambas autoras, o que para ele, se torna injustificável a omissão da citação da tese e dos artigos de Christine Bergé nas referências do projeto de pesquisa de G. Charuty.

Enfin, p.33(paragraphe 2, lignes 1-9), G. Charuty déplore que 'malgré le renouveau d'intérêt porté par des chercheurs venus de disciplines différentes (...) aux contrecultures du siècle dernier, le spiritisme contemporain fait toujours figure de parent pauvre' est disqualifié, etc. Cette partie de son 'projet' est en harmonie avec ce que G. Charuty nous laisse entendre en d'autres partie de celui-ci, à savoir qu'elle contribuera à mettre fin à une telle situation. Souci, louable, certes. Toutefois, le lecteur peu au courant peut être tenté de penser que G. Charuty est la première, ou la seule, à chercher à accréditer l'insertion de travaux y relatifs dans la recherche académique. Or ce n'est pas du tout le cas. Outre le nom de l'ethnologue C.

114 Carta dirigida ao presidente da « *séction des Sciences Religieuses* », Claude Langlois.

115 “No entanto, os empréstimos são numerosos e patentes (eles se relacionam com a 'função social', o status de sonhador e 'interpreta sonhos', a conjunção em mulheres de magnetismo animal e espiritualismo, a 'oficina' feminina, a 'chave'). sonhos, paraíso, o fato de se calar.” (tradução minha)

116 CHARUTY, G. *Dossier de candidature*. Paris : EPHE, 2000.

*Bergé et, pour m'en tenir seulement au domaine français, ceux des anthropologues Marion Aubrée et François Laplantine (...), celui d'un autre ethnologue Bertrand Meheust, s'impose ici à l'esprit*¹¹⁷. (FAIVRE, s/d)

Esta citação de um trecho do parecer de Antoine Faivre mostra claramente como ele entende a questão da omissão de autores por parte de G. Charuty estar ligada a uma estratégia de mostrar-se como pioneira no domínio do assunto. Todavia, a citação nos revela não só a lógica da argumentação de G. Charuty, como quer deixar evidente Antoine Faivre, mas também como o próprio historiador reúne de forma igualmente estratégica os autores que Charuty deveria ter mencionado em seu projeto: Marie-Claire Latry, Christine Bergé, Marion Aubrée, François Laplantine e Bertrand Meheust. Em uma conversa comigo em seu apartamento em Paris, Silvia Mancini, ao referir-se a este episódio da candidatura de G. Charuty, me afirmou que estes nomes (além do próprio Antoine Faivre) omitidos no dossiê de candidatura de Charuty faziam parte exatamente daquele círculo de amizades que jantara em casa de Marion Aubrée.

4.3 DIREITOS DE RESPOSTA

4.3.1 Resposta de G. Charuty ao parecer desfavorável

O direito de resposta é um dado importante na análise da controvérsia, pois contribui para a observação daquilo que poderia se aproximar de um debate realizado de forma indireta, isto é, sem que os interlocutores estejam expressando seu desacordo em uma discussão sem regras. O direito de resposta existe certamente em variados espaços discursivos onde a palavra ritualizado é justamente balizada por regras, talvez o debate eleitoral seja o mais comum deles. É comumente encontrado na imprensa escrita quando alguém reclama o direito de responder na mesma plataforma, geralmente quando citado na retórica do interlocutor oponente. O direito de resposta existe tanto em ágoras cuja a linguagem predominante é oral quanto escrita. Em relação à modalidade dos periódicos acadêmicos, o direito de resposta é muitas vezes exercido em situações em que os autores discordam sobre os resultados ou sobre teorias ou metodologias empregadas para a análise de fatos. O direito de resposta é, com isso, uma

117 Finalmente, P. 33 (parágrafo 2, linhas 1-9), G. Charuty deplora que “apesar do renovado interesse demonstrado por pesquisadores de diferentes disciplinas (...) às contraculturas do século passado, o espiritualismo contemporâneo ainda é visto pai pobre 'é desclassificado, etc. Essa parte de seu "projeto" está de acordo com o que G. Charuty sugere em outras partes, a saber, que isso ajudará a pôr fim a tal situação. Cuidado, louvável, certamente. No entanto, o leitor inconsciente pode ser tentado a pensar que G. Charuty é o primeiro, ou o único, a buscar a acreditação da inserção de trabalhos relacionados em pesquisas acadêmicas. Este não é o caso em tudo. Além do nome do etnologista C. Bergé e, para me limitar ao domínio francês, os dos antropólogos Marion Aubrée e François Laplantine (...), o de outro etnólogo Bertrand Meheust, se impõe aqui espírito. (tradução minha)

excelente oportunidade para analisar controvérsias científicas. Este é o caso de uma sucessão de direitos de resposta que iremos analisar e, com isso, checarmos como elas culminam por contribuir na continuidade da controvérsia, aprofundando a linguagem técnica da disputa em questão. Nestes casos, pode-se tanto apelar a um terceiro, representante de uma instância julgadora, como a comissão de avaliação e exame designada para tal exercício quanto para algo difuso quanto a opinião -pública representada pelo eleitorado de um periódico.

Uma semana após a data de envio do parecer desfavorável à comissão julgadora, mais exatamente no dia dois de junho de 2000, Giordana Charuty, por sua vez, enviara ao “*président de la section*” (presidente da seção) uma carta contendo seis pontos em sua defesa às objeções feitas por Antoine Faivre ao seu “projeto de pesquisa e ensino”. Tentarei resumilos brevemente neste item. No primeiro ponto, G. Charuty reafirma que o seu “projeto científico” tem por objeto de estudo as formas de instauração de práticas religiosas com uma relação não teológica ao sobrenatural como contrapartida da secularização das sociedades europeias ocidentais. Afirma que se propôs a apreender esta relação em uma modalidade particular de religiosidade que existe fora do controle institucional das igrejas a partir da etnografia histórica de práticas que, na esteira de Michel Foucault, chama de “*arts de l’existence*”. Esta proposta de pesquisa, que começara desde 1986 e que se estendeu em uma multiplicidade de trabalhos de campo realizados na França e na Itália, está exposta no seu “*itinéraire de recherche*”. G. Charuty afirma que a etnografia histórica que empreendeu revelou ser o “espiritismo” uma construção simbólica, que se constituía desde a segunda metade do século XIX, distanciando-se de igrejas e que se mostrou uma intensa remodelagem da regulação ritualística sobre o infortúnio. Após expor como abordou este seu tema de pesquisa, G. Charuty ratifica no projeto o seu pioneirismo no tema:

Je suis bien, en effet, la première à avoir révélé et analysé les cures de l’obsession pratiquées par les cercles spirites dans les années 1870-1890, l’affrontement avec la médecine aliéniste et la réélaboration des expérimentations spirites dans la genèse de la psychologie expérimentale (...). Présentée comme thèse en janvier 1984 à l’EHESS, cette analyse avait particulièrement retenu l’attention de Michel Foucault, président du jury. C’est de l’échange intellectuel et amical auquel cette soutenance a donné lieu que, pour ma part, je m’honore’. (CHARUTY, 2000, p.02)¹¹⁸

118 “Sou, de fato, a primeira a revelar e analisar as “curas de obsessão” praticada pelos círculos espíritas nos anos de 1870-1890, o confronto com a medicina alienista e o re-desenvolvimento dos experimentos espíritas na gênese da psicologia experimental (...). Apresentado como uma tese em janeiro de 1984 no EHESS, esta análise chamou particularmente a atenção de Michel Foucault, presidente do júri. É da troca intelectual e amistosa que essa defesa teve origem que, de minha parte, eu me ‘honro’”. (tradução minha). CHARUTY, G. Carta ao presidente da *Section des Sciences Religieuses*. Paris : 2000.

Ao colocar-se como pioneira nos estudos sobre as práticas terapêuticas (“curas de obsessão”) praticadas pelos círculos espíritas no final do século XIX e pioneira também em mostrar a relação histórica e polêmica entre o espiritismo, o magnetismo animal e a medicina formal e a psicologia experimental, G. Charuty está tentando justificar à banca a incoerência das acusações de plágio de outros autores. Ao intercalar em seu comentário, o nome de “Michel Foucault” (“*président du jury de thèse*”), faz da sua defesa um argumento de autoridade no assunto e respalda ainda mais a questão da anterioridade das suas pesquisas em relação aos autores requeridos por Antoine Faivre em seu parecer. O terceiro e quarto pontos abordados em sua autodefesa procuram responder à acusação de ausência de referência aos trabalhos de outros autores contemporâneos mencionado por Antoine Faivre – sendo estes autores os que fazem parte do círculo de amizade.

Un terrain n'est pas occupé par un chercheur. Cette métaphore militaire me semble déplacée pour caractériser le questionnement ethnographique que chacun conduit en fonction de l'expérience acquise et de choix théoriques, mais aussi, comme l'a montré Jeanne Favret-Saada, des manières dont il est, à son issu, nécessairement 'affecté' para le dispositif étudié. S'agissant des pratiques médiumniques contemporaines, mon principal axe d'analyse est leur caractère divinatoire, au sens anthropologique du terme, d'où mes références bibliographiques à quelques-unes des analyses essentielles en ce domaine (Adler et Zempleni, 1972 ; Vernant (ed.) 1974 ; Boyer, 1990 ; Boyer, (éd.) 1993 ; Favret-Saada et Contreras, 1990). Mon ethnographie me confronte à des médiums qui sont d'anciens acteurs de théâtre, cette proximité des uns et des autres est une constante depuis le siècle dernier : sur ce point, Clara Gallini (1983) et Jacqueline Carroy (1991) sont bien, pour la France et l'Italie, les principales références, qui figurent dans ma bibliographie. (CHARUTY, 2000, p. 02)¹¹⁹

Além de ratificar o seu olhar sobre as práticas mediúnicas contemporâneas, G. Charuty procurou referendar o seu recorte com a referência a autores que lhe são caros em sua *démarche*. Reparemos tanto a menção ao conceito de afetação de Jeanne Favret Saada (sua antecessora na cadeira que pretende ocupar) por onde explica a escolha do seu campo de pesquisa, mas, sobretudo, a ênfase nos autores citados por ela para justificar a sua *démarche* vinculada a uma etnografia histórica das práticas mediúnicas contemporâneas. Lembro ao

119 “Um ‘campo’ não é ocupado por um pesquisador. Esta metáfora militar parece deslocada para caracterizar o questionamento etnográfico que cada um conduz em função da sua experiência e das suas escolhas teóricas, mas também, como mostrou Jeanne Favret-Saada, a maneira pela qual é, necessariamente 'afetado' pelo dispositivo estudado. Em se tratando de práticas mediúnicas contemporâneas, meu principal eixo de análise é o seu caráter adivinatório, no sentido antropológico do termo, onde minhas referências a algumas das análises essenciais nesta área (Adler Zempléni 1972; Vernant (ed.) 1974, Boyer 1990, Boyer (ed.) 1993, Favret-Saada e Contreras 1990). Minha etnografia me confronta a médiums que são ex-atores de teatro, esta proximidade um do outro é uma constante desde o século passado : sobre este ponto, Clara Gallini (1983) e Jacqueline Carroy (1991) na França e na Itália, são as principais referências que aparecem na minha bibliografia”. (tradução minha). Charuty, *ibidem*.

leitor que no capítulo anterior, este foi um caminho metodológico sugerido pela autora aos dois “*metapsychistes*”, sugestão para contrapor-se ao olhar que empreenderam em suas respectivas teses.

*Si s’interroger sur les procédures de distinction et d’articulation entre rite et théâtre, si explorer les mises en scène culturelles de l’illusion, si analyser des parcours d’apprentissage c’est ‘s’inspirer’ de Christine Bergé, alors c’est à l’ensemble des ethnologues qu’il faut adresser l’objection d’un terrain déjà ‘occupé’.*¹²⁰ (CHARUTY, 2000, p.03)

A seleção dos tipos de interrogação e abordagem sobre o objeto procuram mostrar que os questionamentos e os caminhos para as respostas são comuns a outros antropólogos e, portanto, não faz sentido a acusação implícita de um certo tipo de plágio a partir da ideia de uma “inspiração” não revelada em um trabalho de outra autora. Neste ponto, Giordana Charuty deixa bem claro a recusa da obra dos autores mencionados por A. Faivre ao entender que para responder às perguntas do seu campo: “*ce n’est pas la lecture de Christine Bergé qui peut y contribuer*”¹²¹. (CHARUTY, 2000, p.03)

No quinto ponto, a resposta de G. Charuty ao parecer de Antoine Faivre se dirige a críticas à tese de Bertrand Meheust, que ela mesma anuncia antecipadamente, irão ser publicadas no próximo número da revista *L’Homme*, fazendo explícita referência ao artigo *Le retour des metapsychistes* (analisadas em capítulo precedente). E, resume com estes argumentos a reprimendas que faz ao livro de B. Meheust: 1) “em primeiro lugar, ele estigmatiza as práticas ‘espíritoídes’ quando deveria utilizar-se delas para melhor ler as controvérsias do século XIX”; 2) em segundo, porque ele rejeita “violentamente” os etnólogos e o CNRS quando afirma que nenhum laboratório do CNRS e nenhuma universidade aceita que as “pesquisas psíquicas” sejam levadas sob sua égide:

(...) dois-je rappeler, encore, que je suis entrée au CNRS, non, en effet pour revaloriser la ‘métapsychique’, mais pour avoir restitué une dimension

120 “Se se perguntar sobre os procedimentos de distinção e articulação entre rito e teatro, se explorar os ‘*mis en scène*’ culturais da ilusão, se analisar os percursos da aprendizagem é ‘inspirar-se’ de Christine Bergé, então é a todos os etnólogos que deveria se abordar a objeção de ‘campo’ já ocupado”. (tradução minha)

121 “Não é a leitura de Christine Bergé que pode contribuir” (tradução minha)

*importante du conflit des rationalités à la fin du XIXe siècle ?*¹²²
(CHARUTY, 2000, p.04)

G. Charuty faz, em seguida a mesma crítica que irá ser retomada no artigo *Le retour des métapsychistes* sobre a forma como B. Meheust empregou a metodologia em sua tese. E afirma que analisar controvérsias não consiste em reproduzir, deslocando para si a “hierarquia cultural”, que em algum momento elas (as controvérsias) contribuíram a instaurar. Trata-se, portanto, da mesma crítica que virá ser colocada de forma mais explanada posteriormente no artigo para revista *L’Homme*. E, finaliza lançando a pergunta se Bertrand Meheust ignoraria o trabalho de Janet Oppenheim, referência¹²³ principal no mundo anglo-saxão sobre a história das “pesquisas psíquicas”, que para Charuty consiste no modelo de estudo da história das “pesquisas psíquicas” sem que a iniciativa do autor seja a de revalorizar ou mesmo defender as teses destas como científicas.

G. Charuty reserva o sexto ponto para falar menos de teoria e metodologia do que das vezes em que estabeleceu relações diretas com Marie-Clarie Latry e Christine Bergé com o objetivo de responder à acusação de empréstimos e apropriação de trabalho alheio. Ela afirma ter conhecido Marie-Claire Latry através do amigo, Daniel Fabre, que lhe pediu que a ajudasse a fazer progredir uma pesquisa que, apesar de haver uma quantidade abundante de dados etnográficos e históricos, carecia ainda de problemas como uma “interpretação hesitante”. Na época, G. Charuty afirma tê-la convidado a seguir seus seminários no DEA na EHESS em Toulouse sobre as “práticas sociais de sonhos”, o que incluía também ao final uma participação no número da revista *Terrain*, que organizava na época sobre o tema. Em relação ao nome de C. Bergé, G. Charuty informa que a antropóloga a procurara em 1996 para dar suporte à sua candidatura ao posto de “*chargée de recherche*” no CNRS ligada ao laboratório de Nanterre. Além deste fato, informou também que C. Bergé a havia procurado novamente em 1999 e pelo que entendeu, ela a procurava “incitar” G. Charuty a atribuir elogios sobre o livro recém-publicado de B. Meheust e, por final, pareceu-lhe que ela parecia “autorizar” a antropóloga italiana a trabalhar sobre o espiritismo francês, submetendo-a um

¹²² “Devo lembrar, ainda, que eu entrei no CNRS, não, na verdade, para reavaliar o 'metapsíquico', mas por ter restituído uma importante dimensão do conflito de racionalidades no final do século XIX”. (tradução minha)

¹²³ OPPENHEIM, Janet. *The other world : spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge : *University Press*, 1985.

interrogatório, ao ponto de render a G. Charuty o seguinte comentário no texto: “*décidément, je suis bien en terrain occupé*”¹²⁴.

Iremos apresentar outros dois documentos em que aparecem o direito de resposta dos personagens. Em primeiro lugar começo apresentando as cartas dos autores citados na carta de Giordana Charuty ao presidente da *Section*. Em documento conjunto¹²⁵ enviado no final de setembro, Christine Bergé, Marie-Claire Latry e Bertrand Meheust escrevem ao presidente da *Section des Sciences Religieuses* da EPHE reivindicando o direito de resposta por terem sido citados no parecer de Antoine Faivre e na carta de resposta de Giordana Charuty, porquanto, ao documento também são anexadas três cartas contendo o entendimento de cada um para o caso cujo intuito é rebater os argumentos de Giordana Charuty. Por sua vez, outros direitos de resposta foram exercidos e publicados no periódico científico, *Ethnologie Française*, opondo Christine Bergé e Giordana Charuty desta vez envolvendo um artigo de Christine Bergé sobre a recepção de De Martino na França em que cita G. Charuty e uma sucessão de direitos de resposta concedidos pela revista. Estes dois direitos de resposta publicados pela *Ethnologie Française* - um de G. Charuty e outro de C. Bergé - saem no mesmo ano de 2001 em que é publicado o artigo de G. Charuty “*La réponse des métapsychiques*” em *L’Homme*. Direitos de resposta são, portanto, estratégias usadas pelos personagens e operam no prolongamento da controvérsia em espaços de produção e controle do discurso científico em instâncias diferentes a exemplo de periódicos acadêmicos e comissões de promoção de cargo.

4.3.2 A carta de Marie-Claire Latry

Marie-Claire Latry em sua carta individual ao presidente da *Séction des Sciences Religieuses* da EPHE expôs a sua interpretação para os fatos apontados por G. Charuty. Ela faz rapidamente uma retrospectiva de sua biografia acadêmica desde o DEA na Universidade de Toulouse Le Mirail em 1984, co-dirigido por Daniel Fabre que também estivera em sua banca de tese de doutorado em 1994 e tornara-se durante toda a sua trajetória acadêmica um importante conselheiro. Marie-Claire tenta corrigir a cronologia apresentada por Charuty citada em sua carta, além da questão do pioneirismo. Ela finaliza a carta mostrando claramente sua insatisfação quanto a ideia de que fora acolhida por Charuty em seus seminários de D.E.A em 1996 como estudante - e não como “interventora” onde apresentaria a sua pesquisa - chamada por Charuty de “*démarche hésitante*” e que a empreitada teria sido

124 “decididamente, eu estou sobre um campo ocupado” (tradução minha)

125 Ver anexo.

uma sugestão de Daniel Fabre para G. Charuty tendo por objetivo “fazê-la progredir”. Finalmente, encerra a carta dizendo que seu livro fora recusado pela *Mission de Patrimoine Ethnologique* em 19 de dezembro de 1996 por iniciativa decisiva no processo de Giordana Chaury, fato que só soubera anos depois.

4.3.3 A carta de Bertrand Meheust

Por fim, a carta de Bertrand Meheust, mais longa do que a das outras duas pesquisadoras, procura explicar em sete pontos a sua visão sobre a carta de resposta de G. Charuty e o seu “*Projet de Recherche*”. O primeiro ponto diz respeito à questão da omissão no projeto de pesquisa de G. Charuty do seu trabalho, afirmando que, apesar de ele ser citado indiretamente em críticas, apenas quem conhece os argumentos do seu livro poderia entender que estas lhe são dirigidas. Em resposta à crítica que G. Charuty coloca na carta de resposta ao parecer de Antoine Faivre, Bertrand Meheust recorre ao mesmo argumento que seu orientador já havia utilizado para responder a editora da revista *Gradhiva*, apontando os membros da banca de tese e suas áreas de referência e o veredito final dado por eles à sua tese. A estratégia é de isolar a opinião de G. Charuty que vai de encontro ao parecer da banca composta por um grupo de especialistas que lhe conferem a qualificação de “*très honorable*” à sua tese.

Segundo a argumentação de B. Meheust, portanto, G. Charuty apesar de não citar o seu trabalho no seu “*projet de recherche*”, faz alusão a ele de forma crítica e criptografada, principalmente quando comparado a “outros autores” que estudam o tema do magnetismo animal e as “pesquisas psíquicas”, “autores” que desqualificam o espiritismo (argumento visto em capítulo anterior). Além de achar estranho que a autora adiante que vai publicar brevemente um artigo crítico sobre o seu livro. No terceiro ponto, Bertrand Meheust responde com um argumento quantitativo à acusação de não haver citado em seu livro/tese o trabalho de Janet Oppenheim “*The other world: Spiritualism and Psychical Research in England*”, quando há nele 776 referências sendo 55 em inglês. Em um quarto ponto, Bertrand Meheust afirma que sua *démarche* tem como lastro e referência autores como William James, Henri Bergson, Jules Romains e que as reprimendas (“*discréditer*”) que G. Charuty faz não são propriamente às suas qualidades como pesquisador, mas à legitimidade de um programa de pesquisa que estes autores representariam.

À la fin de mon livre, j'ai voulu montrer que la délégitimation de la métapsychique est injustifiable au regard des critères anthropologiques actuels, et je persiste et signe, attendant que l'on réponde à mes arguments

autrement que par quelques phrases dédaigneuses. Je n'ai pas pris 'violemment à partie les ethnologues et le CNRS', ce qui n'aurait aucun sens. En revanche, j'ai critiqué, comme chacun peut le faire en démocratie, avec des arguments, une politique qui conduit à l'exclusion radicale de certains objets. Mes 'attaques' se sont bornées à constater cet état de fait, sans prendre les précautions rhétoriques d'usage. J'assume donc, une fois encore, la citation qui, aux yeux de Mme Charuty, caractérise le caractère scandaleux de ma démarche ('aucun laboratoire du CNRS, aucune université, ne tolèrent que de tels travaux soient menés sous leur égide') en lui demandant de me démontrer le contraire. Y a-t-il en France, des laboratoires du CNRS qui acceptent de mener des travaux portant directement cette question ? Cette dernière figure-t-elle dans la liste des objets scientifiques officiels du CNRS ?¹²⁶ (MEHEUST, 2000, p.03)

Estas duas últimas questões podem resumir bem aquilo que todos os colaboradores do IMI gostariam de lançar abertamente à opinião pública. E, é neste sentido que o trabalho de B. Meheust é visto com entusiasmo tanto pelos membros de sua geração e, talvez ainda mais pela geração seguinte como irei expor no quinto capítulo. Provocar uma reação pública de pesquisadores, de chefes de laboratórios de pesquisa e, sobretudo, uma reação daqueles que compõem o CNRS é, sem dúvida, a maior utopia de todos aqueles que militam ou, pelo menos, se afeiçoam a ideia de uma legitimidade das pesquisas científicas em torno de fenômenos parapsicológicos. Entretanto, o quinto ponto visa exatamente a explicar que a sua *démarche* não consiste em incitar a comunidade científica a “revalorizar a *métapsychique*” como fora acusado por G. Charuty em sua carta:

Je me suis borné à constater une fermeture à tout un ordre de questions, fermeture que marque aujourd'hui un discours très élaboré. C'est ce discours qu'est devenu mon objet d'étude principal : je me suis spécialisé dans les 'stratégies d'évitement' mises en place par l'institution pour gérer, canaliser, édulcorer ou refouler certains objets¹²⁷ (MEHEUST, 2000, p.03)

126 “No final do meu livro, eu queria mostrar que a deslegitimação da *métapsychique* é injustificável à luz dos critérios antropológicos atuais, e eu persisto e assino, à espera de uma resposta aos meus argumentos para além de algumas frases depreciativas. ‘Não tomei violentamente à parte os etnólogos e os CNRS’, o que não faria sentido. Por outro lado, critiquei, como todos podem fazer em uma democracia, com argumentos, uma política que leva à exclusão radical de certos objetos. Meus ‘ataques’ estavam limitados a constatar este estado dos fatos, sem tomar as precauções retóricas usuais. Então, eu assumo, mais uma vez, a citação que, aos olhos de ‘Madame’ Charuty, caracteriza a natureza escandalosa da minha abordagem (‘nenhum laboratório CNRS, nenhuma universidade vai tolerar que este trabalho seja realizado sob sua égide’) em pedindo-lhe para me mostrar o contrário. Existem na França laboratórios do CNRS que concordam em realizar trabalhos diretamente relacionados a esta questão? Esta última figura na lista de objetos científicos oficiais do CNRS?” (tradução minha)

127 “Limitei-me a notar o fechamento de toda uma ordem de perguntas, um fechamento que, hoje marca um discurso muito elaborado. É esse discurso que se tornou meu principal objeto de estudo: especializei-me nas ‘estratégias de evitação’ postas em prática pela instituição para administrar, canalizar, adoçar ou reprimir certos objetos”. (Tradução minha)

O que me chamou a atenção no trabalho de Bertrand Meheust tem exatamente a ver com a estratégia que ele recorreu para encarar o problema da exclusão da parapsicologia pela comunidade científica. Para abordar tal questão, Meheust decidiu estudar as controvérsias científicas ao longo da história desde a origem do magnetismo animal, passando pelas “pesquisas psíquicas” e, por fim, a *métapsychique* francesa. A sua pesquisa teve como resultado mostrar que esta narrativa histórica é feita de conflitos, de impedimentos e “estratégias de evasão”, que culminara por banir este campo de pesquisa da comunidade científica francesa e dos seus órgãos e instituições. Vê-se que o problema da formação de fronteiras em torno da parapsicologia (como um saber marginal à academia) que aspira à cientificidade não é algo inédito (como já fora informado no primeiro capítulo), no entanto, o que parece ser um fim em si mesmo, ou seja, desvelar por traz das controvérsias, as interdições, na verdade, consiste em uma estratégia político-ideológica que se utiliza da história para inventar uma legitimidade. De acordo com os meus interlocutores, o fundamento motivacional daquilo que liga todos eles em um grupo e, ainda mais aqueles que compuseram a história da parapsicologia, é a ideia de que é preciso lutar pela parapsicologia que reivindica a legitimidade na comunidade científica de pesquisar os fenômenos cuja até mesmo a existência e a factualidade são negadas. O que está por trás é a sobrevivência de um conceito de psiquê humana que foi marginalizado e depois banido na história da psicologia, mas que apresenta atividades e permite aos parapsicólogos em fabricar hipóteses de faculdades que se manifestam em fenômenos que vão além daquilo que explica a psicologia e mesmo a física ortodoxa ocidental. Esta concepção sobre uma história marginal da psiquê está também subentendida e faz convergir os trabalhos de Antoine Faivre, Bertrand Meheust, Silvia Mancini e todos os outros da sua geração e da geração seguinte de colaboradores do IMI, assim como todos aqueles que, de certa forma, se dispõem a estarem abertos a ouvir/ler/pensar as pesquisas que envolvam a paranormalidade sem fechá-las de antemão em torno de um *a priori* ou um preconceito acadêmico. Pelo meu pouco tempo de conhecimento das pesquisas já feitas em parapsicologia, me surpreendeu o fato de perceber que o debate sobre ser favorável ou cético a um “olhar científico” ainda estar ligado à questão de que o debate sobre a “realidade” dos fenômenos perdurar desde a origem até os dias atuais, o que sacrifica uma continuidade e um avanço para novas questões. Ainda hoje qualquer pesquisa em parapsicologia está sempre tendo que voltar ao problema de provar ou negar a existência dos fenômenos que estuda.

Não é por acaso que Bertrand Meheust escolheu pesquisar a história das “controvérsias científicas” (Meheust, 1999), o que acabou inspirando a abordagem de autores da nova geração como é o caso de Renaud Évrard (Évrard, 2015) que realiza há algum tempo também a história de metapsíquica francesa. Mas, é assim também que posso entender por exemplo como Bertrand Meheust encerra sua carta ao presidente da *Séction des Sciences Religieuses* respondendo à crítica metodológica que Charuty faz, em sua carta de resposta ao parecer de Antoine Faivre, sobre a sua forma de analisar as controvérsias:

*Il n'y a pas, à mon sens, de réflexion anthropologique sans des options, des choix. Penser consiste toujours à structurer, à organiser - à hiérarchiser, un jour ou l'autre, il faut prendre parti. Or, on prend parfois d'autant plus parti que l'on s'en défend. C'est le cas, selon moi, de Mme Charuty, qui prétend se situer dans une attitude de neutralité et de distance ethnologique à l'égard des objets dont j'ai traité dans mes ouvrages, mais qui reconduit, sous la couverture du discours savant, la hiérarchie culturelle du néopositivisme dominant. Les guillemets de bon aloi qu'elle se croit obligée d'utiliser à chaque fois qu'elle parle de 'métapsychique', de 'recherche métapsychique', disent assez son dédain pour ses questions et trahissent la hiérarchie et les jugements, par nature extrascientifiques, qu'elle maintient tout en cherchant à les dissimuler*¹²⁸ (MEHEUST, 2000, p. 04)

Duas coisas chamam atenção na forma como B. Meheust finaliza a sua carta. De um lado, assim como o vai fazer com o artigo publicado na revista *L'Homme*, algum tempo depois, em que assume ironicamente a posição de *metapsychiste*, ele afirma claramente que a reflexão antropológica está intrinsecamente ligada a uma tomada de posição, isto é, de uma escolha por parte do pesquisador. Por outro lado, a crítica à postura do distanciamento, da neutralidade metodológica argumentada por G. Charuty que, segundo B. Meheust, tem por objetivo camuflar sob a forma de discurso erudito, uma pressão social advinda de “julgamentos extracientíficos”, um “neopositivismo dominante”, uma ideologia institucional incrustada na comunidade científica francesa que recai sobre os pesquisadores e os impele a dissimular sob uma postura de neutralidade, para esconder as suas próprias posições: a sua

128 “Na minha opinião, não há reflexão antropológica sem opções e escolhas. Pensar consiste sempre em estruturar, organizar - hierarquizar, um dia ou outro, você tem que tomar partido. No entanto, às vezes, tomamos tanto partido que nos defendemos. Este é o caso, na minha opinião, da Sra. Charuty, que afirma estar em uma atitude de neutralidade e distância etnológica em relação aos objetos com os quais tenho lidado em minhas obras, mas que renova, sob a capa do discurso erudito, a hierarquia cultural do neopositivismo dominante. As aspas que ela se sente obrigada a usar sempre que fala de "metapsíquico", de 'pesquisa metapsíquica', dizem desdém suficiente por suas perguntas e traem hierarquia e julgamentos, de natureza extracientífica. que ela mantém enquanto tenta escondê-los”. (tradução minha)

subjetividade. Como vimos anteriormente, estas reflexões (em forma de acusações diretas) irão ser retomadas e tornadas públicas nos dois artigos da revista *L'Homme* analisados em capítulo precedente.

4.3.4 A carta de Christine Bergé

Christine Bergé ¹²⁹ começa apresentando a sua biografia acadêmica, enfatizando os principais temas de sua pesquisa etnográfica que começou no ano 1985 e desde então percorreu lugares como Lyon, Paris, Lille, Recife, São Paulo, a Flórida e Maryland nos EUA. Após a sua apresentação, Christine Bergé ratifica a mesma acusação realizada por Antoine Faivre em seu favorecer de que o “*Projet de Recherche*” de G. Charuty anuncia o desejo de abordar as problemáticas que se encontram já desenvolvidas em sua maioria nos seus textos e de outros autores como M. Doury, M. Aubrée e F. Laplantine, R. Ladou não citados em sua bibliografia. E, para confirmar tal afirmação, Christine Bergé começa a apontar os parágrafos e as páginas do “*Projet de Recherche*” de G. Charuty, fazendo comparações a passagens de referências das suas publicações.

Na sequência, Christine Bergé aborda os pontos levantados pela carta de G. Charuty que envolvia o seu nome. Em uma primeira parte, ela se defende do que entende ser uma acusação da parte de Charuty de que suas pesquisas (e os outros autores não citados em seu “*Projet de Recherche*”) não são acadêmicas e daquilo que entende como uma “economia deontológica” ao afirmar que os temas abordados por Charuty em relação ao espiritismo são “moeda comum” na etnologia, a saber: “as formas teatrais” dos ritos mediúnicos, os “percursos pedagógicos” da mediunidade, etc.

D'une part, G. Charuty fait l'économie de cette distinction, en rejetant mon travail hors de la 'recherche académique' (...); d'autre part, elle l'amalgame ici à celui de 'l'ensemble' de ethnologues : dans ce cas elle insinue que mes recherches, comme les siennes, de fait, n'auraient rien de

129 Seus trabalhos de campo estiveram ligados ao grupo de pesquisa sobre “*Interactions de Communication*”, UMR 5612, CNRS/Lyon, no qual estivera ligada como *chargée de recherche* e cujos resultados lhe rendera uma vintena de artigos e dois livros sobre práticas mediúnicas e rituais de cura envolvendo médiuns. Christine Bergé teve sua tese de doutorado na EHESS, em 1994, orientada sobre estes temas por Marc Augé.

nouveau, puisque les thématiques en question nous seraient communes (BERGÉ, 2000, p.03)¹³⁰

Ao final, Christine Bergé envereda pelo caminho de desmentir os dois pontos das comunicações que Giordana Charuty afirma que tiveram: a solicitação de ajuda para sustentação do seu ingresso ao *Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* (LESC) em Nanterre e o telefonema para solicitar elogios ao livro de Bertrand Meheust e para “autorizá-la a trabalhar com o espiritismo francês”. Em relação à primeira, ela afirma que na época, o diretor do LESC, Raymond Jamous, lhe havia aconselhado após ela ter-lhe enviado o “*projet de recherche*” de encontrar-se com alguns membros da equipe antes de se apresentar a fim de conhecer dos demais as orientações de trabalho e Charuty era um destes, portanto, não se tratava de uma solicitação de ajuda. Em relação ao segundo ponto, C. Bergé é categórica:

J'affirme sur l'honneur que cette communication téléphonique n'a jamais eu lieu. J'ai fait paraître une recension élogieuse de ce livre dans la Revue Esprit (octobre 1999 : 209-212) et l'idée ne m'est jamais venue de suggérer à G. Charuty d'écrire une. (BERGÉ, 2000, p.03)¹³¹

Apesar disso, Christine Bergé confessa ao presidente da *Séction des sciences religieuses* que teve, sim, uma conversa por telefone com G. Charuty em 22 de abril de 2000 após a sessão da *Fondation Suger* no dia 20 de abril, da mesma forma, que teve com outros pesquisadores para anunciar-lhe os artigos que publicara desde 1997 até aquele dia sobre o espiritismo e que, em nenhum momento, foi para demarcar o campo ou para dar-lhe autorização para trabalhar com os mesmos temas, como fora sugerido. Novamente telefonemas como parte do circuito de comunicação integrantes das controvérsias, desta vez, como informação contida em carta/documento usado para avaliação em um rito de passagem tipicamente acadêmico.

130 BERGÉ, C. *Lettre dirigée au président de la section des Sciences des Religieuses de L'EPHE*. Pont-en-Royans, 2000. “Por um lado, G. Charuty faz a economia dessa distinção, rejeitando meu trabalho para fora da 'pesquisa acadêmica' (...); por outro lado, amalgama-a aqui com a do 'conjunto' de etnólogos: neste caso, insinua que a minha pesquisa, como a dela, de fato, não teria nada de novo, já que os temas em questão seriam comuns” (tradução minha)

131 “Eu digo por minha honra que esse telefonema nunca aconteceu. Fiz uma revisão complementar deste livro na Revue Esprit (outubro de 1999: 209-212) e nunca me ocorreu a ideia de sugerir a G. Charuty que escrevesse uma” (tradução minha)

No entanto, a desavença entre Christine Bergé e Giordana Charuty não se resumiu ao episódio da candidatura de G. Charuty para a quinta seção da EPHE. O desacordo entre as duas se estendeu também às diferenças de interpretação sobre a obra e biografia do antropólogo italiano Ernesto De Martino que se tornara visível à comunidade científica após a troca de direitos de resposta publicados pelo periódico, *Ethnologie Française*. A extensão desta polêmica entre as duas é fundamental para compreender mais uma etapa das controvérsias sobre os “*métapsychistes*” na antropologia francesa do final do século XX e começo do século XXI.

Ao analisarmos os artigos de G. Charuty e Silvia Mancini e Bertrand Meheust para a revista *L’Homme* vimos que um dos pontos da discórdia envolvia a crítica que Charuty fez a interpretação que os *métapsychistes* colocaram a respeito de Ernesto De Martino e a presença das ideias da metapsíquica em sua obra. Nas próximas páginas irei mostrar que essa discórdia não se restringiu ao ápice da controvérsia e foi também um dos pontos de desavença entre G. Charuty e Christine Bergé, também integrante do grupo de amigos dos *métapsychistes*.

4.4 A RECEPÇÃO DA OBRA DE DE MARTINO NA FRANÇA

Os anos de 1999 a 2001 foram recheados de publicações de diversos autores¹³² sobre o legado de Ernesto De Martino na França e na Itália¹³³ (embora nosso interesse se restrinja ao debate na sociedade francesa). A começar pela reedição de sua primeira obra, “*Le Monde Magique*”, pela coleção “*Les Empêcheurs de Penser en Rond*” com o “posfácio” de Silvia Mancini, que fora acusado publicamente pelo artigo de G. Charuty de atirar De Martino demasiadamente para o lado da metapsíquica. Ora, neste mesmo ano, G. Charuty¹³⁴ em parceria com o colega, antropólogo italiano, Carlo Severi, lançaram um dossiê sobre De Martino na revista *Gradhiva*, intitulado « Ernesto De Martino, *un intellectuel de transition* », com dois artigos seus e uma tradução em conjunto com C. Severi e Daniel Fabre de um artigo¹³⁵ do historiador das religiões e antropólogo italiano. Este dossiê, como a própria G.

132 SEVERI C. « *Une pensée inachevée : l’utopie anthropologique d’Ernesto De Martino* » Paris : Gradhiva, 1999, 26, p. 99-107 ; FABRE D. « *Un rendez-vous manqué : Ernesto De Martino et sa réception en France* » Paris : L’Homme, 1999, 151, p. 207-236.

133 GALLINI, C.; MASSENZIO, M. De Martino *altrove : sulla sua ricezione francese* ». In: *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Anthropos, 32, 1997, p. 139-176.

134 CHARUTY G. « *L’ethnologue et le citoyen* » Paris : Gradhiva, 1999, 26, p. 83-98.

135 CHARUTY, G. ; FABRE, D. ; SEVERI, C. *De Martino, « Notes de voyage »*. In : *Gradhiva*, n°26, 1999, p. 53-67.

Charuty, explica em seu direito de resposta¹³⁶ ao artigo de C. Bergé, foi fruto de um seminário, « *Anthropologie à Suger* » realizado em fevereiro de 1998 e tivera a colega italiana Clara Gallini como debatedora.

Uma publicação elucidativa sobre a influência de De Martino na França é a do antropólogo francês, Daniel Fabre, que havia aproveitado o texto que havia apresentado no colóquio “*Ernesto De Martino nella cultura europea*” realizado em Napoles no ano de 1995. O evento contou com a participação de pesquisadores que incluiu G. Charuty, o antropólogo italiano, Marcelo Massenzio (orientador da tese de Silvia Mancini) e Clara Gallini. O artigo de Daniel Fabre¹³⁷ sobre a recepção de De Martino entre a comunidade antropológica na França entre 1963 a 1971 tem um lugar de importância na controvérsia pois ele se torna um artigo citado por outros que irão sair sobre a relação entre De Martino e os dois países, França e Itália. Neste sentido, o artigo “*Lectures de De Martino en France aujourd’hui*” de D. Fabre é uma referência comum sobre a discussão do legado do pensamento de De Martino na antropologia francesa. Ao fazer referências a este artigo de D. Fabre no seu texto sobre De Martino, C. Bergé irá fazer referência aos artigos de G. Charuty. Estas referências ao seu nome, farão com que Charuty, por sua vez solicite o direito de resposta à revista. Para entender esta etapa da controvérsia sobre os “*métapsychistes*”, começo, então, por descrever como o artigo de D. Fabre conta a recepção de De Martino na França.

D. Fabre conta que a primeira entrada das obras de Ernesto de Martino na França se dera no começo dos anos 1960. Aliás, ao longo desta década, três obras de De Martino são publicadas pela editora Gallimard transformando, na época, o autor italiano no antropólogo estrangeiro mais traduzido na França depois de Malinowski e Frazer – ainda mais até do que os antropólogos ingleses contemporâneos, E. Evans Pritchard e E. Leach (Fabre, 1999).

Quoi qu'il en soit, Ernesto De Martino fit son entrée chez Gallimard sous le double parrainage de Leiris et de Métraux, les seuls ethnologues contemporains, avec Bastide, cités dans « La Terra del rimorso ». En fait, ce pôle, dans les années 1945-1960, est aussi pleinement et incontestablement légitime. Les deux ethnologues français sont les élèves directs du fondateur, Marcel Mauss ; Leiris est attaché à ce lieu matriciel qu'est encore le Musée de l'Homme ; quant à Métraux, il travaille à l'Unesco, bras culturel de l'ONU, nouveau centre d'initiatives au sein duquel il lance, j'y reviendrai, d'importants chantiers intellectuels. Plus que l'affinité des marges, ce sont

136 CHARUTY, G. « *Droit de réponse* ». Paris : *Ethnologie française*, vol. vol. 32, no. 2, 2002, pp. 367-369. Acessado em 20 de maio de 2018, 10h25.

137 FABRE, Daniel. *Un rendez-vous manqué : Ernesto De Martino et sa réception en France*. In: *L'Homme*, 1999, tome 39, n°151.

*les expériences et les thèmes voisins qui assurent l'essentiel du lien. Au cours de l'expédition Dakar-Djibouti, Leiris a étudié en Ethiopie la possession par les zar, les génies. Terrain intense, passionné, capital, et pourtant unique, conduit du 1er juillet au 5 décembre 1932. Dès 1948, il a accompagné Métraux aux Antilles et à Haïti où celui-ci travaille sur un autre univers de possession, le vaudou. De Martino est d'abord, pour eux, l'ethnologue de la magie lucanienne et du tarentisme salentin*¹³⁸. (FABRE, 1999, p. 210)

Em um só parágrafo, D. Fabre esclarece o primeiro apadrinhamento das ideias de De Martino na França com os herdeiros de Marcel Mauss. O paralelo das obras e a afinidade das abordagens sobre o tema da magia e da possessão favoreceram, portanto, a aproximação entre estes três autores (assim como também Roger Bastide), responsáveis por retirar o debate até então vigente sobre a magia de uma discussão predominantemente psicopatológica (Fabre, 1999). M. Leiris conhecido pelos estudos do culto de possessão etíope, o *zar*, e Métraux pelos estudos sobre o vodu haitiano, os dois reconheciam na antropologia de De Martino sobre a magia lucaiana e o tarantismo das *pouilles*, um profícuo interlocutor. Eles, sob a influência de Sartre, interpretavam a possessão como um “teatro vivido” pelos seus participantes, e tentavam na época contrapor-se àquilo que chamavam de falsos dilemas: possessão autêntica x possessão inautêntica ou a questão da consciência x inconsciência. A questão correta, como explica Fabre (1999), segundo Michel Leiris e Alfred Métraux, não seria tanto de “inconsciência”, mas a relação da possessão com as formas de sua existência em uma sociedade e com aquilo que é “aprendido, produto arbitrário de uma socialização” (FABRE, 1999, p.214). Em substituição a uma análise predominantemente e estritamente psicológica da possessão, A. Métraux, M. Leiris conduziram as observações realizadas em trabalhos de campo para uma perspectiva ao mesmo tempo lógica e histórica da possessão como conduta social humana. A possessão deixa de ser vista como um sentimento meramente natural pois que as pessoas aprendem a como prová-la, a experienciá-la. As possessas estariam a meio

138 Seja como for, Ernesto De Martino entrou na Gallimard sob o duplo patrocínio de 210 Leiris e Métraux, os únicos etnólogos contemporâneos, com Bastide, citados em *La Terra del rimorso*. De fato, este pólo, nos anos 1945-1960, é também plena e incontestavelmente legítimo. Os dois etnólogos franceses são os alunos diretos do fundador, Marcel Mauss; Leiris está ligado a este lugar matriz que ainda é o Museu do Homem; quanto ao Métraux, ele trabalha na UNESCO, braço cultural das Nações Unidas, um novo centro de iniciativas em que ele lança, voltarei, importantes projetos intelectuais. Mais do que a afinidade das margens, são as experiências e temas vizinhos que fornecem o elo essencial. Durante a expedição Dakar-Djibuti, Leiris estudou na Etiópia posse por gênios zar. Terra intensa, apaixonada, capital e ainda assim única, conduzida de 1 de julho a 5 de dezembro de 1932. A partir de 1948, acompanhou Métraux nas Índias Ocidentais e no Haiti, onde trabalha em outro universo de possessão, o vodu. De Martino é o primeiro de todos, para eles, o etnólogo da magia lucana e o tarantismo salentino. (tradução minha)

caminho da vida e do teatro, eis a lógica e a história que cabe ao antropólogo descrever em suas observações de cada grupo social (FABRE, 1999).

É nesta empreitada conjunta de ressignificar a possessão que Michel Leiris e Alfred Métraux se interessam pela noção de “*presenza*” desenvolvida por De Martino e como ela lhes esclarece os problemas de “dissolução dos limites da pessoa”, de “perda de integridade do corpo invadido por forças invisíveis”, de “angústia de não estar mais no mundo”, todas advindas das suas observações dos cantos, dos ritos e dos relatos no meio rural ao sul da Itália. O que parece ser uma “lamentação sem alma, convencional, automática” era para De Martino um distanciamento, uma des-historização (“*destorificazione*”) intencional do grupo social em momento crítico da morte ou um atenuar do seu caráter de acontecimento trágico. Christine Bergé (Bergé, 1999) corrobora com esta versão sobre a recepção francesa das ideias de De Martino, narrada por D. Fabre, embora enfatize a importância sobre o conceito de “des-historicização” de De Martino – conceito, este, que lhe permitia dialogar com a filosofia e ultrapassar a questão sobre a (in)autenticidade da possessão.

Desta forma, assim como de Leiris e Métraux, De Martino partiu de uma reflexão sobre a ambiguidade dos estados de consciência e crença em um modo imaginado pela cultura local, observado, por sua vez, nas cenas de luto e da possessão. Assim como os antropólogos franceses, preferiu esse caminho ao invés da *démarche* comum em sua época de interrogações do ponto de vista ontológico sobre a “estrutura da existência” – lembrando a influência de Sartre. Ernesto De Martino também escolheu situar a interpretação não sobre o plano “natureza humana”, mas, sobre uma análise histórica das “crises de *presenza*” nas cenas de despossessão de si – compensada por uma possessão pelo outro. Neste sentido, D. Fabre (1999) aponta como De Martino enfatizou o papel do contexto na observação do teatro da possessão, entendendo que ela não se reduz ao teatro privado do “eu”, da “perda de si” como o pensara Jean Paul Sartre nem ao “*dasein*” como o poderia supor Martin Heidegger. Apesar do caráter positivo do transe conferidos pelos antropólogos franceses, A. Métraux e Michel Leiris, que o enxergavam como uma transfiguração da situação da “pobre vida” do indivíduo, como uma estetização defensiva colocada em prática pelo grupo social, De Martino interpretava nele o risco trágico de uma situação de miséria social colocado em evidência em uma outra vida possível dramatizada no e pelo rito. Assim, por essa leitura, uma situação de extrema pobreza do camponês haitiano se tornaria inseparável de uma escolha histórica por instalar (e encenar) sobre esta vida difícil uma outra possível: o teatro da possessão. O rito vodu, composto de provas, obstáculos, de terror e sofrimento abre espaço para a (re)existência

dos antigos escravos, únicos que podem definir as linhas e os conteúdos deste espaço singular mítico.

A este respeito, vimos no primeiro capítulo como este tipo de abordagem funcionalista se aproxima da interpretação que, na mesma época, Roger Bastide fazia do transe no candomblé no Brasil. A noção de “*carrefour*” em M. Leiris demonstra bem a confluência de pensamento destes antropólogos contemporâneos para a relação antagonista entre os colonizadores e os colonizados, os dominantes e dominados como lugar de intervenção e um sincretismo cultural (no *vodu*, no *zar*, no cambomblé e nas práticas mágicas do sul da Itália) trazia o olhar de todos sobre a noção de “pessoa história” bem como a noção de “presença”. Se tratava de programas aproximativos de pesquisa cuja tarefa pode-se sintetizar em uma análise histórica da sociedade e as relações de dominação, a gênese dos sistemas simbólicos e as experiências existenciais, três níveis, portanto, de questionamentos: as relações de força, de sentido e as pessoas nas quais estas relações se atualizam (Fabre, 1999). Entretanto, apesar de o interesse por algumas de suas obras neste período da antropologia francesa, com a tradução de três de suas obras ao longo de quase uma década e com a ajuda do apadrinhamento de Michel Leiris e Alfred Métraux, o historiador das religiões e antropólogo italiano cai no esquecimento, segundo D. Fabre (Fabre, 1999) durante décadas. Em meados da década de 1990, é retomada a iniciativa de novas edições sobre suas obras clássicas pela iniciativa de dois grupos de antropólogos da religião na França, uma a qual pertencia G. Charuty e, a outra, Silvia Mancini.

E, embora Silvia Mancini tenha me relatado que Daniel Fabre, pesquisador, professor, autor caro a ambos os grupos tenha se posicionado a favor de Giordana Charuty, são poucos os indícios que podem comprovar essa hipótese – apenas uma nota de rodapé em um artigo e ainda por cima sem citar nomes. A circulação de Daniel Fabre e de sua presença como pesquisador e autor faz com que o autor seja citado em ambos os grupos como um argumento de autoridade. É assim que C. Bergé o toma como referência principal para a construção do seu artigo, que retoma a problemática da recepção de De Martino na França dos anos 1990 (ou seja, na contemporaneidade em que escreve). Porém, o artigo deixa transparecer como uma segunda intenção explícita a defesa dos argumentos de Silvia Mancini em seu posfácio para a obra de De Martino e, de certa forma, se posicionar ao lado dos *metapsychistes* no conflito com Giordana Charuty. O artigo de Daniel Fabre e o tema da recepção de De Martino é lido em associação à controvérsia cujo ponto central é a questão do magismo para antropologia e o debate sobre a questão da realidade dos fenômenos paranormais. A biografia

de De Martino e a sua relação com a questão da parapsicologia é retomada novamente neste episódio da controvérsia.

4.4.1 O artigo de C. Bergé sobre a recepção de De Martino

Os pontos de desacordo no artigo que C. Bergé publicou em 2001, retoma a mesma questão da recepção de Ernesto De Martino apresentada no artigo de Daniel Fabre, porém recolocando-a segundo uma perspectiva em que se tornasse explícito o embate com a interpretação de S. Mancini. Christine Bergé tenta ir na mesma linha que Daniel Fabre ao pretender analisar a recepção das ideias de Ernesto De Martino na contemporaneidade (no período onde ocorre a controvérsia com os *metapsychistes*). De acordo com o artigo de Christine Bergé, na década de 1990 as revistas *Gradhiva*, *Ethnologie française* e *Terrain* foram palco para a publicação de artigos saudando e comentando a republicação das obras de De Martino assim como o fizera a revista *Les Temps modernes* entre os anos 1960-1970. C. Bergé explica também que a renovação do olhar da antropologia francesa pelas obras de De Martino nesta época viera a reboque do interesse que as obras de C. Ginzburg estariam realizando com a rediscussão sobre o papel da história na antropologia (BERGÉ, 2001).

La cartographie du continent demartinien est loin d'être achevée, dans le cadre de l'ethnologie française, pour laquelle une partie de l'iceberg vient seulement d'émerger. Le lecteur voit apparaître le militant, l'humaniste plongé dans les débats du politique et s'engageant au parti communiste italien, l'ethnologue pionnier du terrain, l'historien des religions et du social, le philosophe de l'existence, nourri des travaux de la psychologie, de la psychopathologie et de la métapsychique¹³⁹. (BERGÉ, 2001, p. 539)

Citando as publicações de Marcelo Massenzio, de C. Gallini e de Daniel Fabre como comentários que apenas a representam a ponta do iceberg, restaria, segundo C. Bergé, ainda um continente a ser desbravado em relação a obra de De Martino. E, dentro deste continente estaria a contribuição que a ideias da metapsíquica teriam sobre a sua abordagem antropológica e sobre a problematização do magismo. Apoiado em uma tradição pouco conhecida na França, segundo C. Bergé, fincada em leituras de diferentes autores que vão de Giambattista Vico a Benedetto Croce, De Martino elaborou, como dito por D. Fabre (Fabre,

139 A cartografia do continente Demartiniano está longe de ser completa, no contexto da etnologia francesa, para a qual parte do iceberg acaba de emergir. O leitor vê o militante, o humanista imerso nos debates do político e engajando-se com o Partido Comunista Italiano, o etnólogo pioneiro do campo, o historiador da religião e social, o filósofo da existência, nutrido trabalhos de psicologia, psicopatologia e metapsíquica. (tradução minha)

1999), a noção de “*presenza*” (e os perigos constantes de sua perda) para explicar o problema do magismo que efetuariam uma reconciliação entre o geral e o particular, entre a crise histórica e sua resolução (a restauração da “*presenza*”) a partir de um drama vivido pelo grupo social.

Mas, C. Bergé afirma também que foi sobretudo pelo conceito de “etnocentrismo crítico” - também realçado por autores citados por ela como Saunder, Cherchi e Silvia Mancini em seu posfácio - através do qual De Martino rechaçou a questão da autenticidade do transe (como também já havia afirmado Daniel Fabre) e trouxe, por sua vez, uma perspectiva reflexiva sobre as categorias cognitivas que lhe são disponibilizadas pelo seu universo cultural para interpretar as práticas mágicas. Foi também mediante um “etnocentrismo crítico” que o etnólogo se interrogou sobre o psiquismo humano em consonância com a noção de historicismo. Para evidenciar este argumento, C Bergé faz uma citação de S. Mancini sobre De Martino e sua herança de Vico : (...) *entre le développement de la société et de l’histoire, et le développement psychologique de l’homme, existe une correspondance spéculaire*.¹⁴⁰ (Mancini *apud* Bergé, 2001, p. 540)

C. Bergé enfatiza em De Martino uma antropologia da magia e do tarantismo italiano ligada às suas leituras de Croce e de Gramsci, que ilustram os caminhos metodológicos e um retorno crítico sobre o próprio olhar etnocêntrico do pesquisador e dos conceitos que articulava em seu ofício. De acordo com C. Bergé, portanto, um “humanismo demartiniano” se construiu na relação etnográfica em um projeto ético e filosófico, “percebido apenas” por Silvia Mancini no seu “posfácio”. Este engajamento ético encarna-se em uma antropologia histórica que, no momento da interpretação dos fatos etnográficos, o pesquisador teve de percorrer de maneira crítica em relação às polêmicas e às escolhas efetuadas pela história intelectual do ocidente. Visto que a atenção do escritor de *Le Monde Magique e Italie du Sud et Magie* se voltou nessas obras em torno de uma *démarche* “anti-mágica” sobre a qual se estabeleceu a cultura europeia, uma perspectiva crítica sobre a história intelectual do ocidente evitaria o perigo das armadilhas do etnocentrismo (Bergé, 2001). A antropologia histórica das religiões demartiniana, segundo C. Bergé, colocaria questões pertinentes sobre a questão cultural do magismo cujas soluções traria como consequência uma ampliação da consciência do pesquisador sobre si e seu próprio mundo. A antropologia demartiniana seria, por esta interpretação, não uma ciência das outras culturas que não a ocidental, mas uma ciência da relação entre as culturas.

140 “entre o desenvolvimento da sociedade e da história e o desenvolvimento psicológico do homem existe uma correspondência especular” (tradução minha)

Um dos pontos de tensão realçados por Giordana Charuty em seu direito de resposta, foi a ênfase dada por C. Bergé de que fora Silvia Mancini, mais do que qualquer outro comentador de De Martino, que compreendeu a metodologia demartiniana no livro *Le Monde Magique*. Silvia Mancini teria compreendido que a metodologia demartiniana fora fundada sobre uma revisão crítica das teorias da “mentalidade primitiva” em voga na década no começo do século XX, que problematizava a clarividência e, sobretudo, a realidade e a eficácia dos poderes mágicos enquanto construções culturais (Bergé, 2001). Para Bergé, a abordagem antropológica sobre o magismo encontrada no prefácio da obra *Le Monde Magique* de De Martino, esclarece que a escolha por este tema não se dera pelo seu exotismo, mas porque este é um problema “unificante” (“*unifiant*”), que exige do pesquisador, justamente, uma capacidade crítica de se situar na trajetória conduzida ao pensamento mágico pela cultura ocidental moderna.

L'Occidental a oublié par quelles bifurcations il est passé, pour asseoir la culture qui est la sienne au terme d'une conquête, celle de la « polémique anti-magique ». L'anthropologue doit réparer cet oubli. Cette façon d'aborder les choses soumet à l'analyse « non plus seulement l'objet [le monde magique], mais aussi la manière occidentale de l'aborder » (c'est De Martino qui souligne). S'interroger sur la « réalité » des pouvoirs magiques, c'est du même coup s'interroger sur ce qu'est, pour nous, la réalité. Nous sommes toujours bien, ici, dans une « science du rapport entre nous et les autres cultures ». Comprendre ce rapport, c'est comprendre le sens de la présence de l'ethnologue sur le terrain, sans quoi celle-ci ne serait qu'une intrusion arbitraire, une forme de colonisation. C'est donc comprendre aussi le sens de la présence du militant dans le Sud : comment penser transformer une société, si l'on ne se connaît pas soi-même dans le processus relationnel historique qui nous lie à elle (fût-ce sur un mode agonistique) ?¹⁴¹ (BERGÉ, 2001, p.542)

Para esta interpretação de C. Bergé, De Martino, portanto, reúne a herança da escola romana com o historicismo, o que lhe permitiu abordar as práticas mágicas em seus laços com a(s) cultura(s). Interessava-lhe o grau de impacto destas ligações com o meio em que ocorrem.

141 “O Ocidente esqueceu por quais bifurcações ele passou, para estabelecer a cultura que é sua após uma conquista, a da ‘polêmica anti-mágica’. O antropólogo deve reparar essa supervisão. Esse modo de abordar as coisas sujeita à análise ‘não apenas o objeto [o mundo mágico], mas também o modo ocidental de abordá-lo’ (assinala De Martino). Para se perguntar sobre a ‘realidade’ dos poderes mágicos, é ao mesmo tempo questionar o que é, para nós, a realidade. Estamos sempre bem, aqui, numa ‘ciência da relação entre nós e outras culturas’. Entender este relato é entender o significado da presença do etnólogo no campo, caso contrário seria uma intromissão arbitrária, uma forma de colonização. É, portanto, também para entender o significado da **presença** do militante no Sul: como pensar para transformar uma sociedade, se não se conhece no processo relacional histórico que nos liga a ela (mesmo que seja em um modo agonista)?” (tradução minha)

Mais uma vez, C. Bergé afirma corroborar a interpretação de S. Mancini em relação a metodologia do De Martino em *Le Monde Magique*, que se interrogava na época “sobre os poderes mágicos e sobre o paranormal e a sua inserção orgânica nas culturas onde o magismo é uma instituição cultural operatória” (Mancini *apud* Bergé, 2001, p. 542) C. Bergé cita o exemplo dado por De Martino na comparação entre a magia espírita e o xamanismo que, ao contrário deste último, comum nas sociedades onde são encontrados, a magia espírita não estaria inserida na cultura ocidental.

Vê-se por esta interpretação como o argumento de Silvia Mancini no posfácio da reedição de *Le Monde Magique* de Ernesto De Martino é realçado por Christine Bergé e, como ambas focam o modo de inserção do magismo na cultura como a chave para entender o pensamento de De Martino em suas primeiras obras. Todavia, C. Bergé explica que não se trata, para ambas, de inculcar uma posição irracionalista ao historiador das religiões italiano, que trata a questão do paranormal com um “exercício de estilo”; além do que, para elas, De Martino reservava também uma posição de crítica a uma abordagem naturalista da psicologia paranormal. Não se pode escapar de um modelo em que a natureza seja culturalmente condicionada, e por isso, posicionam De Martino em uma contraposição a uma psicologia do paranormal, naturalista, que escaparia, por exemplo, a questão do “drama mágico” como visão de mundo.

Neste sentido, a interpretação de C. Bergé e a de Silvia Mancini passa ser a mesma sobre o antropólogo italiano que estava se interrogando sobre qual o tipo de psiquismo, qual tipo de drama estariam vivendo os homens que perpetuam as práticas mágicas em uma abordagem que integra uma análise psicológica e dados sociohistóricos. A orientação metodológica martiniana trabalharia, segundo esta narrativa comum, sobre laços entre a inserção “orgânica” de uma prática (mágica) na sua cultura e interpretando a relação entre o psiquismo e história. Nos fenômenos vistos como realidades vividas, apercebidas e produzidas pelos atores, a questão como pano de fundo seria sempre sobre a história do psiquismo humano. A noção de drama indicaria uma maior atenção do pesquisador para com as condições precárias de vida e de eventos não controláveis que recaem sobre os homens e que lhes ameaça a sua “*presenza*” no mundo. Face ao drama, a consciência encontra-se fragilizada em suas capacidades de sintetizar as experiências e as representações em um estado de labilidade (instabilidade) que ameaçaria a “*presenza*” e alcançaria o risco de lançá-la para fora da história. Isto justifica o uso das técnicas mágicas, enquanto “dispositivos mítico-rituais” (conceito demartiniano) acionados exatamente para restaurar a “*presenza*”.

Um xamã, portanto, é quem aciona estas técnicas pois aprendeu em sua cultura a técnica de restauração da “*presenza*”. Ele mesmo, com a sua própria labilidade, com a ajuda das técnicas de dissociação da consciência elaborada e transmitidas por uma longa tradição, se torna o “pedagogo da *presenza*”; ele quem conhece e controla os caminhos da intervenção dos espíritos auxiliares. Da mesma forma, as lamentações fúnebres e as fórmulas mágicas revelariam pelos ritos a instauração de uma comparação simbólica entre o evento atual e um modelo paradigmático situado fora da história: o mito. E esta comparação atenua ou até mesmo tende a esvanecer o caráter angustiante do acontecimento ou da miséria psicológica e social. Nesta ótica, o xamã se encontraria então em um regime de existência protegido, que lhe permite afrontar a contingência histórica e caracteriza a bipolaridade (a saída e entrada da história) das técnicas mágicas.

4.4.2 A crítica ao “enclausuramento disciplinar”

Para C. Bergé, é assim que a análise das técnicas mágicas se funde, nesta interpretação, a uma experiência mental do pesquisador que, ao partir para uma experiência concreta da observação das condições precárias dos camponeses do *Mezzogiorno* italiano e do drama histórico em que vivem a sua população, os comportamentos mágicos se tornariam uma demonstração não de uma outra lógica (“mentalidade primitiva”), mas somente da adaptação pela coerência técnica do homem com esse fim particular que é a proteção da “*presenza*” individual em vias de se perder. Em relação a isto, para ambas, as técnicas mágicas oferecem uma coerência que em si não é menos que outro recurso empregado para controlar a realidade pelo homem. “*L’équivoque naît lorsqu’on juge la magie sur le même plan et par rapport à la même finalité que la science moderne* »¹⁴² (MANCINI, 1999, t. II : 109 *apud* Bergé, 2001, p. 543)

De acordo com C. Bergé, esta advertência não fora seguida pelos comentadores de De Martino. E sustenta que Silvia Mancini teria conseguido entender a proposta de De Martino em *Le Monde Magique* pois, para tanto, teria sido preciso compreender (como o fez) a sua forma de problematização sobre o psiquismo humano visto por ele como um instrumento historicamente produtor dele próprio e da infundável “conquista pelo homem de sua incerta humanidade” (Dubuisson *apud* Bergé, 2001). O que impediu aos outros comentadores¹⁴³ de

142 O equívoco nasce quando julgamos a magia no mesmo nível e para a mesma finalidade que a ciência moderna (tradução minha)

143 e há aqui uma imprecisão: quem seriam os representados por esta expressão cunhada por C. Bergé: Carlo Severi, Giordana Charuty, Clara Galliani, Daniel Fabre?

aceitarem estas questões fora o “hábito universitário francês” de “enclausuramento disciplinar” (“*cloisonnement disciplinaire*”), inclusive do recurso muitas vezes a que recorreu De Martino do uso da linguagem filosófica para interpretar materiais etnográficos. C. Bergé cita, por exemplo, o estranhamento de C. Severi a uma leitura realizada por De Martino em sua obra *Morte et pianto rituale* quando recorreu a Kant, Hegel e ao psiquiatra Pierre Janet para discutir o seu conceito de “*presenza*”.

Para esta interpretação, De Martino realizou a ponte em suas leituras que fez das interrogações kantianas sobre as experiências e percepções do “eu” e da crítica da razão com a ideia das consciências múltiplas de Pierre Janet (do qual também retira o termo “miséria psicológica”) para novamente problematizar as condições históricas que influenciam o psiquismo e que ameaçam a sua unidade. Interessava-lhe a questão de que em condições o psiquismo humano pode se construir e se perder. Recuperando essa visão de De Martino sobre o psiquismo em Janet, maleável, frágil, adaptável, portanto, contrário a uma concepção de um psiquismo como um dado, cristalizado, estático, C. Bergé corrobora a interpretação dos autores, B. Meheust e S. Mancini, que, para ela, conseguem ter esse discernimento e aqueles que pertencem a um grupo de comentadores que pensam diferente.

Le projet demartinien, bien compris par B. Méheust et S. Mancini, vise à critiquer tout concept sédimenté, « cristallisé » : seule notre paresse ou notre obéissance nous fait hypostasier les catégories qui furent inventées par les philosophes pour définir l'esprit. En réalité, cette critique permet de rendre au flux de la pensée sa vie propre, en regard de quoi les critiques qui sont adressées à De Martino témoignent d'un dogmatisme s'appuyant implicitement, par exemple, sur une théorie cartésienne de l'esprit. La question qui se pose alors est celle-ci : pour aborder la façon dont sont vécues et actualisées les représentations culturelles, quelles théories du psychisme seraient ethnologiquement correctes¹⁴⁴ ? (BERGÉ, 2001, p.544)

As divergências de interpretação sobre o papel do conceito de psiquismo na abordagem demartiniana torna-se para C. Bergé o ponto de separação entre os dois grupos de

144 “O projeto Demartiniano, bem entendido por B. Méheust e S. Mancini, pretende criticar qualquer conceito sedimentado e ‘cristalizado’: somente nossa preguiça ou nossa obediência nos faz hipostatizar as categorias inventadas pelos filósofos para definir o espírito. Na realidade, essa crítica permite retornar ao fluxo do pensamento a própria vida, em vista da qual as críticas dirigidas a De Martino testemunham um dogmatismo implicitamente baseado, por exemplo, em uma teoria cartesiana da mente. A pergunta que surge é a seguinte: para abordar a maneira pela qual as representações culturais são vividas e atualizadas, quais teorias do psiquismo seriam etnologicamente corretas?” (tradução minha)

comentadores do conjunto da obra do historiador das religiões e antropólogo italiano. E é isso que na visão de C. Bergé explica a batalha dos textos que se concentra sobre a metapsíquica (descrita no capítulo anterior). Contra um “dogmatismo cartesiano do espírito” (psiquismo) representado pelo grupo, da qual G. Charuty é a representante (mas não a única), uma teoria antropológica do psiquismo flexível seria o suficiente para dialogar com as questões do magismo com a metapsíquica, sem escorregar num etnocentrismo acrítico (em relação a história da intelectualidade ocidental) e anti-mágico. Nesta visão, a possibilidade de diálogo com a metapsíquica permitiu a De Martino chegar a uma concepção de um psiquismo “plástico”, capaz de desenvolver as capacidades insuspeitas onde se encontram a imaginação criativa e todas as faculdades paranormais atribuídas comumente aos xamãs (visão à distância, telepatia, etc.). Esta possibilidade de diálogo aberto e franco entre a antropologia e metapsíquica permite reconhecer que a cartografia do espírito humano (psiquismo) feita pela metapsíquica ao longo das décadas fora realizada de uma forma bem diferente da tradição hegemônica que desemboca em S. Freud (Bergé, 2001). Ao citar a controvérsia em torno de S. Mancini, B. Meheust e G. Charuty na revista *l’Homme*, C. Bergé aponta que a questão principal está exatamente nesta diferença de interpretação sobre a história do psiquismo na intelectualidade ocidental. A ligação de De Martino com a metapsíquica se tratava para G. Charuty de um “pecado de juventude” (“*péché de jeunesse*”) circunscrito às necessidades de uso durante a obra *Le Monde Magique* e que posteriormente o autor teria abandonado essa “pseudo-psicologia”. Diferentemente de Silvia Mancini que, por sua vez, enxerga nesta relação uma fonte constante de inspiração e de recurso por parte do clássico italiano tendo inclusive o prefixo “meta” referindo-se a ideia de um pluri funcionamento do psiquismo humano. O próprio Freud teria ultrapassado interditos culturais para abordar “o continente escondido” do inconsciente (Bergé, 2001). *Le génie de De Martino fut donc de s’affranchir des bornes intellectuelles de sa culture, dont celles données par Croce, grâce à une bonne dose d’esprit critique*¹⁴⁵ (BERGÉ, 2001, p.545)

C. Bergé faz eco a interpretação que Silvia Mancini e Bertrand Meheust fazem de um De Martino aberto às ideias metapsíquicas no sentido crítico a uma concepção hegemônica representada pelo racionalismo e o cartesianismo ocidental, francês que impede de perceber em sua própria cultura uma outra história intelectual do psiquismo. Recusando uma

145 “O gênio de De Martino foi, portanto, superar os limites intelectuais de sua cultura, inclusive os dados por Croce, graças a uma boa dose de pensamento crítico”. (tradução minha)

concepção estática, rígida para o psiquismo humano, e inspirando-se em na antropologia demartiniana, em sua aproximação com as ideias produzidas pela metapsíquica, possibilitaria inclusive desatar a ligação imediata e estabelecida no mundo ocidental entre certos sujeitos reconhecidos como portadores de psicopatologias pela comparação com a produção de dissociações e estados alterados de consciência na produção de técnicas e práticas mágicas em sociedades em que estes fenômenos não ingressam no domínio do estranho (“*étrange*”) (Bergé, 2001). A questão dos laços orgânicos com a cultura e a sociedade em que a possessão, o transe, o xamanismo, enfim, as práticas e as técnicas mágicas são realizadas, se torna fundamental, nesta interpretação, para o debate não somente sobre as representações sociais e os discursos (abordagem que o grupo dos antropólogos abertos a metapsíquicos enxergam na *démarche* de Charuty e dos seus aliados), mas para rediscutir de forma crítica a história do conceito de psiquismo no ocidente e sobre suas faculdades. Bertrand Meheust e Silvia Mancini são vistos como representantes de uma corrente de comentadores que resgatam uma leitura metapsíquica da abordagem antropológica demartiniana, e ao fazer isso, publicamente em um artigo científico, C. Bergé está confessando publicamente a sua posição favorável a estes autores nesta controvérsia e, com isso, tornando visível a rede de alianças dos *métapsychistes* em favor de uma posição heterodoxa na antropologia das religiões.

4.5 DIREITO DE RESPOSTA DE CHARUTY AO ARTIGO DE C. BERGÉ

O artigo de C. Bergé não ficou sem uma contra-argumentação de G. Charuty que após ter sido citada, foi concedido um direito de resposta¹⁴⁶, em que publica cinco pontos que buscam refutar esta interpretação. Muito embora, o direito de resposta tenha na verdade apenas duas páginas onde Giordana Charuty condensa em poucas linhas as respostas às interpretações de C. Bergé. Para se ter ideia da economia de palavras no direito de resposta de G. Charuty, os cinco pontos são distribuídos em apenas cinco parágrafos com dez linhas em média cada parágrafo.

O primeiro ponto apresentado por Giordana Charuty mostra que C. Bergé cita um dossiê publicado em *Gadhiva* sobre De Martino, mas não remete claramente a autoria a ela e a de Carlo Severi (somente nas referências bibliográficas), e que prefere colocar o pioneirismo de “um fragmento autobiográfico - « *Je suis un intellectuel de transition, déchiré de contradictions...* » - no mérito de Silvia Mancini de tê-la escrito no “posfácio”. Com isso,

146 CHARUTY, G. *Droit de réponse*. *Ethnologie française*, 2002/2, vol. 32

haver omitido que esta citação se encontrava também no dossiê na revista *Gradhiva* que havia preparado com Carlo Severi (*Gradhiva*, 1999, nº 26, p. 52).

Curiosamente, dos cinco pontos que G. Charuty coloca em pauta em seu direito de resposta, em nenhum deles aborda a questão do magismo e da relação entre a antropologia e a metapsíquica. No segundo ponto, G. Charuty expõe o propósito do dossiê sobre De Martino e tece algumas considerações sobre o artigo, « *L'ethnologue et le citoyen* », que escreveu para o número que organizou com Carlo Severi. Ela inicia expondo a sua visão sobre a especificidade dos objetos, dos métodos e conceituais que ajudaram a montar uma contextualização do nascimento da etnografia demartiniana em sua mobilização intelectual de descolonização do sul italiano. Giordana Charuty relata que, para a devida formação da história das religiões, Ernesto De Martino manteve uma distância necessária das certezas advindas da sua ação militante no comunismo. Ademais, C. Bergé teria, por uma montagem de citações, reduzido a sua análise a uma simples descrição de fundo histórico-político e econômico, e de ter realizado um projeto de reavaliação da autenticidade do engajamento político demartiniano.

Para se defender daquilo que considera uma acusação de C. Bergé, Giordana Charuty justifica a sua interpretação do trabalho de pensamento demartiniano sobre as práticas culturais, diferenciando-o, exatamente ali onde outros autores, contemporâneos seus, não viam senão miséria social, a partir de uma filiação ao pensamento filosófico de Croce, de Heidegger e do materialismo histórico.

C'est moins en ethnographe qu'en philosophe nourri de l'humanisme de Benedetto Croce, du matérialisme historique et de la réflexion spéculative de Heidegger que De Martino s'entretient avec des ouvriers agricoles, des bergers, des paysannes en les créditant d'une histoire culturelle tout aussi complexe que la sienne (Gradhiva, 1999, p. 920)

Neste terceiro ponto, é que G. Charuty aproveita a oportunidade para refutar a acusação de C. Bergé de que a sua leitura de De Martino está presa em um “enclausuramento disciplinar” (“*cloisonnement disciplinaire*”), típica de uma atitude epistemológica da antropologia francesa [*Ethnologie française* 2001/3, p. 544]. Essa resposta de Giordana Charuty enfatiza seu ponto de vista de que a obra *Le Monde Magique* do jovem De Martino, que inspira os cientistas sociais “*métapsychistes*” em suas abordagens, tem menos fundamento

em dados etnográficos do que na sua herança filosófica. Por isso, os distanciamentos com relação as ideias metapsíquicas da juventude serão retomadas e criticadas por ele na posteridade de sua carreira com o seu amadurecimento no trabalho de campo. Lembrando que este ponto de vista também é expresso por Charuty no artigo *Le retour des métapsychistes*. Talvez, Charuty estivesse sugerindo que a crítica ao suposto “enclausuramento disciplinar” que lhe fora feita por Bergé se baseia na mesma reação que motivaram Meheust e Mancini, isto é, a de quem mais procura defender sua visão de mundo do que em evidências.

No quarto ponto de seu direito de resposta, G. Charuty retoma a acusação de reducionismo sobre a sua descrição da relação entre a militância de De Martino no comunismo e a origem de classe burguesa, afirmando que o dossiê apresenta fotos inéditas que mostram “modalidades diferentes de implicação relacional” entre o historiador das religiões e Vittoria De Palma ao longo de suas pesquisas na Lucacia.

Mas é, sobretudo, o quinto ponto que me interessa por mostrar claramente um dos pontos que está em jogo na disputa.

5°. Se prévalant de Daniel Fabre, célébré par une longue juxtaposition de citations et de paraphrases, Christine Bergé entend libérer De Martino de l'ignorance ou de la censure des ethnologues structuralistes travaillant en domaine européen. C'est là un parfait contre-sens : comme le montrent bien les recherches qui furent conduites au Centre d'Anthropologie de Toulouse, et la réflexion épistémologique qui les a accompagnées, alors que Daniel Fabre en assumait la direction et l'animation, loin d'être un obstacle à l'intégration des principes demartiniens, l'option structuraliste a bien été le lieu à partir duquel ceux-ci ont pu être repris de manière féconde. Cette histoire intellectuelle fait, en particulier, l'objet de ma contribution au colloque Ernesto De Martino nella cultura europea, dont les actes ont été publiés, sous ce titre, par Clara Gallini et Marcello Massenzio [Liguori, 1997]. Ces distorsions sont, à la fois, trop systématiques et trop grossières pour qu'on puisse les mettre au compte d'une lecture négligente ?¹⁴⁷ (CHARUTY, 2002/2, vol. 32, p.367)

147 5o. Aproveitando-se de Daniel Fabre, celebrado por uma longa justaposição de citações e paráfrases, Christine Bergé pretende libertar De Martino da ignorância ou censura dos etnólogos estruturalistas que trabalham na Europa. Este é um perfeito contra-senso: como mostram as pesquisas que foram conduzidas no Centro de Antropologia de Toulouse, e a reflexão epistemológica que as acompanhou, enquanto Daniel Fabre assumiu a direção e a animação, longe Para ser um obstáculo à integração dos princípios demartinianos, a opção estruturalista era, de fato, o lugar a partir do qual estes poderiam ser retomados proveitosamente. Esta história intelectual é, em particular, o tema da minha contribuição ao simpósio Ernesto De Martino nella cultura europea, cujos trabalhos foram publicados sob este título por Clara Gallini e Marcello Massenzio [Liguori, 1997]. Essas distorções são, ao mesmo tempo, muito sistemáticas e muito cruas para colocá-las à custa de uma leitura descuidada? (tradução minha)

Neste último ponto, Charuty entende corrigir um ponto destacado por C. Bergé, ao tentar afirmar que o estruturalismo seria um obstáculo aos princípios demartinianos. Ao que se contrapõe Charuty, que sustenta seu argumento citando as pesquisas do *Centre d'Anthropologie de Toulouse*, do qual D. Fabre era diretor na época. G. Charuty inclui na argumentação o reforço de outra evidência; o nome do colóquio e dos pesquisadores organizadores do colóquio servem para reforçar o peso das evidências trazidas e aumenta o peso do argumento de autoridade sobre o assunto. Tudo isso lhe dá a oportunidade de fechar com uma indagação sobre “distorções” e “erros grosseiros” da crítica de Bergé, indícios de uma leitura negligente, o que mostra bem a medida do tom colocado no direito de resposta.

A disputa sobre a interpretação correta em torno da recepção do pensamento de Ernesto De Martino na França, que marca um episódio da controvérsia, não se resume apenas a uma quebra de braço baseada em torno de argumentações epistemológicas. Há também a mobilização de autores cujos respectivos prestígios na comunidade acadêmica agregam à autoridade científica ao interlocutor na controvérsia. Não confundamos, a sustentação da força do argumento de verdade em um texto acadêmico se apoia sobre citações coerentes a autores por onde se constroem filiações e correntes teóricas. Esta ação regular de um acadêmico se torna em uma controvérsia científica uma estratégia decisiva para diversas situações, dentre elas, um direito de resposta cujo objetivo é apontar um erro “grosseiro” da crítica. Não só os nomes de Marcello Massenzio e de Clara Gallini, enquanto pesquisadores organizadores do evento, como o próprio nome do evento e a referência bibliográfica onde estão organizados os trabalhos. Se Bergé contestar o argumento do direito de resposta G. Charuty terá que dar conta da produção do *Centre d'Anthropologie de Toulouse* e de todo o círculo de pesquisadores que produziram um material sobre Ernesto De Martino. O que mostra o peso do argumento do direito de resposta de Charuty com a citação da rede de aliados. O que mostra como a presença do nome de autores, de laboratórios, de diretores de centros de pesquisa, de eventos acadêmicos é um artifício simbólico valioso para serem usados como argumentos de autoridade na controvérsia.

4.5.1 A resposta ao direito de resposta

Christine Bergé, em sua resposta ao direito de resposta de G. Charuty, publicado no mesmo número da *Ethnologie Française*, rebate os cinco itens apontados por Charuty. No primeiro ponto, em relação a acusação de omissão de citação do seu texto sobre a declaração

autobiográfica de Ernesto De Martino, C. Bergé responde elencando o número de vezes - “dez” - em que citou o nome de Giordana Charuty em seu artigo e se defende afirmando que:

Il me paraît évident, en revanche, que c'est dans le texte de S. Mancini que le lecteur est susceptible de disposer de l'approche la plus complète. De plus, celui-ci a été publié quelques mois avant celui de Giordana Charuty¹⁴⁸. (BERGÉ, 2002/2, vol.32, p. 368)

No segundo ponto, ela retoma o seu questionamento em torno da questão política no partido comunista. No terceiro ponto, Christine Bergé responde sobre o que entende por “enclausuramento disciplinar” e esclarece que esta expressão estava voltada não para G. Charuty (como havia entendido sua contradita), mas para Carlo Severi, que no mesmo dossiê se espantara com as afirmações que De Martino fizera em torno de Kant, Hegel, Croce e Janet no seu trabalho de campo na Lucania. No quarto ponto, C. Bergé retoma a questão da política e da origem de classe de Ernesto De Martino. E, por fim, no quinto ponto, C. Bergé reclama da falta de cortesia (« *manque de courtoisie* ») de Giordana Charuty quando usa a expressão: “*longue juxtaposition de citations et de paráfrases*” para referir-se as referências que fez dos trabalhos de Daniel Fabre em seu artigo (BERGÉ, 2001).

Il était nécessaire de rappeler la façon dont ce dernier souligne la reprise originale, par De Martino, de la question de la « possession » comme théâtre joué/théâtre vécu, question qui préoccupait largement les anthropologues depuis les années cinquante [Bergé, 2001 : 537-538]. Laissons aux lecteurs le soin de juger si le début de mon article invite à prendre acte de l'acuité d'une question (celle de la « possession ») soulevée par Daniel Fabre [1999], ou si c'est moi qui prétends, comme l'écrit Giordana Charuty, « libérer De Martino de la censure des ethnologues structuralistes travaillant en domaine européen ». Je terminerai en rappelant que c'est bien la façon dont Daniel Fabre [1999] montre comment De Martino renouvelle les approches de la « possession » qui m'a donné l'idée de mettre en perspective les lectures contemporaines de cet ethnologue. Le chapitre « Au cœur du débat : la théorie démartinienne du “magico-religieux” » [Bergé, 2001 : 541-543] ouvre donc la topique au sein de laquelle les commentateurs discutent encore aujourd'hui avec vivacité ?¹⁴⁹ (BERGÉ, 2002/2, vol.32, p. 369)

148 Por outro lado, parece-me óbvio que é no texto de S. Mancini que é provável que o leitor tenha a abordagem mais completa. Além disso, este foi publicado alguns meses antes de Giordana Charuty. (tradução minha)

149 Foi necessário recordar como ele destaca a recuperação original por De Martino, a questão da “posse” como o teatro desempenhou / teatro ao vivo, antropólogos um problema em grande parte preocupados desde os

Christine Bergé defende-se de uma (contra) crítica de que estaria tentando liberar o antropólogo italiano de uma censura dos antropólogos estruturalistas, afirmando seu real propósito ao escrever o artigo sobre a recepção de De Martino na França e, de quebra, sobre o lugar do artigo de Daniel Fabre sobre o mesmo assunto no seu próprio texto. Fica claro que o artigo de Daniel Fabre é retomado por C. Bergé não somente por que descreve a primeira recepção das obras de De Martino na França, mas porque este fato está ligado a uma rediscussão epistemológica (realçada por Fabre) sobre a questão da possessão. Se o direito de resposta de Giordana Charuty se encerra com uma questão elaborada em um tom elevado de desqualificação do artigo de Christine Bergé, esta encerra o seu direito de resposta com uma questão em estilo irônico, dirigindo-se diretamente ao leitor e chamando atenção para o que realmente entende que seja o pano de fundo do debate: a teoria de De Martino do mágico-religioso.

4.6 O PROCESSO DE MOBILIZAÇÃO DE ALIADOS

Vimos como a polêmica entre Christine Bergé e G. Charuty não se encerra apenas em uma divergência epistemológica entre ambas sobre o tema de pesquisa comum às duas, o espiritismo (kardecista) e a questão da mediunidade. E naquilo que não está presente na abordagem de nenhuma das duas, mas na dos autores citados em comum como a questão da possessão. Ademais, a desavença se estende também para outros assuntos e retoma o tema da interpretação sobre a teoria do antropólogo Ernesto De Martino em torno do magismo que já fora alvo de discórdia entre G. Charuty e Silvia Mancini. Além disso, a animosidade se materializa em diferentes espaços de discussão, desde a troca de argumentos em artigos e direitos de resposta em periódicos científicos aos menos visíveis, mas nos não menos polêmicos projetos de candidaturas e solicitações de pedido de resposta feitos a presidentes de comissão de avaliação de promoção de cargos. Todo este embaralhado e complexo movimento de discursos que compõe esta controvérsia propiciou a mobilização de argumentos de autoridade baseado, dentre outras evidências, no efeito causado pela citação de autores aliados em todos estes documentos citados. Tentarei me deter um pouco mais sobre

anos cinquenta [Berge 2001: 537 -538]. Que os leitores julguem se o início do meu artigo me convida a tomar nota da agudeza de uma questão (a da "posse") levantada por Daniel Fabre [1999], ou se sou eu quem finge, como escreve Giordana Charuty, "libertar De Martino da censura dos etnólogos estruturalistas que trabalham na Europa". Concluirei lembrando que é a maneira pela qual Daniel Fabre [1999] mostra como De Martino renova as abordagens da "posse" que me deu a idéia de colocar em perspectiva as leituras contemporâneas desse etnólogo. O capítulo "No coração do debate: a teoria demartinista de" magico-religioso "" [Bergé, 2001: 541-543] abre o tópico em que os comentaristas ainda estão discutindo hoje vividamente? (tradução minha)

este aspecto da controvérsia em que os protagonistas são realocados nos discursos dos interlocutores em redes de relações entre pares cuja finalidade consiste num efeito retórico de aumento do peso do argumento de autoridade em jogo que, inclusive, convida à opinião pública a fazer uma leitura baseada numa comparação entre as posições.

Cartas trocadas entre orientador de tese e editora da revista, pareceres negativos dados em participação em comissão de promoção de carreira são outras ações que revelam a instrumentalização dos aliados/amigos na luta concorrencial pela hegemonia do discurso e pela defesa dos interesses. Esta luta que também ocorre nos bastidores através de mecanismos invisíveis porque interpessoais como telefonemas, cartas, e-mails, encontros em corredores é tão válida quanto aquela travada aos olhos da opinião pública como a carta dirigida ao presidente da comissão julgadora, a troca de acusações em artigos de revistas acadêmicas, a contestação oral à credibilidade das fontes de pesquisa de um pesquisador ou da qualidade de uma produção acadêmica.

Mas, quem é um aliado? E como fazer a diferença entre quem é aliado de um grupo e quem não o é? Quais os critérios usados pelas protagonistas para fazer a demarcação entre os grupos?

A chave que encontrei para responder estas questões estava nos argumentos de acusação de ambos os lados. Para entender quem são os aliados do lado dos “*métapsychistes*”, o fiz a partir das entrevistas com Silvia Mancini, dos encontros nos jantares, através dos artigos da revista *L’Homme* e pelo episódio de contestação do rito de promoção de carreira de G. Charuty. Em todos estes episódios da controvérsia ficaram evidentes a relação próxima entre o grupo de amizade que circula ao redor de Antoine Faivre e do interesse comum sobre o tema do *étrange* e por um diálogo *sui generis* com relação às ciências humanas. Antoine Faivre, Bertand Meheust, Silvia Mancini, Christine Bergé e, também, em certa medida, outros nomes não citados nem na batalha do rito de progressão de G. Charuty ou nas disputas dos artigos em revistas de antropologia como Pierre Lagrange, Marion Aubrée, Paul Louis Rabeyron fazem parte desse círculo. Cada um traz uma importante colaboração para a construção da sociabilidade entre eles, isso fica bem claro nos jantares em casa de Marion nos momentos em que cada um toma a palavra para falar sobre o seu universo de pesquisa, sobre as novidades do seu campo.

Mas, esse processo de mobilização de aliados passa pela identificação entre si dos membros do círculo, pela sociabilidade dos encontros escassos, das colaborações na produção

de conhecimento mediante colóquios, publicações, todas elas no âmbito acadêmico. Ademais também deixa transparecer naturalmente uma diferenciação quanto a adversária. Isto fica claro, por exemplo, na entrevista que Silvia Mancini me concedeu em seu apartamento em Paris. Em certo momento, a indaguei sobre o que ela queria dizer sobre haver um “clima em Paris desfavorável”. Ela respondeu :

Un ‘climat’ d’un milieu. Je dirais que le milieu de l’anthropologie parisienne était assez... Il y avait un autre personnage qui s’appelle Victor Stockowski qui travaillait aussi sur les soucoupes volantes, etc... Ce sont ces gens-là qui travaillaient sur des thématiques qui sont toujours à la mode mais qui restent dans les cadres d’une approche dans laquelle la question du bienfondé, empirique, etc. ... de certains phénomènes, certaines productions, certaines manifestations n’est jamais abordée. C’est-à-dire, on parle du discours, de la représentation, des effets de sens, etc. Et c’est que lui vaut, évidemment, de faire une carrière en se présentant comme des spécialistes du domaine de l’étrange. C’est le cas de Charuty, c’est le cas de Stockowski qui est rentré à l’EHESS alors qu’il était à l’époque encore maître de conférences à Lille. Donc, je pense que là s’est produit quelque chose. Que... eux sont ceux qui ont incarné le politiquement correct, qui étaient conforme une tradition anthropologique qui travaille sur les représentations, le discours... et nous... ceux qui... représentations d’une certaine manière un avatar de l’occultisme dans la modernité, que... nous tentions d’infiltrer dans l’institution académique des thématiques et avec une attitude fidéiste vis-à-vis de la métapsychique, etc. ! Preuve en est qui est sorti un livre quelque temps plus tard... j’avais déjà... j’ai été déjà parti à Lausanne quand il est sorti un livre ... ahm... je ne me souviens pas le titre... avec une introduction de Daniel Fabre, qui pourtant, était dans mon jury d’habilitation... dans lequel Fabre dit qui il y avait des personnes, sans faire des noms, qui en France tentaient effectivement de restaurer la télé... comment dire... une attitude un peut complice vis-à-vis de l’occultisme. Donc, imaginez des gens qui normalement auraient dû être mes interlocuteurs, que... c’était très dur !

*Je pourrais vous donner la référence de ce livre pour que vous pouvez constater l'introduction...*¹⁵⁰

Silvia Mancini não lembrava no momento da entrevista do título da referência, nem que a obra mencionada, de fato, era um prefácio (e não uma introdução) de Daniel Fabre para o livro, *L'ésoterisme contemporain et ses lecteurs*, publicado em 2005 e escrito por Claudie Voisenat e Pierre Lagrange – personagem singular da nossa pesquisa que na época era membro do laboratório de pesquisa, LAHIC, do qual D. Fabre era diretor. Embora Silvia Mancini em conversa tenha colocado Daniel Fabre como tomando partido a favor de G. Charuty, na verdade, o antropólogo de Toulouse apenas aborda *en passant* a polêmica entre G. Charuty e B. Meheust em uma nota de rodapé do seu prefácio para a obra de seus orientandos, Voisenat e Lagrange.

O prefácio de Daniel Fabre discute os dados e as interpretações trazidos pelos autores do livro e, com isso, faz um apanhado sobre as transformações na história do esoterismo ocidental a partir do caso da França para, em seguida, apresentar os pontos que ilustram, segundo sua visão, as mudanças na estrutura do campo de produção do esoterismo contemporâneo e aquela que predominava ainda nas décadas de 1950 e 1960.

Ao discorrer sobre os aspectos da transformação da literatura e práticas esotéricas, em determinada passagem, Fabre (2006) tece um comentário, qualificando de “ridículo” a um episódio ocorrido nas ciências francesas,¹⁵¹ relativamente próximo no tempo à publicação do livro em que se encontra o prefácio de Daniel Fabre. O que nos interessa aqui não é tanto o

150 Um 'clima' de um meio. Eu diria que o ambiente da antropologia parisiense era bem ... Havia outro personagem chamado Victor Stokowski que também estava trabalhando em discos voadores, etc. Foram essas pessoas que estavam trabalhando em temas que ainda estão em ação. moda, mas permanecem no âmbito de uma abordagem em que a questão do bem fundamentado, empírico, etc. ... certos fenômenos, certas produções, certas manifestações nunca são discutidas. Isto é, falamos de fala, representação, efeitos de significado, etc. E vale a pena, é claro, fazer carreira fazendo-se passar por especialistas no campo do estranho. Este é o caso de Charuty, este é o caso de Stokowski que retornou ao EHESS enquanto ainda era professor de Lille. Então, acho que algo aconteceu. O que ... eles são aqueles que encarna o politicamente correto, que foram consistentes tradição antropológica que funciona em representações, discursos ... e nós ... que estavam representando de alguma forma avatar do ocultismo na modernidade, que ... tentamos nos infiltrar na instituição acadêmica de temas e com uma atitude fideísta vis-à-vis a metapsíquica, etc. ! Prova é quem lançou um livro algum tempo depois ... Eu já tinha ... Eu já tinha ido a Lausanne quando ele lançou um livro ... ahm ... eu não me lembro do título ... com uma introdução de Daniel Fabre, que no entanto, estava no meu júri de habilitação ... em que Fabre disse que havia pessoas, sem fazer nomes, que na França estavam realmente tentando restaurar a TV ... como dizer ... uma atitude cúmplice vis-à-vis ocultismo. Então, imagine pessoas que normalmente deveriam ter sido meus interlocutores, isso ... foi muito difícil! Eu poderia te dar a referência deste livro para que você possa ver a introdução ... (tradução minha)

151 O episódio em questão se trata de uma defesa de tese em sociologia em que a autora é a astróloga e vedete em programas de variedades e de auditório da televisão francesa, conhecida como Mme Teissier. O caso passara a ganhar bastante repercussão dado a polêmica sobre a questão da legitimação da astrologia enquanto ciência pela Sorbonne. Tratarei deste episódio no próximo capítulo.

tema principal do seu texto sobre as transformações porque passa o esoterismo francês na contemporaneidade, mas aquilo que ele escreve na nota de rodapé número 13 do prefácio. Nela, Fabre estabelece uma relação entre alguns casos referentes ao que chama de “tentativa de legitimação de esoterismos na academia” por parte de cientistas sociais. Dentre os casos de tentativa de legitimação de esoterismos na academia, se encontra a controvérsia em torno dos *métapsychistes* expostos no artigo de Giordana Charuty.

Le cas n'est pas isolé, il s'appuie sur un réseau universitaire complexe, né au début des années 1960, dans lequel se retrouvent les disciples de Gilbert Durand, créateur de l'archétypologie structurale, qui se revendiquent d'une « sociologie de l'imaginaire », les interprètes d'un ésotérisme africain (se réclamant de M. Griaule) et des figures comme Jean Servier, « ethnologue spiritualiste » (voir la nécrologie, par J.-B. Renard, parue dans Le Monde, 15 mai 2000), militant créationniste et directeur d'un volumineux Dictionnaire critique de l'ésotérisme, Paris, PUF, 1998. L'histoire de ces liens, qui passent en partie par les colloques Eranos du Monte Verità, à Ascona (Suisse), serait très instructive. Sur la présence, au sein de l'anthropologie actuelle, d'une valorisation du paranormal, voir CHARUTY (Giordana), « Le retour des métapsychistes », L'Homme, n° 158-159, 2001 : 353-364. Frédéric Lenoir, actuel directeur du Monde des religions, présente symptomatiquement une œuvre à deux visages – l'un se recommandant de la sociologie, l'autre de la fiction ésotérique ; le département de Sciences de l'éducation de l'université de Paris VIII Saint-Denis abrite, sous l'égide d'un centre de recherche sur l'imaginaire social, un site – à visiter – consacré à Krishnamurti par des disciples, etc. (FABRE, 2006, p.)

Daniel Fabre faz aqui a ligação entre alguns casos em que se registra a presença nas ciências sociais francesas daquilo que pensa ser uma tentativa de valorização de esoterismos e paraciências. Além de apontar a existência destes casos de hibridismos nas universidades francesas, Daniel Fabre vai mais além e sugere a realização de uma história destas ligações com outros casos como os colóquios Eranos de intelectuais, realizados anualmente nos Alpes suíços, o caso do departamento de educação da universidade Paris VIII arbitrando e o da controvérsia sobre os *metapsychistes* relatado em artigo de G. Charuty. Um detalhe importante na nota de rodapé de D. Fabre é exatamente a ausência de citação do artigo de resposta dos *métapsychistes*, lembrando, tendo ele sido publicado na edição seguinte do *L'Homme*, logo após, portanto, o artigo de Giordana Charuty e cinco antes da publicação do livro de Voisenat e Lagrange. O silêncio de D. Fabre também produz sentidos assim como o fato de todos estes casos citados em nota de rodapé como silimalres ao caso da astróloga E. Teissier explicitado no corpo do texto. Todos os casos são vistos como similares ao de

Teissier, inclusive a controvérsia sobre os *métapsychistes*, porém o caso da astróloga doutora em sociologia ganha a preferência de ser citado no parágrafo onde está sendo dissertado o texto; talvez, pela proximidade do acontecimento com o momento em que escreve o autor o prefácio de um livro, talvez pela visibilidade e proporção alcançada do próprio caso, ninguém sabe em último caso quais as motivações de um autor para escolher aquilo que deve estar no curso dissertativo do seu texto e aquilo que prefere que fique em suas margens. Algum indício pode ser inferido do parágrafo seguinte, onde D. Fabre resume a atitude dos autores do livro - membros do laboratório que dirige, LAHIC – diante do quadro bastante complexo do esoterismo contemporâneo

La tentation était donc très forte, au nom d'une éthique de la raison, de produire un travail ouvertement démystificateur. Les auteurs de cette enquête n'y ont pas cédé. Ils se sont, au contraire, donnés pour but de faire entendre le « point de vue indigène » des ésotérismes contemporains.
(FABRE, 2006, p.)

Para respaldar a *démarche* apresentada no livro, Daniel Fabre destaca a atitude metodológica empreendida pelos autores que resistem à tentação de realizar um projeto desmistificador que seria uma estratégia afim de salvaguardar uma “ética da razão” e, com isso, levam a sério o objetivo de se fazer entender o “ponto de vista nativo”. Vê-se aqui novamente o argumento de que estes casos de hibridismo (para)científicos conclamam a problematização deontológica na comunidade científica. No entanto, uma pergunta que gostaria de ter feito a D. Fabre se tivesse tido a oportunidade, é se ele tinha conhecimento de que um dos co-autores do livro, cujo prefácio ele escreveu, também poderia ser visto como um personagem de algum daqueles que casos que apontou em sua nota de rodapé. Ora, como veremos no quinto e no sexto capítulo, Pierre Lagrange, um dos interlocutores desta pesquisa, além de antropólogo membro do LAHIC é igualmente um colaborador das atividades do IMI e um dos membros do círculo de amizade dos *métapsychistes*, portanto, seria um candidato forte a entrar nos casos de hibridismo apontados por Daniel Fabre. Mais uma vez, os silêncios voluntários ou involuntários no prefácio do autor culminam por levantar questionamentos sobre as possíveis interpretações subliminares que complexificam o entendimento integral sobre o que venho chamando de processo de mobilização de aliados na controvérsia em torno dos *métapsychistes*.

O que nos interessa deste dado contido no prefácio de Daniel Fabre é como a partir desta nota de rodapé, o texto e o próprio autor passaram a ser interpretado por Silvia Mancini dentro da sua narrativa de complô contra si e contra seu círculo de amizades intelectual. Assim, pode-se perceber através da sua fala sobre o contexto (“o clima em Paris”) em que se deu a relação de forças entre seu círculo de amizade e o que lhe parecera ser uma outra rede cujo centro de gravitação era G. Charuty. Em sua narrativa de perseguição, um choque de interesses comuns provocou uma cisma entre duas pesquisadoras e um rápido processo de arregimentação de duas redes de pesquisadores dentro da antropologia. Em sua narrativa há claramente uma relação dicotômica entre, de um lado, aqueles que representam o paradigma hegemônico, ortodoxo, que trabalham com a teoria do discurso e das representações sociais. E, do outro lado, aqueles do seu círculo de amizade, tornado pelo outro, um “avatar do ocultismo na modernidade”, tornados praticantes de uma “atitude fideísta” à metapsíquica.

De acordo com esta narrativa de complô, haveria, portanto, o grupo de antropólogos que trabalha com o tema do *étrange* no “politicamente correto” e os *métapsychistes*. Esse jogo de identidade e alteridade trazido pela narrativa de Silvia Mancini é bem menos claro de ser percebido na voz de G. Charuty, já que, não contando com a sua entrevista nem com a sua voz em um contato direto ou indireto, só se é possível presumir através dos seus escritos e dos escritos daqueles que ela cita sem que pudesse ter verificado através de entrevistas e encontros etnográficos.

Desta forma, o processo de mobilização de aliados consiste muito mais uma interpretação minha para os relatos e documentos trazidos pelos interlocutores seja a partir da repetição de certos nomes de autores citados nos documentos e nos artigos, livros e direitos de resposta de sua autoria, seja pela obra de autores que ela cita como é o caso do prefácio de Daniel Fabre em que se é possível verificar a sua tomada de posição na controvérsia e o impacto dessa medida para o outro lado do *front*. O processo de arregimentação de aliados advém de uma interpretação dos documentos, e contém a citação de autores por onde se marca um argumento de autoridade e o silêncio sobre autores adversários. Mas, também são pessoas físicas que fazem participam de projetos profissionais colaborativos na produção do conhecimento científico. É certo que se encontra poucas informações sobre como se dá este suposto processo de arregimentação de aliados de Charuty na controvérsia além da citação de autores; certamente, o leitor crítico remarcará as lacunas e os escassos indícios. Aquilo que apenas podemos inferir como uma rede de colaboração no caso do lado de G. Charuty envolve as repetições de nomes de autores citados em seus artigos e documentos. Prejudica

também a praticamente ausência de material destes nomes de autores para a controvérsia que até aqui analisamos. De Clara Gallani e Carlo Severi por exemplo, não encontrei nenhuma obra em suas bibliografias que se refira à controvérsia sobre os *métapsychiques*. Contudo, Daniel Fabre, Marcelo Massenzio são figuras cujo pouco material encontrado foi útil para suscitar perguntas sobre se haveria ao lado de G. Charuty a formação de uma rede apoio na controvérsia. Neste sentido, o material que tive acesso permitiu apenas a fazer uma reflexão mais aprofundada sobre o grupo de aliados de Silvia Mancini além de poder perceber na sua narrativa de complô, os indícios de como ela entende a formação das posições de dois grupos em situação de adversidade. É assim que se, em praticamente pouca coisa se pode inferir sobre a relação de Daniel Fabre sobre a controvérsia, pela narrativa de complô, ele é colocado do lado do grupo de Charuty. A discreta referência de Fabre sobre a controvérsia em sua nota de rodapé do prefácio ao livro de Pierre Lagrange fora o suficiente para ser interpretada por Silvia Mancini como uma tomada de posição. Gestos assim são minuciosamente interpretados como indícios de escolhas e tomadas de posição, decisivas para que os atores identifiquem quem são os aliados ou adversários na controvérsia.

Em resumo, em relação a esta controvérsia sobre os *métapsychiques*, um aliado é alguém com o qual se conta para realizar um *compte-rendu* sobre o livro e um adversário aquele que se opõe. É também aquele que realiza uma interferência/influência direta sobre uma instância de controle editorial, que tem poderes para decidir sobre a rejeição ou aceitação de um artigo. Mas, pode ser também aquele que critica a credibilidade dos dados pesquisados feitos em um evento acadêmico ou aquele que interfere em um rito acadêmico de promoção acadêmica, travando todo o processo do adversário. Portanto, um aliado e um adversário também são definidos conforme as estratégias de interferência na controvérsia pelos distintos espaços burocráticos da comunidade científica.

Há o **aliado** direto, o indireto ou indicativo. Um **aliado** direto é um “colega” a quem se recorre para executar uma ação estratégica, como vimos no caso de Antoine Faivre, que interveio no processo de candidatura de G. Charuty questionando a ausência de citação de determinados autores (colegas de trabalho e parceiros de publicações e eventos, amigos de jantares) na bibliografia do dossiê de candidatura; como C. Bergé que escreve um artigo e se posiciona a favor dos cientistas sociais acusados de “*métapsychistes*”. Ou o orientador da tese de doutorado que intervém junto à editora de uma revista responsável por rejeição de um *compte-rendu*. Um aliado direto é aquele que intervém em favor de um interesse de um parceiro.

Por sua vez, um aliado indireto ocorre em maior quantidade pois é aquele com quem se pode contar sem que ele precise realizar alguma coisa prática em troca. Por exemplo, a indicação de um autor cujo *status* acadêmico empresta e confere peso no argumento de apresentação de uma evidência. É assim que, por exemplo, se Antoine Faivre em seu parecer relata ao presidente da comissão de avaliação da candidatura de G. Charuty aponta para a omissão de autores/aliados, G. Charuty, por sua vez, responde citando em suas referências bibliográficas, os que considera adequados para realçar o argumento de autoridade. Esse gesto se repete sistematicamente na maioria das publicações científicas e consiste em ancorar a afirmação na autoridade de nomes consagrados na comunidade acadêmica como quando Charuty evoca o prestígio do nome de Michel Foucault para sustentar ao presidente quem esteve em sua banca de doutorado. E assim se multiplicam os exemplos, o orientador da tese de Bertrand Meheust, ao enviar a carta à editora da revista *Gradhiva*, cita os nomes dos membros da banca de defesa da tese, cita inclusive as respectivas instituições a que estão ligados e o nome da universidade onde se passara a defesa. A prática de citação de aliados/autores como argumento de autoridade pode, inclusive, ser complementada pela estratégia de desautorização de nomes presentes nos trabalhos do adversário, como é, por exemplo, o caso da carta de G. Charuty ao presidente da comissão de avaliação de sua candidatura para o EPHE, que consiste não apenas em se defender da acusação de omissão de autores citados por Antoine Faivre, mas também de enfraquecer a importância destes para a discussão do tema. G. Charuty cita uma série de outros autores que, em sua opinião, tem mais valor para a discussão do que os que é acusada de omitir. Nestas práticas de citação de aliados diretos e indiretos, o valor da citação do autor é medido pelo pioneirismo sobre o tema discutido e pela posição e autoridade do nome na comunidade científica. A formação de redes de aliados revela um aspecto da controvérsia em que o jogo tático dos personagens passa pela demonstração ao adversário do capital científico aculado que se traduz, dentre outras estratégias, no poder de arregimentação e indicação de aliados com prestígio suficiente para materializar-se em um cerceamento da palavra ao grupo adversário, pelo questionamento sobre a credibilidade das fontes alheias, pelos argumentos epistemológicos e deontológicos utilizados.

4.7 “TRAÍÇÃO” E DESFECHO DA CONTROVÉRSIA SOBRE OS *MÉTAPSYCHISTES*

No ítem anterior, tentei descrever a importância dessa estratégia de arregimentação de aliados para a controvérsia sobre os “*métapsychistes*”. E se uma controvérsia científica nunca

termina definitivamente, pois em qualquer época, pode ser retomada por um comentário ou por qualquer ato que a ressuscite, no caso desta aqui, pode-se perceber um sintoma do desfecho pela cessão de farpas trocadas diretamente pelos interlocutores principais. Em parte, porque não houve mais da parte do círculo de G. Charuty nem dela mesma qualquer menção à controvérsia. Por outro lado, Silvia Mancini interpretando o acontecimento como a formação de um “complô” contra si e contra seu círculo de amizade intelectual, desistiu de prosseguir com o objetivo de fazer uma carreira acadêmica na França. Tal interpretação se deu pelo conjunto de indícios percebidos por ela por parte daqueles que considerava ter relações próximas, sobretudo, que se iniciara pelas críticas que recebera do seu trabalho no posfácio para a reedição da De Martino e no artigo que escrevera em conjunto com Bertrand Meheust. O “complô” se tornara evidente para ela quando percebeu que a rede de influência e de relações de Giordana Charuty arrebatou pessoas estimadas para a sua rede de influência, como o caso contado do colega, antropólogo, Daniel Fabre que fora o presidente do júri de sua habilitação na EHESS.

Porém, não foi o único, outro professor da sua época de formação na Itália, Marcello Massenzio a quem chamava de “mestre”, trocou e-mails consigo na época sobre o mesmo tema, que levou também, de sua parte, a um rompimento das relações de amizade. Os e-mails também faziam parte do arquivo que Silvia Mancini me mostrou. Vejamos este episódio que fora traduzido por Silvia como uma “traição”, começando pelo e-mail enviado por Marcelo Massenzio.

Cara Silvia,

Fiquei sabendo, graças a A. Faivre, o DEA do qual você é protagonista e que tem como polo as religiões comparadas e os estados alterados de consciência. Transmito minha reflexão, legitimada não pela arrogância, mas do fato de ter seguido você até a habilitação. Te dizer que estou “confuso-decepcionado” vendo a inconsistência teórica e metodológica do documento é pouco: estou “*medusé*”. Penso que você não precisa – se ainda é a Silvia que conheço – de explicações específicas voltadas a demonstrar o quão pouco sentido faz ligar um amplo itinerário de pesquisa a um “objeto”, em vez da perspectiva escolhida para recorta-lo: escolha que implica uma reflexão conceitual aprofundada. Se isso é verdade em geral, o é ainda mais em um contexto “onívoro” como aquele das religiões comparadas (que por si só merece uma reflexão crítica), em relação às quais qualquer objeto poderia reclamar o próprio direito de pertencimento: desde as caixas de papelão até os cravos, dos laços dos sapatos até as coleções de lápis... Provavelmente a burocracia assim chamada “europeísta” tem peso em orientar os professores em territórios nos quais existe o tabu do pensamento; provavelmente a vontade de juntar colegas leva na direção dos grandes “caldeirões”. Conheço tudo isso, mas não basta como explicação. Continuo acreditando, talvez de forma

“*depassé*”, que o esforço prioritário do intelectual tenha que ser aquele de “resistir, resistir, resistir”: resistir para que a supremacia do pensamento não seja cancelada definitivamente.

Considera este meu texto como uma simples apostila a minha relação a tua habilitação; nada mais. Marcello Massenzio¹⁵²

Alguns pontos merecem destaques. O primeiro ponto é que ele foi enviado quando Silvia Mancini já estava na Suíça e a indagação do antigo professor, Marcello Massenzio, diz respeito sobre as razões de Silvia Mancini encampar um projeto de criar um DEA (*diplôme d'études approfondis*) na Universidade de Lausanne - onde se tornara docente na época pouco tempo antes do e-mail do professor – intitulado *Histoire comparée des religions et les états modifiés de conscience* (“história compara das religiões e estados modificados de consciência”). Silvia me contou em entrevista que este DEA tinha por objetivo discutir os estados modificados de consciência, sonambulismo, hipnotismo, mediunidade e a questão da eficácia ritual. Na época, ela havia conseguido uma quantia (“*un budget*”) considerável para realizar esta tarefa, cento e vinte mil francos suíços, e tinha interesse em disponibilizar para o DEA vários especialistas, dentre eles seus colegas do círculo de intelectuais, Bertrand Meheust, Cristine Bergé, Antoine Faivre, etc. além de outros professores convidados não tão próximos, porém conhecidos, como o psicólogo, Mario Varvoglis, presidente do IMI. Vieram todos eles nos finais de semana dar aulas. O convite à docência se estendera também a Daniel Fabre que nunca respondeu, segundo Silvia Mancini.

Segundo narrou Silvia Mancini, a divulgação do programa do DEA ocorreu em alguns países da Europa, sobretudo, na Suíça, França e Itália e chegou ao conhecimento de Marcello

152 “Cara Silvia,

Ho imparato, grazie ad A. Faivre, la DEA di cui tu sei il protagonista e che ha come punto di confronto religioni e stati alterati di coscienza. Trasmetto il mio riflesso, legittimato non dall'arroganza, ma dal fatto che ti ho seguito alla abilitazione. Dire che sono "confuso-deluso" nel vedere l'incoerenza teorica e metodologica del documento non è abbastanza: io sono "medusé". Non penso che tu abbia bisogno - se è ancora Silvia che conosca - di specifiche spiegazioni volte a dimostrare quanto poco senso sia di collegare un ampio itinerario di ricerca a un "oggetto", anziché la prospettiva scelta per tagliarlo: una riflessione concettuale approfondita. Se questo è vero in generale, lo è ancor di più in un contesto "onnivoro" come quello delle religioni comparate (che di per sé merita una riflessione critica), in relazione al quale ogni oggetto può rivendicare il proprio diritto di appartenenza: dalle scatole dal cartone alle unghie, dai legami delle scarpe alle collezioni di matite ... Probabilmente la cosiddetta burocrazia "europeista" ha il peso di insegnanti guida in territori in cui esiste il tabù del pensiero; probabilmente l'impulso di unirsi ai colleghi porta nella direzione dei grandi "calderoni". So tutto questo, ma non è abbastanza una spiegazione. Continuo a credere, forse in modo "depassato", che lo sforzo prioritario dell'intellettuale debba essere quello di "resistere, resistere, resistere": resistere in modo che la supremazia del pensiero non venga cancellata definitivamente. Considera questo mio testo come una semplice apostille del mio rapporto con la tua abilitazione; niente di più. Marcello Massenzio” (tradução de Elisa Gritti)

Massenzio pelas mãos de Antoine Faivre. Há de se reparar o tratamento que o antigo professor lhe conferiu – “protagonista do programa de DEA” – e, em seguida, demonstrado espanto e uma crítica da proposta teórico-metodológica do programa. O e-mail também questiona o fato da “vontade de juntar colegas” e não se fez rogado em prevenir sobre o perigo de juntar no mesmo “caldeirão”, professores renomados (como o nome de Antoine Faivre) com outros nomes de pessoas consideradas não tão qualificadas cuja necessidade de “resistir”, segundo a argumentação, torna-se “imperiosa”.

O que se percebe aqui parece ser mais uma vez o argumento de alerta sobre o perigo da “contaminação” com a reunião em um mesmo programa de um quadro docente composto por autores qualificados e outros “não-qualificados”. A preocupação do antigo professor em relação a sua pupila apresenta novamente o argumento do alerta a questões deontológicas ao afirmar que essa tentativa de encampar este projeto de criação do DEA, coloca em risco a “supremacia do pensamento” científico.

Silvia Mancini me contou que demorou três dias para digerir o e-mail e para conseguir, em seguida, responde-lo pois lhe causou profundo impacto emocional. E o fez em francês - e não em italiano, língua natal dos dois interlocutores por razões que não explicou. Em sua resposta, Silvia Mancini procurou afirmar que tal projeto de estudo estaria perfeitamente dentro do espectro de ensino de sua formação na escola romana. Ela me disse que preferiu não colocar panos quentes na resposta, buscando um tom concialor afim de tranquilizar o “mestre” (“*maître*”), tentando desfazer o que pode ser um mal-entendido causado por uma peça publicitária a que ele pudera ter acesso e que a problemática do DEA estaria conforme as regras oficiais depositadas na reitoria da universidade de Lausanne. Porém, após este e-mail, ela me confirmou que se iniciou um silêncio entre os dois, e que para ela tal episódio significou uma ruptura da relação de amizade entre a antiga aluna e seu ex-professor. Esta troca de e-mails significou claramente para ela que Marcello Massenzio tomara partido em favor do “*cercle de Toulouse*” cujos expoentes eram Daniel Fabre e, sobretudo, Giordana Charuty.

Silvia Mancini me contou em entrevista (e depois me repassou uma cópia) que dois anos mais tarde recebeu pelo correio, uma nova carta de Marcello Massenzio perguntando notícias suas e sobre como andava a sua experiência em Lausanne, o que interpretou como uma tentativa de restabelecer contato, porém não respondeu. Perguntei-lhe pelo motivo de não ter respondido a esta tentativa de reaproximação, e ela foi categórica em afirmar: “o que ele

fez foi muito grave. Ele me renegou em benefício próprio e de suas alianças com meus adversários”. Ela me contou que interpretou o fato dele ter se posicionado do lado de Giordana Charuty teve a ver com o interesse dele, na época, de estar tentando posicionar seus livros na França e a ajuda de G. Charuty e influência eram fundamentais para isso. Novamente, Giordana Charuty é vista como portadora de um capital científico considerável e citada como membra de inúmeros comitês editoriais dos principais periódicos de antropologia na França. Um propósito semelhante, segundo Silvia Mancini, impeliu seu antigo professor a ensaiar a reaproximar-se, anos depois com esta carta, já sabendo que a antiga pupila havia estabelecido uma nova rede de relações a partir da sua docência e, sobretudo, do referido DEA na Suíça. Tocar a carreira profissional de docente-pesquisadora na Suíça e ter a possibilidade de reunir de tempos em tempos os colegas do círculo de amizade em publicações e eventos acadêmicos, longe das intrigas da comunidade antropológica da França foi o modo como Silvia Mancini encontrou para dar continuidade aos seus objetivos de vida.

4.8 O CAMPO CIENTÍFICO E AS DISCIPLINAS

A controvérsia sobre os “*métapsychistes*” que analisei envolveu atores sociais cujo conflito se passa por uma disputa pela verdade do discurso científico e pela legitimidade da metapsíquica, o que nos levou a interrogar não só os argumentos epistemológicos, mas os interesses conflituosos nas etapas de construção da trajetória acadêmica de cada um. Segundo Bourdieu (1976), o interesse científico está diretamente ligado à questão de autoridade que o sociólogo francês considera ser a mesma coisa, de competência científica. Em sua perspectiva, seria um erro tentar dissociar a questão da competência científicas das razões sociais (Bourdieu, 1975 apud ORTIZ, 1983).

Assim, os julgamentos sobre a capacidade científica de um estudante ou de um pesquisador estão sempre contaminados, no transcurso de sua carreira, pelo conhecimento da posição que ele ocupa nas hierarquias instituídas (as Grandes Escolas, na França, ou as universidades, por exemplo, nos Estados Unidos). (BOURDIEU, 1976 apud ORTIZ: 1983, p. 02-03)

As práticas científicas estão orientadas para a aquisição de **autoridade científica, que se confunde com o** prestígio e o reconhecimento por parte da comunidade acadêmica. Portanto, o interesse científico, a competência em uma disciplina, a defesa de certa teoria, de um conjunto de autores, de métodos, etc., tem sempre uma dupla face: são conflitos

epistemológicos e conflitos políticos (BOURDIEU, 1976 apud ORTIZ, 1983). Nos capítulos precedentes, tentei mostrar de que forma a controvérsia sobre o “retorno dos *métapsychistes*” científica envolveu questões epistemológicas, ideológicas e de legitimidade e prestígio entre as posições. Os dados descritos aqui misturaram, portanto, evidências em que estiveram em disputa o aumento da autoridade de produtor legítimo, ou seja, o capital científico dos personagens; o poder de definir o campo dos problemas, os métodos e as teorias que podem ser considerados científicos em relação a como a antropologia deveria abordar aquilo que é também de domínio da metapsíquica. E isso envolveu artefatos próprios da comunidade científica, naquilo que David Hess (1987) usou para compreender os interditos em relação à parapsicologia, em inspiração foucaultiana: os mecanismos disciplinares, isto é, as estratégias de controle social da ciência. Foram ações de arregimentação de aliados, “sabotagem” em ritos de ascensão e progressão acadêmica, táticas de cerceamento da circulação do discurso em eventos acadêmicos e direitos de resposta em periódicos científicos, etc., enfim, estratégias que revelam a microfísica do poder própria das disciplinas científicas.

A noção de disciplina em Michel Foucault é comumente usada para discutir a questão da biopolítica na modernidade, porém, pouco se discute o que o autor entende por disciplina científica: “um princípio de controle do discurso”.

(...) uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui um sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou sua validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor (FOUCAULT, 2006, p.30).

Neste sentido, para Foucault, a disciplina não consiste em um repertório de tudo o que se pode dizer de verdadeiro sobre determinado conjunto de objetos já que é constituída de verdades e erros que têm funções positivas e uma eficácia histórica. Para cada disciplina, em seu interior reconhecem-se proposições verdadeiras e falsas. Se para pertencer a uma disciplina, uma proposição deve inscrever-se em certo horizonte teórico, em qual situação estariam aquelas proposições que propõem a possibilidade de objetividade dos fenômenos paranormais?

Estão exatamente onde se encontra tudo aquilo que para Foucault está ao exterior das disciplinas, aquilo “que repelem, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O

exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê (...) em contrapartida, rondam monstros cuja forma muda com a história do saber” (FOUCAULT, 2006, p.33). Um dos pontos da controvérsia sobre os metapsichistes que analisamos é exatamente o lugar (encerrado na pré-história das ciências) das paraciências no campo epistemológico moderno. Mas, esse lugar na história é apenas um discurso que visa a esconder a realidade atual das passagens de ideais e pessoas ligadas às paraciências na comunidade científica. O domínio do paranormal é um monstro que se crê ter existido e morto na infância das ciências empíricas e o discurso que visa a interdição da sua circulação na comunidade acadêmica tem a finalidade de filtrar, invisibilizar, minimizar os casos de entrada de discursos e autores que tentam legitimar um outro olhar sobre o transe, o êxtase, a mediunidade, os estados alterados de consciência, as experiências fora do corpo, a paranormalidade, etc. que não seja aqueles que os qualifiquem como representação ou efeitos de discurso, mas com modelos objetivistas. É vigiada, portanto, a entrada dos intérpretes imediatos que se preocupam com estas questões ontológicas, me refiro aos paracientistas diretamente interessados nos produtores das *arts de l'existence* (CHARUTY, 2001) e das *orthopratiques*, conceito usado por C.. Bergé e S. Mancini. Mas, não são apenas as disciplinas científicas que procuram estabelecer limites com uma exterioridade paracientífica, o IMI, por exemplo, também apresenta uma identidade a ser preservada pelos membros da comunidade parapsicológica como vimos no caso da distinção com relação ao ethos esotérico. As vigilâncias epistemológicas não são exclusivas das disciplinas científicas e podem ser também observadas no momento em que os paracientistas buscam se precaver das interferências advindas do campo espiritualista, por exemplo. Se o exterior das ciências é, portanto, povoado de anomalias diversas que justificam a existência daquilo que é de domínio das paraciências. Estas, por sua vez, se procuram estender as fronteiras do campo hegemônico ao ponto de inclui-las segundo o argumento de que basicamente dos mesmos instrumentos metodológicos, realizam seus processos de demarcação e distanciamento aquilo que consideram demasiadamente característico do campo mágico-religioso (como veremos no sexto capítulo). É neste sentido que Foucault dialogando com a epistemologia afirma que há uma diferença entre dizer “o verdadeiro” que pode perfeitamente ser feito no espaço fora da ciência (ou do paradigma vigente) e estar “no verdadeiro”¹⁵³ que só é possível obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva, em nosso caso, no interior da disciplina científica.

153

Conceito que Foucault recupera de G. Canguilhem.

Eis porque pouco adiantaram os inúmeros esforços acumulados durante décadas da comunidade internacional da parapsicologia em estudos e aprofundamento do debate sobre o aprofundamento do rigor do protocolo de pesquisa para alterar o status epistemológico da parapsicologia. Há outros fatores que interditam que não apenas a questões teórico-metodológicas, algo que envolve uma combinação entre as interpretações dos atores, os diferentes sistemas de provas e as anomalias apresentadas nos resultados em algum momento que acionam os mecanismos de interdição disciplinar pondo em ação a “polícia” discursiva acadêmica¹⁵⁴.

Fatores aponta todos pelos dados que mostraram o que se passou nos bastidores da controvérsia sobre os *métapsychistes* que não aparecem obviamente na troca de argumentos dos artigos científicos publicados na revista *L’Homme*. Tal resultado só foi alcançado por ter conseguido acesso ao arquivo de documentos que Silvia Mancini reunira na época de maior calor sobre a controvérsia e pelas entrevistas que realizei com ela. Além disso, a partir destes documentos, pude chegar a publicações de personagens importantes que me ajudaram a entender a estratégia de arregimentação de aliados. Desde o processo de formação da animosidade e o desenvolvimento da tensão e da crise entre as personagens principais percebi que a discórdia entre os personagens não tivera apenas divergências estritamente “epistemológicas” e que perpassa a formação de círculos de intelectuais cujo ponto de discussão envolve a questão de como a metapsíquica é vista pela antropologia, isto é, com “problemas epistemológicos e deontológicos”, como o mostraram as cartas trocadas entre o orientador da tese de B. Meheust e a editora da revista *Gradhiva*.

A controvérsia científica em torno dos “*métapsychistes*” costura episódios que atravessam diversos ritos acadêmicos e expõe estratégias de restrição e rejeição da circulação da produção de conhecimento de pesquisadores abertos à metapsíquica bem como revela igualmente estratégias de evasão e reação aos mecanismos de controle disciplinar. Toda a controvérsia se passa em fórum oficial, isto é em eventos acadêmicos, em comitês editoriais, em comissões de exame de admissão e promoção de postos em carreiras acadêmicas, etc. Ao meu ver, a publicação dos dois artigos na revista *L’Homme* representou tão somente o ápice da tensão que começara antes e que envolvera um conflito até então não declarado abertamente, com ações e reações em espaços invisíveis como a troca de cartas e de telefonemas entre os atores da controvérsia.

¹⁵⁴ O tema dos diferentes sistemas de provas das disciplinas será discutido no sexto e último capítulo junto a a noção de crença.

No universo acadêmico, a influência de orientadores de tese, de editor-chefe de revista acadêmica, de membro de banca de avaliação da promoção de carreira são instâncias com as quais se busca contar para a facilitação/rejeição de uma publicação em periódico de prestígio, de uma promoção/progressão/reconhecimento ou de um impedimento/adiamento/fracasso/reorientação de uma carreira acadêmica. O campo universitário francês, segundo Pierre Bourdieu (2011), organiza-se de acordo com dois princípios de hierarquização:

(...) a hierarquia social segundo o capital herdado e o capital econômico e político atualmente detido se opõe à hierarquia específica, propriamente cultural, segundo o capital de autoridade científica ou de notoriedade interna (BOURDIEU, 2011, p.78).

Neste sentido, o autor coloca em xeque a ideia da meritocracia científica que consagra institucionalmente determinados agentes. Segundo o sociólogo, o campo das letras e das ciências humanas se organiza em torno da oposição entre duas espécies de poder. Aquele propriamente universitário, que controla os instrumentos de reprodução do corpo professoral; e o poder ou autoridade científica que é medido pela direção de uma equipe de pesquisa, pelo número de publicações, citações, traduções, enfim, pelo prestígio intelectual e científico. Esses poderes dividem-se, por exemplo, entre as próprias faculdades, em que há distinções entre aqueles que se formaram e posteriormente ingressaram como profissionais na Sorbonne, no Colégio de França ou na Escola dos Altos Estudos. A autoridade dentro das faculdades está ligada a uma lógica de reprodução e conservação do grupo, que pode ser independente do valor científico das produções, uma vez que “o capital universitário se obtém e se mantém por meio da ocupação de posições que permitem dominar outras posições e seus ocupantes [...]” (BOURDIEU, 2011, p. 115).

É neste sentido que, de acordo com os dados que aponte, mostraram a atividade dos atores sociais da controvérsia na tentativa de acionar e/ou escapar daquilo que alguns sociólogos da ciência, norte-americanos chamam de “mecanismos de controle social na ciência” (Merton, 1973; Hess, 1992) como meios de garantir a possibilidade de materialização de seus interesses. “Mecanismos de controle social na ciência” consistem em instrumentos burocráticos comuns à comunidade científica e que muitas vezes exercem a função de “portaria” (“*gatekeeping*”) convencional dos cientistas: regulação e controle ao acesso a

periódicos, a títulos profissionais e, muitas vezes, ao financiamento público e privado de pesquisas.

Conforme o antropólogo David Hess, os “mecanismos de controle social na ciência são fundamentais para compreender como operam as redes, os grupos para impedir o acesso do campo da parapsicologia (e de colaboradores) como um todo ao status científico” (HESS, 1992, p.95). Como vimos, no caso do parecer de Antoine Faivre, que consiste em uma acusação de omissão de citação (plágio) do “*projet de recherche*” de G. Charuty pode ser interpretado como uma estratégia de reação do grupo dos pesquisadores abertos a uma revisão do papel da metapsíquica na ciência. É uma estratégia de reação de membros de grupos minoritários a “mecanismos de controle social na ciência”, como uma tática de guerrilha própria ao fórum constituinte. Entretanto, existem controvérsias em torno de paraciências que, embora envolva também a questão da legitimidade científica, se passa em fóruns oficiosos e, talvez, por isso, provoquem bem mais barulho junto à opinião pública. Elas não passam despercebidas e vire e mexe são lembradas pelos interlocutores conforme irei mostrar no próximo capítulo.

5 ESCÂNDALO MIDIÁTICO E O RISCO DO RIDÍCULO EM FÓRUM OFICIOSO

Neste capítulo, apresento alguns dados etnográfico dos jantares que realizei junto aos interlocutores, pesquisadores, colaboradores do IMI e, em seguida, articulo as conversas realizadas nestes ambientes coletivos à pesquisa documental sobre um caso paradigmático trazido por eles. Ao final, tento mostrar que o caso é representativo de riscos como o que chamei de “medo do escândalo” que, ao meu ver, demonstra a valorização de um ascetismo laico comum na formação de carreiras de pesquisadores docentes nas universidades francesas. Este caso lembrado nas conversas e tantos outros são episódios são vistos pelos meus interlocutores como modelo de experiências negativas que ocorreram com pesquisadores-docentes que sofreram coerção social da comunidade científica e da opinião pública ao serem tomados como protagonistas de escândalo ao serem acusados de facilitar e apoiar a legitimação de paraciências no ambiente acadêmico. São casos-limites que, por isso mesmo, são frequentemente lembrados em conversas, úteis para analisar qual tipo de pressão pode ser exercida seja em fóruns constituintes (como o caso da controvérsia sobre os *métapsychistes*) ou em fórum oficioso (como é o caso deste capítulo).

A partir dos casos trazidos pelos interlocutores em conversas nos jantares pude me debruçar em construir aqui um arquivo contendo notícias sobre o episódio emblemático. Assim, priorizei a seleção de reportagens e artigos veiculados pelos jornais de grande circulação nacional como o *Le Monde* e o *Libération* e complementei com as informações contidas em revistas institucionais de abrangência mais restrita. Neste sentido, pude, ao analisar os dois casos, perceber as diferenças entre uma controvérsia científica em torno de paraciências que se passa em um fórum constituinte (caso dos *métapsychistes*) e outra em fórum oficioso. Como vimos, na controvérsia científica em fórum oficial, foram acionados mecanismos disciplinares comuns à rotina das atividades burocráticas e sociais acadêmicas, como a formação de rede de aliados e o acionamento do cerceamento de ritos e periódicos acadêmicos. Os demarcadores de limites postos em ação pelos atores sociais em fórum oficioso seriam outros. Eles operam, sobretudo, no nível da linguagem e pela produção de constrangimentos morais e o apelo ao argumento deontológico que marca o controle das disciplinas científicas. A ideia deste capítulo, portanto, é mostrar que, ao mudar o espaço social onde ocorre a controvérsia sobre paraciências, alteram-se os instrumentos usados para o controle da fronteira.

Nas próximas páginas, descrevo como cheguei a esta interpretação começando por uma anedota e outros relatos trazidos à memória por eles. Como apurei, estes casos servem de parâmetro para os interlocutores que ilustram as pressões sociais exercidas pela comunidade científica que, em casos mais drásticos, ultrapassam os limites das instâncias burocráticas acadêmicas, ganhando visibilidade na opinião pública. O caso em evidência conclamou a participação de associações formais de cientistas sociais e de grupos estranhos à comunidade científica (embora composto de docentes) como os chamados “céticos”¹⁵⁵, que arvoram serem protetores da tradição racionalista como

Neste sentido, o “*affaire Teissier*”, coincidentemente mencionado por Daniel Faivre no prefácio ao livro de Voisenat e Lagrange e também relatado também pelo círculo de amigos colaboradores do IMI (Antoine Faivre, Silvia Mancini, C. Bergé, Bertrand Meheust, Pierre Lagrange e Marion Aubrée, Paul-Louis Rabeyron), além do caso de Yves Lignon relatado pela geração mais jovem de colaboradores do IMI (Thomas Rabeyron e Renaud Evrard), formam dois casos emblemáticos. Em ambos os casos, as pressões sociais partem de denúncias que desembocaram em situações de exposição sistemática das instâncias burocráticas da universidade na e pela imprensa, de forma a produzir escândalo e constrangimento aos protagonistas perante a opinião pública. Com isso, pude inferir algumas semelhanças e diferenças entre estas duas polêmicas, tanto nas estratégias e ações de denúncia quanto nas consequências e arranhões causando descrédito nas carreiras profissionais dos sujeitos envolvidos. Reafirmo que não teria sido possível analisar nenhum destes casos senão percebesse a devida importância que os meus interlocutores atribuíram a estes casos. O que passo a narrar agora são trechos de conversas e casos que extraí em meu diário de campo. Começo pela anedota que ouvi das conversas em casa de Marion Aubrée com a presença do pequeno círculo de amigas da anfitriã.

5.1 OS JANTARES

No dia, **26 de maio de 2017** com uma certa apreensão causada pela ansiedade em encontrar parte das pessoas a que me propus entrevistar em um mesmo ambiente de uma vez só, acabei pegando o ônibus em uma direção errada do metrô, o que me fez chegar trinta

¹⁵⁵ Na controvérsia em questão, houve a participação de membros da *Association française pour l'information scientifique* – AFIS.

minutos atrasado no jantar em casa de Marion Aubrée. Não que isso fosse uma falta inédita para um brasileiro, como comentou Marion Aubrée. Ao chegar em seu apartamento no primeiro andar de um edifício de 3 a 4 andares em Barbès, no 18^{eme}, de Paris, e ser recebido pela anfitriã, já estavam sentados na sala de estar, Patrick, um jornalista, homem alto, de cabelos grisalhos e olhos azuis, acima dos seus 55 anos; ao seu lado, um senhor dos seus 80 anos, o literata e historiador Antoine Faivre, sem dúvida talvez a voz mais respeitada pela sua erudição do recinto e, por ser como o apresenta, Marion Aubrée, o “decano” da turma, em um sofá com três lugares e em uma poltrona em frente, Silvia Mancini que, na ocasião era o meu maior interesse em aproximar-me. Após os cumprimentos - todos em pé - e apresentações, onde fui identificado simplesmente pelo meu prenome, situação acadêmica e nacionalidade, “Genaro, o doutorando brasileiro”, a anfitriã me colocou em um banco ao seu lado, mesmo estando vago um lugar ao lado de Silvia. Imediatamente após a minha apresentação desencadeou-se uma chuva de perguntas, sobre o tema de pesquisa do meu doutorado, onde o fazia no Brasil (Silvia fez a pergunta e demonstrou desconhecer a região nordeste e cidade onde eu moro) e a que instituição eu estava ligado na França... Falei vagamente sobre o meu tema de estudo, começando pela minha biografia e meu sotaque franco-brasileiro (M. Faivre falou para Marion que eu não tinha sotaque “*du Midi*”) e minha formação acadêmica desde à área ao tema de estudo no mestrado. Prontamente, não me senti à vontade para revelar que Silvia seria uma das personagens da minha pesquisa, dados os olhos e ouvidos de todos neste exato momento em mim. Por esta razão, preferi apresentar em linhas gerais que minha pesquisa era sobre fronteiras epistemológicas em torno da parapsicologia francesa, tendo o *Institut de Métapsychique International* como foco central. A orientação da conversa logo seguiu para outros rumos.

Desde o preâmbulo, o tom da conversa era envolvido de erudição. Senti que estávamos sob a atmosfera de um grupo onde o prestígio com muita naturalidade e sem pedantismo estavam na paridade do nível de conhecimento dos presentes. O meu lugar no banco (sem encosto e certamente o lugar menos confortável do ambiente) tinha certamente uma ligação com a minha condição de jovem doutorando, portanto, de um aluno, um aprendiz. Não tomei isso como depreciação, mas como condição de respeito aos demais dada a idade bem mais avançada e a trajetória de carreira acadêmica do que a minha. Tudo isso para dizer que não se impunha uma condição desagradável de inferioridade, mas de privilégio de aprendiz estar em tão seletivo grupo de amigos de mais de uma década. Talvez, seja preciso enfatizar novamente que se tratava de um “*dîner*” e cujo o objetivo não era propriamente o de uma reunião

acadêmica e, em nada se assemelharia a um grupo de estudos. Dias depois ao contar sobre este jantar a Renaud Evrard em um almoço em Nancy, cidade onde leciona, ele me sai com uma expressão que me parece adequada para definir este tipo de situação:

- « *Alors, on fait toujours des salons à Paris ?* »

Os *salons littéraires* ou simplesmente *salons* designam uma forma de sociabilidade onde em uma casa se recebe convidados, geralmente eruditos para a conversação e algumas práticas de leitura e audição de textos e igualmente jogos literários. Os salões literários são uma versão mais recente (século XIX e XX) desta invenção historiográfica de burgueses e nobres franceses. Embora o termo *salons littéraires* suscite a ideia de que a finalidade seja a literatura, seria errôneo atribuir a este fator o principal e único interesse da reunião. Os *salons* se singularizam de outras sociabilidades pelo fato de ocorrerem em um domicílio privado, geralmente em casa de uma anfitriã, e a presença regular de um grupo de convidados. Um outro aspecto particular que distingue a sociabilidade dos salons daquelas das academias, dos clubes literários, das lojas ou dos clubes é a ausência de documentos que regulem as interações, sem atas, sem estatutos, sem ordens do dia ou mesmo lista de membros. Não se é membro de um *salon*, se é convidado pela anfitriã, a *maitresse de Maison* – título conferido geralmente aqueles que desempenhavam esta função outrora. Os laços que unem os convidados do jantar de Marion Aubrée são os de amizade baseado em afinidades de visão de mundo e de práticas ligadas à vida acadêmica. Todos eles se conheceram em ambientes públicos acadêmicos (eventos, sala de aula, grupos de estudo, organização de periódicos científicos) e, se trocam relações do âmbito privado em ambientes privados como almoços, jantares, e-mails, é porque os laços de afinidade se estreitaram com o passar dos anos. Isto significa que o elo que os envolve e permite o periódico contato entre eles é, em sua maioria, oportunidade de estabelecer atividades e trocas ligadas as carreiras de cada um. Recentemente, Silvia Mancini organizou dois livros (dos mais recentes escritos por ela) com artigos escritos por pessoas ligados ao círculo, porém, fruto das pesquisas de cada um em suas respectivas áreas e meio de atuação: “*Des médiums: techniques du corps et de l’esprit dans les deux Amériques*”, editado e lançado pela Imago em 2012, organizado junto a Antoine Faivre e contando com a participação de artigos de Marion Aubrée, de Bertrand Meheust, de Mario Varvoglis (presidente do IMI), Christine Berger (outra personagem envolvida na controvérsia com G. Charuty), além de artigos dos próprios organizadores. Não há uma forma padrão para os *salons*. Não seria correto também compreendê-lo como um lugar de discussão crítica que permitiria difundir socialmente o conhecimento. Se trata antes de centros da sociabilidade

mundana, recheados pelos prazeres da *table*, do manejo livre das palavras, das elucubrações e dos argumentos, envolvidos no estímulo inebriante etílico.

Um jantar cuja tônica poderia ser uma réplica de um *salon* do começo do século XX, onde os convidados se permitiam *tutoyer* entre eles (menos Antoine Faivre que se refira às pessoas pelo nome de família, com a exceção de Silvia e de Marion, com um certo humor fino). Se podemos falar dos poucos minutos que passamos nesta sala antes de passarmos a outra – “à *table*” - é que discorreremos nesse preâmbulo, coordenados pela anfitriã, sobre a observação de que forma eram todos políglotas e tinham acessos a mundos diferentes. Assim, Marion afirmara que dominava as línguas latinas, principalmente o espanhol e o português (haja visto a sua primeira formação em literatura hispânica) assim como Silvia que também se debruçava melhor com a língua espanhola devido sobretudo aos anos de trabalho de campo no México e atualmente em Cuba. E, Faivre que dominava o alemão, tendo sido inclusive lecionado sobre literatura germânica na Universidade de Haute-Normandie e o inglês tendo passado alguns anos como professor visitante na Universidade de Berkeley na Califórnia - EUA. Sylvia permanecia a maior parte do tempo como observadora e apenas fazia pontuações precisas e com acuidade sobre sua interpretação dos temas abordados. Contentava-se em mostrar-se presente através das gargalhadas geralmente após um comentário irônico de Antoine Faivre. No entanto, a maior parte do tempo escutava e observava, seu olhar era bastante significativo do ponto de vista da atenção que prestava no que se dizia, quem dizia e o que dizia. Marion me perguntou se queira whisky ou “fino” (vinho seco branco espanhol de Andaluzia) quando se falava sobre a aproximação do romeno como língua latina e das habilidades em falar francês. Antes de sermos convidados a irmos à *table* por Marion ainda houve tempo para A. Faivre responder uma questão sobre a época do desaparecimento (língua morta) do latim na Europa:

– “*langue parlée ou écrite?*”, retrucou Faivre como que pedindo uma maior precisão na elaboração da pergunta ao seu interlocutor, para que pudesse discorrer sobre a resposta.

Poucos minutos antes de passarmos à mesa de jantar, chegou Pierre Lagrange, um homem de meia idade, com seus pouco mais de 50 anos que chegou com uma camisa de botão de cor de abóbora semiaberta e uma outra de mangas compridas bem mais escuras por baixo, o que lhe dava uma aparência de um senhor com roupas de um jovem dos anos 1980. Apesar do estilo, podia-se ler em seu rosto noites seguidas de sono mal dormidas, tamanhas eram as olheiras e ar de cansaço. Suas roupas e sua aparência não eram daquelas pessoas que

gostariam de causar impressão pelo *looking*, pelo contrário, deixava transparecer, nas suas expressões faciais quase uniformes, onde mal se interpretaria quando começa um sorriso, Lagrange passou-me a ideia de que não era um sujeito que fazia esforço pra ser visto como uma pessoa extrovertida.

Marion Aubrée aproveitou a chegada de Pierre Lagrange para chamar a todos para o cômodo da sala principal onde iríamos jantar. Em seu lugar de “*maitresse de la Maison*”, desdobrava um bilhete onde havia anotado à punho a ordem dos lugares e orientava o local onde as pessoas deveriam se sentar ao redor da mesa. Esperávamos todos em pé, ao redor, nossos nomes serem chamados antes de irmos nos colocar nos lugares destinados. Sentado entre Antoine Faivre e Silvia Mancini, tive a impressão que Marion Aubrée havia previsto que estes dois eram as duas pessoas com quem deveria interagir com mais profundidade e, com certeza, para extrair um contato para conversas e entrevistas posteriores. A interação com os dois deveria ser com mais intensidade e isso caberia, claro, a uma espécie de destreza em provocar empatia nas duas pessoas que acabaram de saber da minha existência no mundo.

Comentei com Silvia que no Brasil é comum atribuir a quem senta na cabeceira “paga a conta” como uma forma jocosa de deixar o referente em maus lençóis. Sorrimos, havia algo em Silvia que me deixava à vontade ou que nos permitiu mais tarde de olharmos um para o outro e sorrimos de um jeito malandro que só nós dois reconhecemos na forma como a última convidada a chegar, Ivonita Trindade, psicanalista brasileira (amiga de longas datas de Marion Aubrée e única que não compartilhava a familiaridade com os temas sobre o *étrange*), deixara passar ao expressar coletivamente uma experiência que havia passado. Senti seu olhar sobre mim diversas vezes de curiosidade e certa empatia mesmo sem eu estar com a palavra no momento e trocamos gentilezas nos momentos de passarmos as comidas na mesa. Silvia teve a oportunidade de interceder ao meu favor quando Faivre insistindo sobre o sentido do termo “*séculaire*” indagava a minha exposição sobre o meu tema de pesquisa. Desde o momento em que falei sobre o meu tema de pesquisa (*le titre*), o assunto girou sempre em torno do paranormal na sociedade francesa. Passamos de temas como o IMI ao espiritismo, em seguida ao da origem do “vampiro” estudado por A. Faivre às “*soucoupes volantes*” dominado por Lagrange. P. Lagrange explicava os estudos atuais, o meio e a forma como os autores estão abordando o tema da ufologia. Pierre Lagrange falou sobre a falta de critérios ainda para experimentar, mensurar os fenômenos de contato com extraterrestres. Discutimos as noções de prova neste tipo de investigação e os problemas de falta do testemunho aceitáveis na construção de provas válidas para a objetificação do fenômeno. Diversas vezes

mencionando Bertrand Meheust, e nesse momento olhava para A. Faivre, o amigo em comum dele e de Silvia. Patrick, o jornalista, falou das imagens como evidência e das pinturas de crianças do Zimbábue na enquete de “Mach”, um ufólogo americano. A. Faivre sempre inseria o aval ou o seu desacordo sobre as questões que se deveriam colocar sobre os fenômenos. Todos os temas abriam uma oportunidade de cada um falar com propriedade sobre seu tema de pesquisa. A. Faivre sinalizou diversas vezes a importância de construção “*des cadres d’analyse*” para dar conta destes assuntos e da importância e a proeza daqueles que se propuseram e colocaram as questões corretas e de não confundir isso com a questão da crença. Antoine Faivre sempre encerrava como um coordenador de um grupo de trabalho ou de pesquisa com uma interpretação das regras epistemológicas consenso no grupo.

Quando indaguei A. Faivre sobre a importância do IMI na sociedade francesa hoje, ele colocou que espera ler isto dos meus escritos, o que naturalmente provocou um riso da parte de todos. Afinal de contas, ao lançar perguntas ao “decano” da turma, eu havia invertido a ordem da hierarquia do grupo. Apesar do meu deslize, a conversa discorreu sobre a falta de conhecimento das pessoas (e eu corroborei falando da minha enquete sobre isso com professoras francesas e inclusive de antropologia da religião) na França sobre o IMI – e me adiantaram que uma evidência era a ausência de circulação da produção de conhecimento feita por lá na instituição. Neste instante, Marion interveio e revelou claramente como eu havia chegado até ela e como ela me havia encaminhado a Véronique Boyer pois estava já afastada da EHESS. Com o prato que serviu o jantar nas mãos, saindo da sala para galgar a cozinha, Marion Aubrée se vira e pontua aquilo que ela acha que deve ser a questão do campo que eu deveria colocar em meu trabalho de pesquisa deveria ser antes: “por que as pessoas que frequentam o IMI (apesar do desconhecimento de sua importância e dos estigmas) frequentavam (ou não) aquele lugar?”, o que foi prontamente corroborado por A. Faivre e pelo silêncio dos demais. Estava o brasileiro, “jovem” doutorando a receber sugestões dos veteranos, o que atribui a mais um gesto de altruísmo, com um olhar onde havia afeto e recomendação.

5.2 A ANEDOTA SOBRE MICHEL PERRIN E “*LA PEUR DU RIDICULE*”

Silvia Mancini interveio sobre o assunto, saindo do seu silêncio de observadora, e, contou-nos o caso de uma palestra de Bertrand Meheust no IMI em que ela havia convidado a

Michel Perrin¹⁵⁶ a assistir. O amigo, antropólogo francês, ficou com receio de ser visto por algum dos pares entrando naquele local, o que lhe causou certo espanto no momento. De certa forma o relato serviu para ganhar a reprovação das pessoas do jantar demonstrando um consenso sobre atitudes hipérboles a que podem chegar seus pares em relação à sua imagem pública ao arriscar-se uma associação ao IMI. O caso foi contado como uma evidência de ignorância mesmo entre antropólogos franceses sobre as atividades do IMI e sua história na sociedade francesa. O espanto e reprovação de todos que estavam na mesa se dera em relação à atitude de vergonha, de receio ao perigo e a ameaça de manchar a credibilidade e o prestígio de sua imagem pública, isto é, a sua carreira acadêmica. Isto ficou mais claro quando Silvia Mancini encerrou a história relatando uma mudança de atitude (uma conversão) de Michel Perrin com o comentário do próprio a si, após ter afirmado ficar impressionado com a locução e erudição de Bertrand Meheust sobre o sonambulismo magnético e a história das “pesquisas psíquicas” na França.

O desfecho da narrativa de Silvia Mancini e o seu espanto com a reação do colega, Michel Perrin, tem a ver com os signos da resistência, do receio e da vergonha de manchar sua imagem pública. Ser visto publicamente entrando no IMI, portanto, causaria questionamentos e por que não danos sobre a credibilidade da reputação e carreira acadêmica do antropólogo. Tal embaraço sugeriu a Silvia Mancini que a ação tivesse que ser feita com cuidados minimizando os riscos sobre a sua visibilidade. Tais gestos apresentados e sugeridos por Michel Perrin a Silvia Mancini, tornados públicos em uma conversa de amigos provocara risos de todos que a ouviam com atenção. Porém, Silvia Mancini não estava caçoando ou fofocando no intuito de denegrir a imagem do amigo Michel Perrin, por isso se apressou a finalizar a história colocando-o em uma posição mais digna no desfecho da história, mostrando por exemplo como ele teve a grandeza e a aquiescência de reconhecer a eloquência e a erudição do palestrante – Bertrand Meheust – tendo inclusive confessado isso a ela. O que aos olhos dos atentos pareceu concordar que tal atitude o redimiou da situação jocosa anterior, tendo em vista que o personagem se rendeu a seriedade ao caráter de seriedade das palestras realizadas no IMI e que em nada se assemelhava a uma reunião ou conferência de um meio

156 Antropólogo francês falecido em 2015, antigo orientando de Claude Lévi-Strauss, conhecido pelos estudos sobre xamanismo, mitologia e simbolismo entre os *guajiro* (*wayuu*) da Venezuela e da Colômbia entre os anos 1969 a 1985, e nos anos seguintes entre os *Kuna* do Panamá e os *Huichols* do México. Também professor da EHESS e da EPHE além da Paris III, Paris VI, Paris VII e da Paris X. É autor de uma dezena de livros e de mais de duzentos artigos na área de antropologia sobre o xamanismo.

ocultista ou religioso - o que todos ali sabem e concordam entre si. Este caso curioso contado por Silvia Mancini no jantar parece ser emblemático por alguns pontos:

Primeiro, o riso coletivo provocado pela atitude de receio da exposição pública da imagem do pesquisador, Michel Perrin, ao ser visto em uma palestra em um meio constrangedor para si, não era propriamente de deboche, mas de certo embaraço que todos ali sofrem ou sofreram em certa medida por passarem por uma situação parecida. Mostra antes uma situação reconhecida por todos e a recorrência da imagem que carrega o IMI, o que acaba se tornando um indício importante para entender a questão da moralidade ligada ao lugar do IMI na comunidade acadêmica. O espanto presente na entonação de Silvia Mancini que acompanha o riso coletivo é ainda reforçado com mais afinco por todos saberem que Michel Perrin não é um leigo no assunto, conhecido de todos presentes pelos seus trabalhos sobre xamanismo. O grupo identifica no gesto do personagem da anedota, uma atitude de preconceito acadêmico advindo de uma ignorância generalizada da academia sobre o lugar; preconceito que se traduz em uma atitude de receio de assistir a uma palestra temendo o risco de ser estigmatizado e de sofrer uma exposição pública de sua imagem – o que incitou o personagem a uma preocupação em manter segredo da sua visita ao IMI. Essa preocupação com a exposição pública de sua imagem indica uma autoproteção contra os perigos da vergonha e da consequência presumida em “ser marcado” pela comunidade acadêmica ao ser visto em espaços como o IMI.

Este relato de Silvia Mancini provocou uma mistura de riso, lamentação e crítica moderada por parte dos presentes no jantar. Todos ali possuem um traço comum que é uma certa ligação com o IMI – que varia conforme a história do vínculo com a instituição – e, com isso, a predisposição em serem potenciais alvos de julgamento semelhantes por parte de outros colegas de trabalho. Portanto, o riso mostra mais do que a puerilidade da atitude do personagem de desconhecimento das atividades do IMI. Subentende-se, para os presentes no jantar, que os gestos e a atitude de receio de Michel Perrin envolvem uma preocupação em ser associado publicamente a “*croyant*”¹⁵⁷. A atitude de Michel Perrin diz respeito a uma tensão sobre julgamentos morais da opinião pública acadêmica sobre os pesquisadores e os valores que constroem o *status* e prestígio de sua imagem pública. Certamente, o riso coletivo representa uma forma de expor o desconforto que representa este lugar de risco que é comum

157 Prefiro traduzir para “crédulo” para não haver confusão com a palavra portuguesa “crente” que poderia produzir um sentido ambíguo.

a todos pesquisadores e acadêmicos de carreira, e, em certa medida, provavelmente já fora experimentado por eles de alguma forma, como ficou claro quando Marion os fez a todos presentes continuarem rindo ao resumir ironicamente como todos podem ser vistos pelos pares como participantes de uma “seita” (“*secte*”). O jantar seguiu com conversas sobre o mesmo espectro de temas até as 23h30 quando Marion Aubrée sinalizou visivelmente gestos que interpretamos todos como um certo sinal de cansaço e, com isso, nos encaminhamos para as despedidas não sem antes trocarmos cartões personalizados com endereços eletrônicos e telefones (menos A. Faivre).

5.3 O RISCO DE UMA INTERPRETAÇÃO OFICIOSA

Esta anedota contada por Silvia Mancini nos dá pistas para pensar a questão das fronteiras entre ciências e paraciências a partir de argumentos e contra-argumentos empregados pelos atores que recaem no campo da moralidade, portanto, diferente daqueles que fazem parte de controvérsias em fóruns oficiais em livros e artigos científicos, que ensejam geralmente questões predominantemente voltadas por debates epistemológicos. Este é um caso onde a atitude do protagonista da anedota realça, na interpretação dos convidados que ouviam a história, o estereótipo de um comportamento reconhecível de pessoas diante de situações como esta, que envolve o fato de serem vistos com que afirmando suas crenças. Apesar de tão próximo, pois, Michel Perrin, como antropólogo, colega de profissão e de pesquisa sobre xamanismo e que poderia perfeitamente estar entre as pessoas convidados ao jantar, pode dar a ideia da dificuldade em haverem distinções entre quem é de dentro ou de fora do grupo. Tal linha tênue de demarcação pode ser observada nestes instantes em que a atitude de Michel Perrin é suficientemente forte para chamar a atenção dos demais. É possibilidade de que a sua atitude seja estereotipada em uma piada, pelos gestos de receio da exposição de sua imagem pública, de medo de ser visto em local como aquele e quem sabe, até mesmo, de ser associado a um dos que frequentam o IMI – gesto que para os convidados do jantar denota um certo desconhecimento e conseqüente preconceito em relação às questões da parapsicologia. Sua atitude de espanto diante do convite e de receio do ridículo em ser visto em público no IMI está por trás do sentido do riso dos convidados no jantar. As exclamações de surpresa, com certas pitadas de humor dos convidados do jantar estavam ligadas, de certa forma, as opiniões valorativas diante da anedota. No entanto, não quero dizer que pelo fato de ser uma piada, Silvia Mancini e, até mesmo os outros convidados, estivessem ridicularizando ou denegrindo, eles próprios, a imagem do amigo. Digo isso porque percebi no grupo uma tentativa de redimi-lo, após, Silvia Mancini concluir o assunto ao revelar que

Michel Perrin terminou a noite com a aquiescência e reconhecimento quanto a eloquência e erudição de Bertrand Meheust em sua palestra. O riso coletivo dos convidados representa um momento significativo no jantar de reação coletiva à atitude do personagem, com seu receio e cuidado com a imagem pública. Pode-se inferir desta anedota contada no jantar que, assistir a uma palestra no IMI significa coisas diferentes e, portanto, pode evidenciar atitudes distintas: de um lado, ir ao IMI, para alguns intelectuais “abertos” é uma oportunidade de ouvir e ouvir o debate de pesquisadores sobre teorias alternativas que não circulam no meio acadêmico (e, com isso, um gesto de enriquecimento intelectual). Por outro lado, para outros intelectuais, ir ao IMI ativa um sentimento de cuidado com a própria exposição pública ao ridículo, uma sensação de risco em comprometer-se, ou melhor, ser visto como alguém pertencente a uma seita, portanto, um risco de arranhar a própria imagem, construída ao longo de uma trajetória de pesquisador e professor; um risco de ser associado a uma seita ou uma comunidade de ocultistas caso seja visto e alvo de fofocas carregadas de censuras e juízos de valor por parte de outros membros da comunidade acadêmica. A oposição entre intelectuais “abertos/fechados” e o risco que ambos correm de terem manchadas a imagem de seriedade de suas carreiras acadêmica e de pesquisador ao serem associados ou suspeitos de se envolverem ou participarem de uma seita ocultista suscita algo que faça a verificação dessa informação. A que leve em conta esta dicotomia abordada em obras de alguns autores da sociologia do conhecimento.

Aqui, recorro ao jogo de oposições entre aquilo que é da ordem *oficial* e o que é da ordem do *oficioso*, analisado por Luc Boltanski (2012) em sua pesquisa sobre o aborto e de como interpretou este limite de fronteiras simbólicas nos trabalhos de Pierre Bourdieu, e de B. Malinowski. Boltanski (Boltanski, 2012) desenvolve sua abordagem sobre estes conceitos na revisão da obra etnológica de Pierre Bourdieu, nos textos que se referem ao problema de parentesco. No texto de P. Bourdieu (Bourdieu, 1972), o *oficial* vai significar aquilo que é de atributo “público, solene, coletivo”, em oposição aquilo que diz respeito ao *oficioso* que é condenado e, por isso mesmo, associado ao domínio do “vergonhoso” e, conseqüentemente, do “clandestino”. Essa oposição está relacionada à noção de poder em Pierre Bourdieu e as suas diferentes formas de distribuição e ação. Esta relação envolve as noções de oficial e o oficioso e os riscos assumidos sobre a imagem pública da carreira acadêmica que recaem sobre aqueles que ultrapassam os limites entre uma paraciência e a ciência.

Luc Boltanski (Boltanski, 2012) explica que, quando se diz que o aborto, mesmo sendo oficialmente condenado, é oficiosamente tolerado, também se faz referência a um processo

em que a *legitimidade* do aborto se situa num lugar em relação à oposição entre o proibido e o permitido. O aborto ocupa um espaço ambíguo entre posições extremas, isto é, aquilo que é visto como algo transgressivo e o que é tido como o aceitável. Entre aquilo que é reprovável no plano moral, portanto, como princípio, mas regularmente tolerado na prática, na clandestinidade, na sombra. Uma lógica parecida com aquela que recupera no caso relatado por Malinowski, do jovem das Ilhas Tobriand que havia violado as regras da exogamia com sua prima materna, filha da irmã de sua mãe em que, o que estava em jogo, dizia respeito ao campo da acusação e da imputação de responsabilidade. Como neste caso em questão, o fato pode ser interpretado oficiosamente pela sociedade e não ter nenhum inconveniente enquanto não se tem uma acusação visível, pública.

Lógica que se assemelha ao dilema de Michel Perrin na anedota contada por Silvia Mancini. Não é apenas o fato de ir até o IMI que comprometeria a sua imagem, mas, sobretudo, a possibilidade de alguém da comunidade científica avistá-lo e (quicá) “denunciá-lo” em fofocas ou até mesmo instâncias formais que possam prejudicar a sua imagem pública. Neste caso o risco de ser visto pelos pares em local suspeito, o risco de ser associado a um *croyant*, o risco de ser alvo da fofoca parece ser determinante para falar sobre o receio de um julgamento moral operado em uma interpretação oficiosa por parte da comunidade acadêmica. O capital intelectual conquistado e materializado em sua biografia e trajetória acadêmica não pode correr o risco de ser arranhada pela suspeita de credulidade e participação em “*sectes*”. Por esta interpretação, o IMI é assim como outros espaços das paraciências um lugar de risco, ou melhor, “moralmente” arriscado a frequência de um pesquisador-docente. Entrar nestes espaços com uma postura condizente com sua posição, ou seja, cética, reflexiva talvez não seja suficiente para o tornar imune aos julgamentos morais. Significa correr o risco de ser apanhado ultrapassando clandestinamente fronteiras, de serem, quem sabe confundidos como membro de “seitas”, como ironicamente, Marion Aubrée, resumiu em seu comentário a conversa em torno da piada. Este risco que corre todo aquele que de alguma forma se deixa apanhar em um “*cannulard*”, (uma “armadilha”, “**pegadinha**”) situações que todos, ali de certa forma, reconhecem como possível, como um cuidado de si que se cultiva desde cedo, mas se acentua na vida acadêmica; cuidado para serem associados publicamente a uma crença mágico-religiosa, para não professar um dogma ou seguir uma instituição que não seja de natureza oficialmente científica. Esta disciplina do espírito racional, este ascetismo intelectual reverbera em uma preocupação com a credibilidade de sua imagem, que funciona como uma pressão psicológica, implícita, porque vigiada, controlada, de certa forma, pelos pares.

Mas, como confirmar a existência deste risco de julgamento moral por parte da opinião pública da comunidade acadêmica sobre a participação em atividades ligadas às práticas paracientíficas? Como sustentar a interpretação do receio sobre o risco de manchar a imagem pública ao estar envolvido com uma paraciência? De que forma este argumento em que se associa este episódio a um padrão de comportamento de receio de vergonha da exposição da imagem pública de carreira de pesquisador “sério” entre os pares, se sustenta? E, por fim, como pensar esta generalização do “medo do ridículo” (“*peur du ridicule*”) como algo que diga respeito a uma pressão social em vez de um ato de singular de uma preocupação particular de Michel Perrin contada como uma anedota de jantar?

Para tentar responder a estas questões recorro a um caso que citei em capítulo anterior quando abordei o prefácio escrito por Daniel Fabre para o livro de C. Voisenat e P. Lagrange. Recorro a ele porque também foi bastante conversado em mais de uma edição dos jantares em casa de Marion; desta vez não como uma anedota, mas como um episódio emblemático e conhecido não somente pelos convidados, mas por outros antropólogos franceses com quem estive em encontros etnográficos. A minha co-orientadora no doutorado sanduíche na EHESS, por exemplo, insistiu algumas vezes para que eu me debruçasse sobre os documentos e analisasse o caso de Elizabeth Teissier, embora houvesse de minha parte resistência pois inicialmente, não conseguia entender o que um episódio envolvendo um escândalo sobre astrologia na Sorbonne teria a ver com o meu tema; não havia qualquer relação com os personagens que estava estudando e nem em uma pesquisa comparativa entre parapsicologia e astrologia.

Somente refletindo posteriormente sobre os rumos das conversas nos jantares e sobre o porquê da associação espontânea que algumas pessoas faziam com o que eu pesquisava, é que refleti sobre os sentidos em torno da controvérsia sobre a tese de doutorado de Elizabeth Teissier. A controvérsia era vista pelos meus interlocutores como um caso-limite, paradigmático. Ela se tornou para mim uma evidência da aplicação do controle e das sanções sobre aqueles que burlam as fronteiras entre as ciências e as paraciências. Trata-se de um acontecimento que provocou uma sequência de ataques contra a imagem pública de pesquisadores-docentes envolvidos, principalmente, a de eminente professor de ciências sociais de carreira internacional e, foi ainda mais longe, suscitou uma série de questionamentos sobre a sociologia e sobre o espírito racionalista que representa a tradição acadêmica nacional.

5.4 O CASO ELIZABETH TEISSIER

Não foi a primeira vez que o nome “Elizabeth Teissier” se tornou personagem de um artigo saído no *Le Monde*, jornal de grande circulação nacional, escrito por um professor universitário. Em 1986, ela já havia sido citada por Marina Murat professora da universidade Paris 1, em um artigo intitulado, “*Les déviances de la raison*”, cuja tônica era uma crítica à ampliação e consolidação do espaço da astrologia na época nos programas de televisão franceses. Se a astrologia na França também não era novidade nos programas da televisão francesa, pois já havia sido estreada pela primeira vez em 1975, portanto, onze anos antes, a autora constatou a disseminação e multiplicação nos inúmeros programas e diversos canais que recorrem à *pensée magique*¹⁵⁸. No entanto, nesta época E. Teissier era apenas mais uma personalidade das televisões francesas entre outras do meio da astrologia que aparecia geralmente em programas de entretenimento ou shows de auditório. Apesar de voltar a chamar atenção da opinião pública nacional na década seguinte, através da notícia que foi veiculada de que era a astróloga confidente do ex-presidente *François Mitterand*, foi somente quinze anos depois que seu nome fora pivô de um escândalo que ganhou relativa proporção e destaque na mídia nacional. O “escândalo” (“*scandale*”) está ligado a um fato que mobilizou parte da comunidade de cientistas sociais muitos deles ligado ao fato de sua defesa de tese de doutorado em sociologia na Sorbonne no ano de 2000. O centro do “escândalo” seria dado por dois fatores: a contínua exposição na mídia impressa (cobertura de mais de um mês incessantemente do assunto) e televisiva ao tema e pela proporção da reação da comunidade científica mais enfaticamente de representantes do meio sociológico francês que, considerou o ato um ultraje, isto é, o fato da concessão do título de doutora em sociologia em uma universidade (Paris V) a uma “astróloga”. Tal fato lhe facultaria igualmente o direito de poder ensinar como “*chargée de cours*” nas universidades, de solicitar a sua qualificação a fim de se apresentar ao posto de “*maître de conférences*”¹⁵⁹ e ainda o direito de depositar um dossiê de candidatura a um posto de pesquisadora no CNRS. Portanto, uma ameaça à legitimidade da profissão de sociólogo, um perigo às pessoas que seguem a carreira acadêmica, à

158 “ (...) sur *TF1 au long des "Habits du dimanche"*, *Zitrone a décliné l'identité astrale des candidats ; récemment, " Champs-Élysées " organisait une parade de maquillages zodiacaux. Mais en ces occasions, qui s'exprime ? L'astrologie ? Ou la société qui trouve dans ce bestiaire un substitut idéal aux totems (...)* » MURAT, Marina. *Les déviances de la raison*. Paris: Le Monde, novembro de 1986. Acessado no dia 19 de abril de 2017

159 *Maitre de conférence* é o primeiro degrau da trajetória da carreira na docência

“personalidade moral” das universidades e à autoridade e a representação social daquilo que é “ciência” na sociedade francesa. Não é à toa que o caso envolveu uma petição assinada por mais de 370 sociólogos, uma carta de representantes da comunidade de astrofísicos, um relatório publicado da comunidade dos “racionalistas” e uma carta de 4 “nobels” franceses tanto ao reitor da universidade quanto ao ministro da educação, Jack Lang. A descrição da totalidade do que representou “*L’affaire Teissier*”, como ficou conhecido a controvérsia, não pode ser esgotada aqui nesta tese. O meu objetivo não é descrever todas as nuances e interstícios contidos nesta controvérsia, mas analisar nos discursos os argumentos de deslegitimação da astrologia enquanto paraciência e a inserção dos interditos e os limites entre uma ideia legítima de “ciência” (de sociologia) e conseqüentemente, uma deslegitimação da(s) paraciência(s), uma alteridade (astrologia, parapsicologia). Analisar os discursos para identificar as operações de classificação dos saberes, os processos de deslegitimação e legitimação da paraciências, mas também de descredibilização dos sujeitos envolvidos.

5.5 O CASO NA IMPRENSA NACIONAL

Passo a descrever aqui a partir de um conjunto de notícias publicadas no *Libération* e no *Le Monde*, dois jornais de grande circulação na França, “*L’affaire Teissier*” envolvendo a astróloga Elizabeth Teissier e o sociólogo, Michel Maffesoli e anos mais tarde, um outro episódio envolvendo o sociólogo e um “*cannular*” que colocou novamente seu nome e prestígio envolvido em um episódio de jocosidade que arranhou ainda mais sua imagem pelas páginas dos jornais. “*L’affaire Teissier*” trata de uma controvérsia bem mais famosa, isto é, com maior visibilidade do que aquela com relação aos “*metapsychistes*”, dada a ampla cobertura e repercussão que a imprensa nacional efetuara e, conseqüente, disseminação na opinião pública. Irei descrever este caso não apenas a partir dos comentários dos convidados presentes no jantar, mas principalmente com a ajuda de informações extraídas de artigos e crônicas escritas em dois jornais de grande circulação na França, *Le Monde* e o *Libération*, que fizeram exaustivamente a cobertura nacional do fato e das repercussões durante pouco mais de um mês. Com isto, tornaram públicos os personagens principais, Elizabeth Teissier e o *directeur de thèse*, Michel Maffesoli como também algumas instituições pouco conhecidas e cujas vozes foram amplamente ouvidas como é o caso da *Association française pour l’information Scientifique*, a AFIS e a *Association des sociologues enseignants du supérieur*, ASES.

5.6 RITO ACADÊMICO ESPETACULARIZADO

No sábado 07 de abril de 2001, a ex-modelo, ex-atriz de cinema e astróloga midiática, Germaine Elisabeth Hanselmann, conhecida pelo seu nome artístico, Elizabeth Teissier, defendeu a tese de doutorado em sociologia, intitulada “*Situation épistémologique de l’astrologie à travers l’ambivalence fascination: rejet dans les sociétés postmodernes*”¹⁶⁰ na universidade Paris V, orientada pelo sociólogo de reputação nacional e internacional, Michel Maffesoli¹⁶¹. A banca, presidida pelo não menos conhecido professor, Serge Moscovici, “*directeur d’études*” na EHESS em psicologia social, foi composta naturalmente pelo próprio orientador e também pela professora de sociologia da Paris I, Françoise Bonardel, pelo professor de sociologia da universidade de Montpellier III, Patrick Tacussel e Patrick Watier, professor de sociologia da universidade de Strasbourg II, - que viera em substituição ao professor emérito da universidade de Grenoble e fundador dos estudos de imaginário, Gilbert Durand (cujo motivo da não vinda alegado fora a greve de trens). Porém, destes componentes da banca apenas o “*président*” e principalmente, o “*directeur de thèse*” serão citados nos artigos posteriores saídos na imprensa.

Um dos entrevistados na reportagem do *Libération* no dia da defesa foi o jornalista Jean-Paul Krivine, redator-chefe da revista a “*Science et Pseudo-science*”¹⁶² da AFIS, que, por sua vez, também escreveu em artigo intitulado, “*La soutenance de la thèse d’Elizabeth Teissier*”, publicado dois dias depois na própria revista da instituição - e republicado anos depois na íntegra em julho de 2009. Em seu texto, Jean-Paul Krivine fez um relato minucioso das ações rituais protocolares do dia da defesa, que ocorreu no prestigiado anfiteatro *Liard* da Sorbonne com capacidade (ocupado plenamente) para duzentas pessoas. Em se tratando de uma narrativa de um membro da comunidade dos “céticos”, o autor não fugiu à visão da AFIS e cobriu o evento com um estilo usando um tom de ironia, visível desde a forma como realizou a descrição da formação da fila de pessoas na porta de entrada do anfiteatro à espera da entrega de fichas para assistir à defesa, ao desfecho com o veredito da banca examinadora. Aliás, para o editor-chefe da revista da AFIS, J.P. Krivine, o resultado dado pelo júri não

160 “Situação epistemológica da astrologia através da ambivalente fascinação: rejeição nas sociedades pós-modernas”

161 Não era a primeira vez que Michel Maffesoli orientava uma tese de doutorado sobre o tema da astrologia. Em 1989, S. Joubert defendeu sua tese cujo título era *Polythéisme des valeurs et sociologie : le cas de l’astrologie* também na Universidade de Paris V.

162 Disponível em , acessado em 12 de maio de 2017.

poderia ter sido mais “elogioso”, pois concedeu-lhe um “*très honorable avec félicitations*”, sendo a mais alta menção que um postulante a doutor pode receber diante do júri. A indignação do autor foi proporcional ao estilo da escrita do artigo.

Mas, o tom irônico não foi uma característica apenas das reportagens publicadas nas revistas da associação de céticos. Um estilo similar pode ser lido na crônica escrita pela jornalista Charlotte Rotmann do *Libération*, intitulada, “*Elizabeth Teissier, docteurs des astres*”¹⁶³ que descreveu o contraste encontrado na plateia onde se dividiam os acadêmicos e o caráter incomum e inabitual de parte do público presente a uma defesa de tese: “*un âge moyen avancé, des femmes pleines de bijoux, de maquillage et d'admiration pour Elizabeth, flanquées de maris somnolants*”¹⁶⁴. A apresentação desta peculiaridade de uma parte do público de Elizabeth Teissier que viera lhe assistir (como uma plateia do seu programa na tv) é uma forma que a autora do artigo encontrou para apresentar ao leitor do periódico algumas características determinantes da personagem, postulante ao título de doutorado - por sinal, em quase nenhum artigo ela fora descrita como doutoranda (“*thésard* ou *doctorant*”). Todavia, desde a primeira matéria, não lhe faltavam qualificações tendo em vista sua ligação com a astrologia e na maioria das vezes de forma a realçar a incongruência entre os espaços sociais (a astrologia, a televisão e a academia). Nesta matéria do *Libération*, por exemplo, a jornalista Charlotte Rotmann após a apresentar como a “*astrologue chic*”, descreve o seu figurino e a sua performance durante a defesa. Vejamos um trecho :

*A 13 heures samedi, la candidate sortait ses fiches et ses pilules homéopathiques. Brushing frais, elle est arrivée en tailleur-pantalons bleu ciel et escarpins rouges, avec deux sacs à la main : l'un en zèbre, pour ses petites affaires, l'autre en toile pour les deux tomes de son opus universitaire. Habituee des shows, elle tapote dans son micro pour vérifier la sonorisation. Elle tremble. Elizabeth Teissier, **célébrissime astrologue**, a le trac. Applaudissements. Pourtant, au premier rang, ses proches lui envoient des ondes positives.*¹⁶⁵.

163 ROTMANN, Charlotte. Elizabeth Teissier, docteurs des astres : Polémique universitaire autour de la thèse de sociologie. Paris : *Libération*, 9 avril 2001.

164 “uma avançada meia-idade, mulheres cheias de joias, maquiagem e admiração por Elizabeth, ladeadas por maridos sonolentos”

165 “Às 13h do sábado, a candidata retirou seus cartões e pílulas homeopáticas. ‘Brushing frais’, ela chegou em calças azul-celeste e bombas vermelhas, com duas bolsas na mão: uma em zebra, para sua pequena empresa, a outra em tela para os dois volumes de sua obra acadêmica. Acostumada a shows, ela tocou no microfone para checar o sistema de som. Ela treme. Elizabeth Teissier, famosa astróloga, tem medo do palco. Aplausos. No entanto, na primeira fila, sua família lhe enviou ondas positivas”

Frases relacionadas ao figurino e trocadilhos mencionando ideias da astrologia também se encontram no artigo publicado no *Le Monde*, escrito pelo jornalista, Hervé Morin cujo título é “*Elizabeth Teissier, docteur en sociologie, ascendant astrologie*”¹⁶⁶: « (...) *Toujours impeccable, crinière rousse sur tailleur gris, l'astrologue Elizabeth Teissier rayonne*¹⁶⁷ ». A personagem também é frequentemente tratada pela sua condição de celebridade - “ex-manequim” e vedete de tv.

De acordo com a matéria do jornal, a presença de Elizabeth Teissier e de seus convidados causam certos “constrangimentos ao presidente do júri”. Este, por sua vez, é descrito como se estivesse acuado e “passivamente” (outra colocação que se tornará recorrente para descrever as atuações das instâncias universitárias responsáveis pela avaliação da tese), que pouco reage diante dos excessos dos fãs que a aplaudem “irracionalmente” quando a vedete realiza suas intervenções de forma oral.

O texto da reportagem é escrito de forma a fazer uma metáfora entre a cerimônia de defesa e um espetáculo de teatro ou um programa de auditório televisivo no qual Elizabeth Teissier é descrita como uma vedete e ao mesmo tempo alvo e pivô da polêmica dentro da sociologia francesa - vide o subtítulo do artigo do *Le Monde*, “*La sociologie est bien loin, on polémique comme à la télé*”. A narrativa faz uma associação da defesa de doutorado em sociologia com um espetáculo de teatro e de tv e segue em compasso com a qualificação da candidata como astróloga midiática, que representa uma ameaça tanto à sociologia quanto à academia como um todo:

Sous l'effigie de Descartes, Elizabeth Teissier entame la lecture de son introduction, vingt minutes d'un débit continu, où la sociologie tombe dru. « Joie heuristique », « socle kantien », « holisme », « doxa » se bousculent. D'où il ressort que la spécialiste des astres a fait des efforts pour se détacher de sa passion et appréhender l'astrologie comme n'importe quel fait social. Son travail porte donc sur le « malentendu » que l'astrologie véhicule, entre « attraction multiformes » et rejet puisque « cet art » a été « relégué au rang de barbare et de paria ». L'ancien mannequin a donc voulu « chercher les causes de cet abîme ». A la minute près, elle achève son intervention dans le temps imparti, avec une citation de Shakespeare. Dans la salle, le public

166 “doutor em sociologia e ascendente astrologia”

167 “(...) sempre impecável, cabeleira ruiva de terno cinza, a astróloga Elizabeth Teissier irradia.”

enthousiasmé applaudit. « On n'est pas au théâtre ! » le rappelle à l'ordre le président du jury, Serge Moscovici¹⁶⁸.

A narrativa do texto assinala alguns termos - “alegria heurística”, “pedestal kantinano” - que servem como amostras que caracterizam a prova de transgressões de fronteiras. Outros elementos mostram também como são borradas as fronteiras quando a narrativa enfatiza que na cerimônia houve uma transposição da ambiência vivida na TV, com um público entusiasmado pela sua vedete principal, para um dos principais ritos de passagem acadêmico. Um rito acadêmico transformado em uma sessão de teatro é um argumento recorrente nos artigos dos dois jornais de grande circulação nacional que fizeram a cobertura jornalística do evento. Os participantes da defesa de tese são narrados como dramatizando um espetáculo grotesco que mancha aquilo que é um rito acadêmico e, por isso, são descritos como responsáveis por misturarem aquilo que é próprio de cada espaço social. O espetáculo é próprio da linguagem da mídia e não se deve trazê-lo para o universo da academia sem que ele escandalize todos os seus participantes. A matéria do *Libération* traz elementos que confirmam esta argumentação quando, descrevendo a sequência do rito de defesa, atribuiu o estigma de “mole” e “covarde” ao “*directeur de thèse*”. A descrição dos artigos dos dois jornais não alivia nem par a autoridade máxima na cerimônia, chamando de “branda”, a atitude dos membros do júri ao ponto de, em certo momento, irritar um professor presente que, interrompendo a sequência do rito com um gesto brusco de insatisfação, levanta-se em meio à plateia e deixa o anfiteatro, não sem antes bater a porta e gritar alto “*c’est une farse!*” O texto do jornal não questiona a atitude desse personagem que interrompe o desenrolar do rito acadêmico, transgredindo uma de suas regras elementares que é a não interferência do público na atuação dos atores principais. Deixando a pressuposição aos leitores de que atitudes incomuns são passíveis de ocorrer quando há um controle “frouxo” dos responsáveis por zelar pelas regras acadêmicas. Além disso, passa-se a ideia de que o controle dos responsáveis pelo controle do rito acadêmico, em casos de polêmica como esse, pode ser exercido pela opinião pública mediada pelos veículos de comunicação de massa, ao ponto de o texto da matéria do

168 Sob a esfinge de Descartes, Elizabeth Teissier começa a ler sua introdução, vinte minutos de fluxo contínuo, onde a sociologia cai fortemente. "Alegria heurística", "pedestal kantiano", "holismo", "doxa" se empurram. De onde parece que o especialista das estrelas fez esforços para se desprender de sua paixão e apreender a astrologia como qualquer fato social. Seu trabalho centra-se no "mal-entendido" que a astrologia transmite, entre "atração multiforme" e rejeição, já que "esta arte" foi "relegada ao posto de bárbara e pária". A antiga modelo, portanto, queria "procurar as causas desse abismo". A cada minuto, ela termina seu discurso no tempo determinado, com uma citação de Shakespeare. Na platéia, o público entusiasmado a aplaude. "Não estamos no teatro!", Lembra-os o presidente do júri, Serge Moscovici.

Libération dizer que o jornalista que cobre o evento está a cronometrar o tempo da discussão entre a banca e a candidata. Em certo momento informa ao leitor a hora e os minutos em que o “*président du jury*”, Serge Moscovici, intervém ao afirmar: «*Il faudra s'habituer à cette idée: l'astrologie ne relève pas de la science*¹⁶⁹.» O que prontamente rebatido pela candidata : “*De toute façon, j'ai écrit 900 pages qui ne vous ont pas convaincu, alors*¹⁷⁰...”. A discussão entre o presidente do júri e a doutoranda sobre o ponto central do que se quer saber sobre a tese é descrita como uma discussão cotidiana de programa de televisão:

*Vous ne pouvez pas taxer l'astrologie de magie, plaide Elizabeth. Il y a des techniques de vérifications empiriques. Cela n'a rien à voir. De toute façon, on sait maintenant que l'unique vérité est vibratoire.*¹⁷¹

Todos estes trechos reforçam a ideia a ser transmitida pela imprensa de que, quanto mais espetáculo, menos sociologia, menos debate acadêmico, o que dá argumento para o argumento que enseja a ênfase no aspecto da crença. A matéria do *Libération* encerra com a decisão da banca e uma fala irônica do redator chefe da revista da AFIS: “*Il a fallu attendre 350 ans le retour de l'astrologie à la Sorbonne. C'est beau.*»¹⁷². E em seguida é descrito que Elizabeth Teissier posa para uma gama de fotógrafos como uma vedete antes de sair no seu carro com placa suíça com ar de vitória.

As reações após à concessão do título de doutora e à legitimidade da tese de Elizabeth Teissier surgiram sobretudo em fórum oficioso. A grande imprensa fez durante mais de um mês uma ampla cobertura sobre estas reações protagonizadas sobretudo por duas instituições: a AFIS e a ASES. A minha intenção nos próximos itens é descrever como os artigos e reportagens na imprensa exaltaram as reações destas duas instituições, trazendo os argumentos principais e as consequências para a imagem pública da carreira acadêmica da Elizabeth Teissier e principalmente do orientador da tese.

5.7 “BRADERIE MÉDIATIQUE”

Um artigo publicado no jornal *Le Monde* de dois sociólogos, Christian Baudelot e Roger Establet, respectivamente da *Ecole Normale Supérieure* e o outro da universidade de

169 “Terá que se acostumar com essa ideia: a astrologia não é ciência” (tradução minha)

170 “De qualquer forma, eu escrevi 900 que não vos convenceram, então...”

171 “Você não pode taxar a astrologia mágica, implora Elizabeth. Existem técnicas de verificações empíricas. Não tem nada para fazer. De qualquer forma, sabe-se agora que a única verdade é vibratória.”

172 “Teve-se que esperar 350 anos o retorno da astrologia a Sorbonne. Que lindo!” (tradução minha)

Aix-en-Provence, tornou pública as reações da comunidade acadêmica sobre o resultados argumentos e contra-argumentos principais da controvérsia e daquilo que estava em jogo para a opinião pública sobre o “*affair Teissier*”. Intitulado “*la sociologie sous une mauvaise étoile*”¹⁷³ e por se tratar de autoria de sociólogos, acadêmicos, o artigo difere dos apresentados anteriormente sobre o dia do rito de defesa da tese por não ser descritivo e por trazer um componente de análise e crítica os seus pares, vistos como responsáveis diretos pela aprovação da tese de E. Teissier.

O artigo explana de forma didática ao leitor quais são as etapas do controle burocrático para obtenção de um doutorado na França.

*Le directeur de la thèse qui accepte le sujet et décide du moment où elle lui paraît achevée, les membres du jury choisis par le même directeur qui cautionnent d'avance, en acceptant de siéger, les sérieux académique de l'entreprise, les deux rapporteurs qui, après avoir lu la thèse, rédigent et signent un document garantissant la qualité intellectuelle du travail en fonction des normes professionnelles en vigueur dans la discipline ; le directeur de l'école doctorale, représentant le conseil scientifique, qui délivre l'autorisation de la soutenance au vu des rapports précédents et de toutes les informations qui ont pu lui parvenir sur le travail accompli ; le président de l'université, enfin, qui engage la responsabilité de son établissement et, au-delà, la personnalité morale de l'université. Manifestement, les contrôles n'ont pas fonctionné à l'occasion de la soutenance de thèse de l'astrologue Elizabeth Teissier, samedi 7 avril à la Sorbonne. Il a sans doute suffi d'arguer de son statut de professeur, de s'entendre entre soi et de faire confiance à la lâcheté universitaire*¹⁷⁴.

Em seguida, os sociólogos sugerem que a universidade Paris V fora palco de um “espetáculo” e de uma “*mascarade mondaine*”, acrescentando a ideia de uma “*braderie médiatique*”¹⁷⁵. De acordo com este argumento, a universidade, a sociologia e os estudantes que se submetem a um rigoroso e exaustivo crivo para serem doutores são as principais vítimas de uma falta coletiva que se expressou por falhas nos parâmetros de exigência da

173 “A sociologia sob uma má estrela” (tradução minha)

174 “ (...) o orientador da tese que aceita o assunto e *doctorale*’, representando o conselho científico, que emite a autorização da defesa à luz dos relatórios anteriores e de todas as informações que possam ter chegado a ele sobre o trabalho realizado; o reitor da universidade, finalmente, que é responsável por seu estabelecimento e, além disso, a **personalidade moral** da universidade. Obviamente, os controles não funcionaram durante a defesa da tese da astróloga Elizabeth Teissier, sábado, 7 de abril, na Sorbonne. Provavelmente era suficiente argumentar sobre sua condição de professor, conviver uns com os outros e confiar na **covardia acadêmica**.” (tradução minha)

175 “Uma feira mediática” (tradução minha)

obtenção do título de doutora. A ideia de que houve uma falha coletiva dos controles acadêmicos está relacionada a uma *“lacheté universitaire”* (traduzido por “frouxidão”, mas também pode ser por “covardia”) cuja consequência é ferir a “personalidade moral” da universidade. Este argumento mostra a conotação simbólica que se tenta imputar ao caso. Segundo os autores do artigo, o que estaria por trás desta falha coletiva seria a “(im)postura” de uma sociologia praticada pelo orientador Michel Maffesoli, caracterizada pela prioridade de análise de uma *“culture du vécu”* com “interpretações gratuitas” em detrimento de uma rejeição a uma *démarche* clássica que trataria “os fatos sociais como coisas”, onde a realidade social seria objeto de conhecimento de uma racionalidade com seus princípios de objetificação.

Além disto (e talvez por causa disto como sugerem os autores), Michel Maffesoli teria caído no *“piège”* da sua orientanda que o ludibriou no afã de creditar uma equivalência entre astrologia e sociologia. Segundo este argumento, fora desta forma que foi passada adiante “a heresia” sob os “olhos sonolentos” do controle acadêmico cujo resultado se tornou extremamente danoso para a imagem pública da sociologia acadêmica. Eis como este argumento vincula questões ao mesmo tempo epistemológicas e morais para tratar da relação entre ciência e paraciência. O artigo de Baudelot e Establet para o jornal *Le Monde* faz uma denúncia sobre uma “falta coletiva” no controle de regulamentação da universidade Paris V, ao deixar passar a tese de doutorado E. Teissier por todos as instâncias sem que houvesse um impedimento. E esta falta fora fruto de uma “frouxidão/covardia”, um relaxamento, que acarretou um dano à “personalidade moral da universidade”. Além disto, o artigo coloca um peso maior sobre o principal responsável, o orientador, acusado de cometer uma “impostura” contra a sociologia e a academia como um todo fruto do uso da sociologia segundo outros parâmetros que não o paradigma clássico. As consequências desta “impostura” são exatamente o fato de arranhar a imagem de seriedade da própria disciplina e da instituição acadêmica como um todo que falha em exercer o controle sobre as difíceis etapas e concorridas de construção de uma trajetória acadêmica, prejudicando jovens “aprendizes pesquisadores” e sua credibilidade junto à opinião pública. O argumento principal da crítica do artigo de Beaudelot e Establet pode ser resumir no seguinte aforisma: a “impostura” de Michel Maffesoli e a “covardia/relaxamento” diante dos procedimentos de controle de concessão da tese de doutorado de E. Teissier puseram em risco a “personalidade moral” da instituição, a credibilidade da tradição hegemônica da sociologia, em detrimento de correntes heterodoxas, com suas análises espontâneas e interpretações gratuitas, voltadas à *“culture du*

vécu” das quais o orientador da tese é expoente. Portanto, além dos arranhões causados à tradição sociológica, pode-se dizer que atenta também para a imagem pública de seriedade do rito de doutoramento como uma etapa “séria” da construção da carreira acadêmica. Por isso, o artigo de Baudelot e Establet sintetiza uma indignação interpretada por eles nos termos de “*braderie médiatique*” e “*marcarade mondaine*”. A “impostura” do modo de fazer sociologia, da *culture du vécu* de Michel Maffesoli e a sonolência no controle das autoridades acadêmicas com a tese de E. Teissier fizeram a sociologia descer do Olimpo e envolver-se num escândalo midiático, o lugar onde ocorrem as feiras e as “farsas mundanas”. Este argumento estabelece um contraste entre a seriedade do espaço acadêmico e a “farsa mediática” ultrajante ao rito de defesa da tese. Essa dicotomia (seriedade x farsa) suscita uma causa: a frouxidão (“*lacheté*”) do controle burocrático acadêmico e à “impostura” do responsável, o orientador, que fora pego em uma armadilha e deixara a paracientista macular a “personalidade moral” do templo laico, acadêmico. A acusação dos autores do artigo mistura argumentos morais, com político-acadêmicos e epistemológicos. Vejamos como responde o personagem principal desta acusação.

5.8 A RESPOSTA DE MICHEL MAFESOLI AO ARTIGO DE BAUDELLOT E ESTABLET

Cinco dias após, no dia vinte e três de abril, o *Le Monde* publica o artigo de resposta de Michel Maffesoli intitulado, “*Éloge de la conscience ordinaire*”¹⁷⁶ em que ele conclama deixar de lado os “excessos verbais”, os “insultos” e os “*à-peu-près théoriques*” que para ele se assemelham mais a um regramento de contas do que a um verdadeiro debate. E propõe se ater à discussão sobre o que Baudelot e Establet chamaram de “*culture du vécu*” (cultura do vivido) e que ele prefere nomear sua própria *démarche* de “*recherche du vivant*”¹⁷⁷.

Dans une telle perspective, analyser le vivant n'est nullement l'indice d'une abdication de l'esprit, mais bien le contraire. Puisqu'il en est fait état, ma singularité (qui tant en qu'à l'étranger ne laisse plus indifférent) depuis un quart de siècle consiste à sur la nécessité de rationnellement ce qui est considéré comme "non rationnel". son efficace sociale. Et pour peu que l'on ait de la sociologique, l'on sait le rôle qu'occupe le non-logique, la passion,

176 “Elogio da consciência ordinária” (tradução minha)

177 Literalmente “pesquisa do vivo”, mas que traduzo também por “busca do vivo/pelos vivos”

l'imaginaire dans ce que Peter Berger et Thomas Luckmann appellent la "construction sociale" de la réalité. Même Durkheim, qui appelait à les "faits sociaux comme des choses", a insisté à maintes reprises sur l'importance des représentations, quoi que l'on puisse penser de celles-ci. Reprenant comme titre d'un de ses l'expression de Bergson "la Machine à des dieux", Moscovici a bien montré comment toutes les grandes œuvres sociologiques (Simmel, Weber...) eurent à se à ce problème : la croyance est une réalité, il convient de la penser¹⁷⁸.

Recusando o embate sob a égide dos argumentos morais (“os insultos”), o orientador da tese defende a *démarche* da construção social e ao programa da “*recherche du vivant*” que inclui o aforisma de que a crença é uma realidade que pode ser pensada. Maffesoli inclusive mostra que não está rompendo com a tradição sociológica francesa representada pela teoria do fato social em E. Durkheim tendo em vista que o autor clássico discute o problema das representações sociais. Esta citação de M. Maffesoli encerra o ponto central de sua contra-argumentação ao artigo de acusação de Baudelot e Establet. Ela visa explicar o conceito de *vivant* dentro da sua *démarche*, que defende (e, portanto, não rompe) a legitimidade do pensamento racional sobre a eficácia social do não-racional. É possível pensar a construção social do não-lógico, da paixão e do imaginário, o que justifica a pertinência da análise social das crenças na astrologia. Estes temas, apesar de estarem em consonância com a noção de “construção social” na obra de Thomas Luckmann e Peter Berger, também não seriam, em sua ótica, incompatíveis com a tradição durkheimiana francesa presente na noção de representação social. M. Maffesoli defende-se da acusação de “impostura”, portanto, com um argumento epistemológico, ao afirmar que analisar a crença na astrologia não significa a mesma coisa que reconhecer seu *status* científico, nem que esta foi a questão ou objetivo da tese.

Este argumento de M. Maffesoli o leva a uma contra-denúncia daquilo que chama de “lógica inquisitória” que aspira a um moralismo acadêmico e visa arbitrar sobre questões epistemológicas, ou seja, daquilo que deve ou não ser estudado pela sociologia.

178 “Nessa perspectiva, analisar *le vivant* não é, de maneira alguma, um sinal de abdicação do espírito, mas exatamente o oposto. Como é relatado, minha singularidade (que tanto na França como no exterior não deixa mais de ser indiferente) por um quarto de século é insistir na necessidade de pensar racionalmente o que é considerado “não racional”. Descobrir sua eficácia social. E enquanto tivermos a cultura sociológica, sabemos o papel desempenhado pelo não-lógico, a paixão, o imaginário no que Peter Berger e Thomas Luckmann chamam de “construção social” da realidade. Mesmo Durkheim, que pediu o tratamento de “fatos sociais como coisas”, insistiu repetidamente na importância das representações [sociais], qualquer que seja a sua opinião. Usando o título de um de seus livros como a expressão de Bergson “a máquina para fazer deuses”, Moscovici mostrou como todas as grandes obras sociológicas (Simmel, Weber, etc.) tiveram que lidar com esse problema: **a crença é uma realidade, deve ser pensada.**

Mais peut-être faut-il se de ses convictions pour bien l'évolution de nos s ? En tout cas, c'est ce que, depuis longtemps, je m'efforce de faire, et c'est aussi ce que j'essaie d' à mes étudiants. Ce qui ne manque pas d' mes détracteurs. Mais il me semble que c'est une bonne manière d'analyser ce qui est et non ce que l'on aimerait qui soit. En effet, la "logique du être" (Weber), source de tout moralisme, est la pire des conseillères. Elle conduit tout droit à la de la pensée, dont on sait les méfaits. La logique inquisitoriale n'est pas loin, dès lors que l'on s'érige en juge de qui doit être pensé et de comment on doit penser. ¹⁷⁹

Maffesoli recorre, com isso, a ideia weberiana da “lógica do dever ser” como expressões para traduzir o que considera a fonte de um “moralismo acadêmico” cujo alvo, neste caso, são E. Teissier e ele próprio. Segundo Maffesoli, esta lógica visa determinar as fronteiras entre os temas interditos e os admitidos, bem como as teorias e metodologias válidas pelo pensamento social. A “lógica do dever ser” enquanto expressão do “moralismo” do pensamento sociológico age através de julgamentos morais determinando o que se deve e como se deve pensar. Atribuindo esta atitude a uma “*querelle des chapelles*”, interior à sociologia do seu país, Maffesoli afirma que a França está em atraso em relação aos debates metodológicos de ponta da sociologia internacional, pois sequer consegue se livrar de um “conformismo de pensamento” que a impede de aceitar plenamente uma “razão sensível” atenta aos papéis dos afetos, das interações e da subjetividade.

*Je considère que la peur de l'étrange et de l'étranger est cela même qui conforte la dérision dans laquelle on commence à tenir cette discipline. les verrous de nos en ayant peur du vivant engendre, à coup sûr, une folie obsidionale, celle de ce rationalisme morbide qui a peur de son ombre et donc la projette à l'extérieur sur des thématiques interdites et des chercheurs dangereux. (...)*¹⁸⁰.

179 “Mas, talvez seja necessário purificar-se das próprias convicções para entender a evolução de nossas sociedades? De qualquer forma, é isso que venho tentando fazer há muito tempo, e também é o que tento ensinar aos meus alunos. O que não deixa de irritar meus detratores. Mas parece-me que esta é uma boa maneira de analisar o que é e não o que gostaríamos de ser. De fato, a “lógica do dever ser” (Weber), fonte de todo o moralismo, é o pior dos conselheiros. Leva diretamente à polícia do pensamento, cujos erros são conhecidos. A lógica inquisitorial não está longe, pois se coloca como juiz de quem deve ser pensado e como se deve pensar”.

180 “Considero que o **medo do estranho** e do **estrangeiro** é o que reforça o escárnio em que começamos a manter essa disciplina. Fechar as fechaduras de nossas universidades por medo dos vivos gera, certamente, uma loucura obsidional, aquela desse **racionalismo mórbido** que tem medo de sua sombra e, portanto, projeta-a para fora em temas proibidos e pesquisadores perigosos”. (Tradução minha)

Michel Maffessoli responde ao argumento do artigo de Baudelot e Establet dizendo tratar-se de uma indignação por conta de um choque de escolas e a tentativa de rediscussão sobre a questão da tradição sociológica francesa. Na verdade, o seu argumento é de que a crítica que lhe é dirigida tem a ver com uma vontade de discutir a identidade nacional da disciplina e aproveitou-se de uma polêmica envolvendo uma relação com uma alteridade paracientífica. Na visão de Maffessoli, o receio a temas ligado ao “*étrange*” por um “racionalismo mórbido” - que em sua visão de Maffessoli anseia por uma “razão sensível”, - exterioriza um conjunto de temáticas interditas e de pesquisadores tidos como perigosos. “*La peur de l'étrange*” (“o medo do estranho”) misturado ao receio a teorias e metodologias estrangeiras vistas como ortodoxas (como as imbuídas de um gosto pela busca do *vivant*) representa a tônica do discurso daqueles que chamados por Maffessoli de “racionalistas”. Daqueles que o veem como ameaça à tradição sociológica francesa e o veem aceitando um conjunto de temas interditos que devem permanecer do lado de fora do pensamento acadêmico francês.

Une raison ouverte à l'imaginaire, au ludique, à l'onirique social est autrement plus riche en ce qu'elle sait, homéopathiquement, cette ombre qui aussi nous constitue. Voilà le vrai problème épistémologique soulevé par cette thèse. Voilà le risque que j'ai pris depuis deux décennies en acceptant des sujets de thèse refusés ailleurs. Bien évidemment, j'ai toujours assumé et assume pleinement ce risque.¹⁸¹

Face a uma razão rígida e abstrata, uma outra empírica e aberta aos apelos do imaginário, do lúdico, do onírico faria sentido no balanço que Maffessoli faz de sua própria biografia de pesquisador. Quase um resumo de sua autobiográfica epistemológica, tomando para si uma filiação já de décadas a uma sociologia do imaginário e tomando os riscos que lhe cabem ao orientar teses cujos temas desagradam e são prontamente refutadas por colegas de departamento. Este gesto é assumido como consciente dos riscos que vão além dos questionamentos epistemológicos por parte dos seus pares e, que talvez por isso mesmo, são

181 “Uma razão aberta ao imaginário, ao lúdico, ao social onírico é de outro modo mais rica que ele sabe integrar, homeopaticamente, essa sombra que também nos constitui. Este é o verdadeiro problema epistemológico levantado por esta tese. Esse é o risco que assumi durante duas décadas ao aceitar temas de tese recusados em outro lugar. É claro que sempre assumi e assumo totalmente esse risco.” (tradução minha)

imprevisíveis, como o de ser pivô de um escândalo mediático cuja repercussão pudesse trazer consequências para a imagem de “seriedade” do seu trabalho. Risco de ser visto como o próprio símbolo dos perigos que podem acometer a sociologia e, que por isso mesmo, lhe reservarem o lugar de *outsider*.

Si la sociologie est en danger, ce n'est pas [à cause de] de ses audaces et de ses "outsiders", mais bien d'un conformisme de pensée la rendant terne et ennuyeuse à souhait¹⁸².

O argumento de resposta de Michel Maffesoli pode ser resumido pela forma como o autor responde à acusação de Baudelot e Establet em artigo precedente. Se no artigo dos sociólogos, a acusação fala sobre um rito acadêmico sendo tratado como uma farsa que mancharia a personalidade moral da universidade, a defesa de Maffesoli se recusa a tratar a controvérsia em argumentos moralizantes. Pelo contrário, o seu artigo é basicamente uma defesa de uma argumentação epistemológica que denuncia o argumento moralista como uma tentativa de cercear o pensamento livre na academia e subjuga-lo a uma leitura totalizante e homogênea da tradição sociológica francesa. Para esta narrativa de defesa, de um lado está aquela corrente sociológica que o acusa, representada pelo que chama de “racionalismo mórbido”, um “pensamento conformado”, a “sociologia dogmática” encarnada em pessoas e instituições que têm uma visão de “ciência” praticada com requisitos formais específicos, com parâmetros próximos aos preconizados por um positivismo (por exemplo, com a nítida separação entre sujeito e objeto); uma posição que cita referências tentando estabelecer um vínculo com uma ortodoxia epistemológica, isto é, uma estreita ligação à tradição sociológica francesa durkheimiana requentada com pitadas de citações de iluministas como Voltaire. E, do outro lado, a posição dos “*outsiders*” das ciências sociais, de uma heterodoxia com qual se identifica e inclui sua *démarche*. Tratam-se daqueles que são denunciados por esta “sociologia dogmática”, imbuída da “lógica do dever ser” weberiana e com uma atuação inquisitorial sobre quem escapa a estes critérios. Denúncia, esta, que recai diretamente sobre o seu trabalho do pesquisador (e, como veremos, a sua reputação entre os pares), vinculado a uma “razão sensível” ao vivido pelos sujeitos que estuda, o corriqueiro, o ordinário, muitas vezes

182 “Se a sociologia está em perigo, não é a sua audácia e os seus "estranhos", mas um conformismo de pensamento tornando-a monótona e entediante à vontade”. (Tradução minha)

motivados pelo sentido que dão ao “*étrange*”, ao lúdico, ao irracional. Esta visão sobre o conjunto do seu próprio trabalho de pesquisa. Ao optar por analisar o significado, o valor de temáticas ligadas ao “*étrange*” é o cerne do “problema epistemológico” da tese de E. Teissier, por isso a acusação de pôr em risco a “ciência” dos racionalistas e a ameaça de “mundanização” e “banalização” do mundo acadêmico. Como consequência a acusação de participar (e ser o grande responsável) de uma farsa, que se aproveita da sonolência da vigilância burocrática acadêmica e burla os protocolos de controle de concessão do título de doutor, comprometendo a imagem pública de “seriedade” da trajetória de uma carreira acadêmica.

Embora haja semelhanças entre a narrativa de perseguição de Silvia Mancini e o argumento de defesa de Michel Maffesoli; e, embora haja nas duas uma tentativa de defesa de uma sociologia e uma antropologia que possa dar conta de temas ligado ao *étrange*, ao irracional, mal vistos, segundo seus relatos por um discurso ortodoxo das ciências sociais na França, embora haja toda essa semelhança na atitude de denúncia, não se pode afirmar que os seus *approches* sobre estes temas sejam os mesmos. Vimos anteriormente a biografia acadêmica de Silvia Mancini e o quanto ela alia a sua formação na história das religiões italiana e a antropologia da religião francesa, fazendo um diálogo entre a obra do jovem Ernesto De Martino e sua abertura às ideias da metapsíquica. Este percurso teórico não é o mesmo que o de Michel Maffesoli. Na verdade, quem procura associar estas duas formas de se fazer as ciências sociais e trabalhar a temática do *étrange* e do irracional é o argumento de acusação que os insere numa condição marginal comum. Para tentar mostrar esta afirmação, retomo o argumento de Daniel Fabre visto no capítulo anterior.

5.9 A SOCIOLOGIA FRANCESA EM DEBATE: “*LA QUERELLE DES CHAPELLES*”

Aqui cabe voltar ao argumento da nota de rodapé no prefácio escrito pelo antropólogo de Toulouse no livro de Claudie Voisenat e Pierre Lagrange em que associa o caso de E. Teissier a outros do mesmo tipo, ou seja, aqueles em que cientistas sociais legitimam *a priori* esoterismos na academia. Estes casos são vistos por ele como evidências do problema da “fragmentação do *front* racionalista”. Falando do caso de E. Teissier, ela diz :

Le cas n'est pas isolé, il s'appuie sur un réseau universitaire complexe, né au début des années 1960, dans lequel se retrouvent les disciples de Gilbert Durand, créateur de l'archétypologie structurale, qui se revendiquent d'une

« *sociologie de l'imaginaire* », les interprètes d'un ésotérisme africain (se réclamant de M. Griaule) et des figures comme Jean Servier, « *ethnologue spiritualiste* » (voir la nécrologie, par J.-B. Renard, parue dans *Le Monde*, 15 mai 2000), militant créationniste et directeur d'un volumineux *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998. *L'histoire de ces liens, qui passent en partie par les colloques Eranos du Monte Verità, à Ascona (Suisse), serait très instructive.* (FABRE, 2006, p.36)

O caso de E. Teissier teria, segundo esta interpretação, filiação a uma “rede universitária complexa” e remeteria aos anos 1960 com o surgimento de uma sociologia e antropologia do imaginário, preconizada sobretudo por alguns integrantes do chamado círculo de Eranos¹⁸³. Assim, o argumento de Daniel Fabre que faz uma aproximação do caso de E. Teissier a uma herança da fragilidade que representa a sociologia do imaginário encontra ressonância também no artigo de Baudelot e Establet. Ambos atribuem à “falha” de controle e rigor acadêmico tendo consequência uma ameaça de quebra da seriedade da sociologia típica de uma epistemologia que deixaria passar casos que legitimam esoterismos na academia francesa.

O argumento da *querelles des chapelles* como explicação para o “*affair Teissier*” vão ditar a tônica dos artigos publicados posteriormente nos jornais por outros autores. É assim por exemplo que o artigo publicado uma semana após o artigo de Michel Maffesoli, no 30 de abril, também no *Le Monde* da pesquisadora, Odile Piriou do *Laboratoire de sociologie du changement des institutions* (LSCI-Iresco) ratifica que o pano de fundo do “*affair Teissier*” está na luta entre os “herdeiros de uma sociologia positivista e durkheimiana e os defensores de uma contra-corrente antipositivista, fenomenológica, reivindicada por Michel Maffesoli”¹⁸⁴. A autora afirma que nenhum dos dois modelos deste velho debate” conseguiu impor-se como exclusivo. Todavia, Odile Piriou relaciona esta controvérsia sobre o “*affair Teissier*” ao debate sobre a renovação de questões corporativistas concernentes à organização da sociologia como profissão e o controle sobre o acesso. Segundo a autora, diferentemente da

183 O círculo Eranos foi formado após a segunda guerra mundial e tinha seus encontros anuais a presença de intelectuais como Carl G. Jung, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Henri Corbin, dentre outros que discutiam a reabilitação do papel da imagem e da imaginação frente ao ceticismo e ao racionalismo muitas vezes iconoclasta (DURAND, 2004). Michel Maffesoli fora aluno de Gilbert Durand, antropólogo e filósofo da ciência, fundador do Centro de Pesquisa do Imaginário de Grenoble, que ficara conhecido como protagonista de uma antropologia do imaginário defendendo uma análise da imagem afastada da teoria predominante psicanalista freudiana que atribuía a formação das imagens simbólicas a uma repressão das pulsões inconscientes como se o universo onírico estivesse em constante fuga da censura dos mecanismos de defesa do ego. Aproximando-se de Jean Piaget, Gilbert Durand o considera o imaginário em sua potencialidade positiva no sentido criativo e criador de mundos.

184 PIRIOU, O. *Banalité d'Elizabeth Teissier*. Paris : *Le Monde*.

filosofia e da psicologia, a sociologia na França sempre se esquivou de uma ortodoxia e, com isso, sempre conduziu a uma grande normalização e controle sobre a profissão. Para Odile Piriou, a tese de Teissier é uma evidência daquilo que ocorre entre as teses de doutorado em sociologia defendidas e, para sustentar esta afirmação, a autora vai inserir alguns dados de sua pesquisa sobre os doutorados nesta área na França.

Em primeiro lugar, a constatação da diversidade de origens dos doutorandos em sociologia. Desta forma, 54 % dos doutorandos em sociologia seriam o que chama de “convertidos”, ou seja, teriam obtido um ou vários diplomas em outras áreas que não em ciências sociais. Apenas a metade somente entrou diretamente em um *diplôme d'études approfondis*, DEA ou em tese de doutorado em sociologia. Além da diversidade das formações dos doutorandos, uma parte chega à sociologia após ter exercido outra profissão. Dentre os recenseados pela pesquisa estão seminaristas, profissionais do setor da saúde, do trabalho social, inspetores da educação nacional, artistas, policiais e agora, astrólogos. Ademais, a matéria, ao relatar os dados da pesquisa, informa que a escolha dos temas de tese de doutorado em sociologia está frequentemente em relação direta ao da trajetória profissional do candidato.

*Le but est de cet itinéraire, de la réussite de la thèse, de dans ce diplôme un mérite symbolique, une homologation de responsabilités professionnelles...*¹⁸⁵

Com a apresentação deste argumento, a Odile Piriou afirma que a sua intenção não é pretender defender a imposição de regras rígidas para a formação da sociologia. Na verdade, a intenção do artigo é justamente apontar evidências que justifiquem a híbrida formação de E. Teissier, questionando, com isso, a sua habilidade com a sociologia.

(...) les sociologues doivent en compte la réalité du public entrant en sociologie, les profils de ses diplômés et les modalités d'accès au titre. Les reproches qu'ils formulent à l'encontre d'Elizabeth Teissier, son entrée en

185 “O objetivo é promover este itinerário, para maximizar o sucesso da tese, para encontrar neste diploma um mérito simbólico, uma certificação de responsabilidades profissionais ...”

*3e cycle, son profil iconoclaste, pourraient adressés à beaucoup d'autres docteurs*¹⁸⁶.

Este é o risco, para Odilo Piriou, das consequências de um reexame da tese, objetivo conclamado pelos acusadores. Em sendo uma mera « *querelle de chapelle* » e de jogos de poder entre “grandes” da sociologia, o risco de a universidade aceitar um reexame da tese faria com que esta reivindicação possa se tornar um precedente para outras defesas de teses futuras e que, a cada edição de uma disputa entre os grupos e escolas, tais medidas fossem novamente requeridas.

5.10 A VOZ DOS “RACIONALISTAS” E A ACUSAÇÃO DE “IMPOSTURA” DEONTOLÓGICA DO ORIENTADOR

Às vésperas de completar um mês da defesa de tese, no dia quatro de maio de 2001, *Le Monde* publica uma compilação de seis artigos inéditos sobre o “*affair Teissier*”, a maioria assinado pelo jornalista Hervé Morrin. O primeiro deles intitulado, « *La thèse d'Elizabeth Teissier ravive la fracture au sein de la sociologie* »¹⁸⁷ faz uma recapitulação do caso desde a defesa da tese, situando os personagens principais, incluindo os críticos – vistos como adversários das paraciências - em destaque para os “*rationalistes*” na figura dos seus dois últimos presidentes como menção aos artigos publicados na revista institucional da AFIS. A matéria também empresta a voz a um outro membro da AFIS, o físico Jean Bricmont - que também será presidente da instituição dos racionalistas algum tempo depois – que afirma que o caso de Elizabeth Teissier possui semelhanças com o “*affair Sokal*”, caso que ocorre na revista americana de sociologia, a *Social Text*, em 1996. Segundo a voz do membro da AFIS, a diferença entre os casos é que o “*affair Teissier*” não se trata de um “*cannular*” (farsa).¹⁸⁸ O artigo também reserva dois parágrafos para retomar as principais críticas feitas pelo sociólogo Christian Baudelot (vistas acima) e deixando para o sociólogo da *École Normale Supérieure* a crítica principal à tese de E. Teissier: o fato da autora fazer apologia à astrologia como ciência. O artigo assinado pelo jornalista, Hervé Morrin, também enfatiza o argumento da pesquisa de

186 “os sociólogos devem levar em conta a realidade do público que entra em sociologia, os perfis de seus graduados e os termos de acesso ao título. As acusações que fazem contra Elizabeth Teissier, e sua entrada no terceiro ciclo, seu perfil iconoclasta, podem ser dirigidas a muitos outros doutores.”

187 “A tese de Elizabeth Teissier reavive a fratura no seio da sociologia”.

188 Voltarei a esta associação entre os dois casos mais adiante quando abordarei um outro escândalo mediático novamente sofrido por Michel Maffesoli.

Odile Pirriou que mostra como a formação de Elizabeth Teissier - e o fato dela não ser socióloga de origem – não é um dado anômalo, pelo contrário, está conforme uma grande parte dos doutorandos em sociologia na França. E, por fim, aproveita para alfinetar o orientador da tese, Michel Maffesoli, através da fala de desafetos na comunidade francesa de sociólogos, incluso pessoas da própria universidade Paris V. Alguns adjetivos lhe são colocados pelos adversários, como “*franc-tireur*” da sociologia, “*renifleur du social*”, “*chef de file de la sociologie compréhensive*”, todos ligados à reprovação por ter negligenciado às pretensões da autora da tese e não ter previsto o impacto mediático do acontecimento. O jornalista insere um contraponto através da citação direta de uma fala de Maffesoli, que parece mais funcionar como um atestado de culpa do que uma defesa de si próprio.

Continuellement, j'ai essayé de la cadrer, d'orienter sa thèse vers des investigations sur la pratique de l'astrologie et non pas sur sa scientificité, explique-t-il. C'est une dame de caractère et je n'y suis pas toujours arrivé. Peu important, car je savais que, une fois qu'elle avait produit le minimum requis pour une thèse, les 400 bonnes pages, les écarts et manques ne seraient pas graves : comme elle ne devait pas postuler un poste ni même 'monnayer sa thèse dans un emploi', je pouvais tolérer des écarts¹⁸⁹

Um trabalho difícil devido à personalidade da orientanda, eis o que parece ao jornalista ser o fundamento da falta do orientador: a tolerância aos “*écarts*”. O jornalista sintetiza a partir da resposta de Michel Maffesoli o resultado da “*frouxidão*” na relação orientador/orientanda, a negligência em relação às reais intenções sobre o tema de investigação da tese (a prática da astrologia x a cientificidade da astrologia) e, em relação a possibilidade de a astróloga postular um posto de pesquisadora e docente universitária. O tom do artigo de Hervé Morrin insere na crítica à postura de Maffesoli como orientador, um argumento epistemológico e deontológico. Maffesoli faltou com seu trabalho profissional porque afrouxou na orientação negligenciando os riscos à disciplina e à comunidade acadêmica.

Este raciocínio que denuncia a “*impostura*” do orientador irá se repetir em outros artigos escritos não apenas por sociólogos e jornalistas. Outros atores são igualmente importantes

189 “Continuamente, tentei enquadrá-la, direcionar sua tese para investigações sobre a prática da astrologia e não sobre sua cientificidade” (...) “ela é uma dama de caráter e eu não eu nem sempre fiz isso, não importava, porque eu sabia que uma vez que ela tivesse produzido o mínimo requerido para uma tese, as 400 boas páginas, as lacunas e lacunas não seriam sérias: como ela não tinha que se candidatar a um posição ou mesmo “dinheiro em sua tese em um trabalho”, eu poderia tolerar desvios”.

para a efervescência da controvérsia, que ajudaram a ampliara e perdurar com a tônica de “escândalo mediático”. O jornal e o seu colunista de ciência, o jornalista Hervé Morrin, darão voz ao grupo representante dos céticos, dos chamados “racionalistas” da AFIS, representados pela fala do seu presidente, o astrofísico Jean-Claude Pecker e também professor do *Collège de France*. O presidente da AFIS faz a revelação de que quatro cientistas franceses prêmios Nobel¹⁹⁰ estariam prestes a protocolar uma carta de protesto ao então ministro da educação nacional, Jack Lang.

Em outro artigo, também publicado no dia 04 de maio do mesmo ano, no *Le Monde* com o título de “*Les rares expériences statistiques contredisent les conclusions de l'astrologue*”¹⁹¹, assinado também pelo jornalista, Hervé Morrin, é debatida a citação que E. Teissier faz do trabalho de Michel Gauquelin e que teria usado a estatística para analisar a influência dos astros sobre a escolha das profissões de mil esportistas numa publicação que escrevera para a revista *Science & Vie*. Hervé Morrin mais uma vez empresta o espaço do jornal para dar voz aos “racionalistas” da AFIS, que rebatem a interpretação do trabalho do estatístico Michel Gauquelin. A diferença deste para o artigo anterior em que suscitara a voz aos racionalistas, é que, desta vez, Morrin não faz uma entrevista com qualquer membro dos racionalistas. Ele retira a refutação diretamente de um número da revista *Science et pseudo-sciences* da AFIS. O artigo de Hervé Morrin também informa que a matéria publicada no periódico dos “racionalistas” menciona os resultados “estatísticos” de uma pesquisa realizada nos anos 1980 na universidade da Califórnia em Berkeley pelo físico, Shawn Carlson publicada na revista *Nature* em 1986, que pretendia na época testar a hipótese da astrologia para qual a posição dos astros no momento do nascimento permitia determinar os traços gerais da personalidade. A matéria do *Le Monde* adverte ao leitor que o protocolo de pesquisa realizada por Shaw Carlson fora estabelecido em acordo com uma organização de astrólogos, o *National Council for Geocosmic Research*, NCGR. Hervé Morrin, não apenas cita a mesma pesquisa que os racionalistas comentaram em sua matéria na revista institucional da AFIS, como também reproduz os mesmos argumentos e as mesmas informações sobre as duas etapas da pesquisa, o procedimento de análise, os objetivos e os resultados. Na primeira experiência (a primeira etapa), os sujeitos tiveram que discernir três interpretações de temas astrais que corresponderiam a eles próprios e fazer o mesmo com três perfis psicológicos a

190 Claude Cohen-Tannoudji, Jean Dausset, Jean-Marie Lehn e Pierre-Gilles de Gennes.

191 As raras experiências estatísticas contradizem as conclusões da astróloga” (tradução minha)

partir de um teste de personalidade¹⁹². A segunda experiência, consistiu em pedir a astrólogos que fornecessem um mapa astral de um sujeito, de identificar entre os três perfis lançados pelo CPI, aquele que corresponde ao perfil psicológico ditado pelos astros. Para estas duas experiências, o resultado apontado por Shaw Carlson é de que o êxito nas respostas mostrara uma porcentagem que poderia ser atribuída à pura sorte/acaso, o que para o jornalista Hervé Morrin (voz do *Le Monde*) e para os membros da AFIS, o estatístico Shaw Carlson afirmaria que a experiência empírica refuta claramente a hipótese astrológica contrariando a interpretação de E. Teissier em sua tese de doutorado.

Hervé Morrin realizou uma entrevista com a linguista, pesquisadora do CNRS, Marianne Doury, publicada nesta mesma edição pelo *Le Monde*. A justificativa para esta entrevista com a linguista do CNRS tem a ver com o fato dela haver publicado o livro, *Le débat immobile* pela editora Kimé (DOURY, 1997) sobre as análises que fez envolvendo o discurso das “paraciências” nos debates televisivos franceses nos anos 1990. Mais do que as respostas da entrevistada, chama a atenção as perguntas feitas pelo jornalista do *Le Monde*, que em determinados trechos utiliza a mesma categoria de acusação (“pseudo-cientistas”) e linha de argumentações usadas pelos racionalistas da AFIS em seu próprio veículo de comunicação para tratar da astrologia como uma das “paraciências”. O entrevistador pergunta à entrevistada sobre o estilo de argumentação e as estratégias empregadas na retórica comumente usadas pelas “paraciências” e seus representantes os “paracientistas” (sinônimo de “pseudocientistas” para o jornalista) como fica claro já na primeira pergunta dirigida à linguista: “*Qu'est-ce qui caractérise ces échanges entre les tenants des pseudosciences et les rationalistes ?*”¹⁹³

5.11 ESTATÍSTICA SOBRE A CRENÇA DOS FRANCESES NAS PARACIÊNCIAS

Em um outro artigo cujo título é “*La croyance des Français dans les parasciences est stable*”, igualmente publicado também no 04 de maio e assinado por Hervé Morin, o jornal *Le Monde* busca refutar a afirmação também presente na tese de E. Teissier, segundo os próprios, de que haveria na “sociedade pós-moderna” francesa um interesse crescente pelos astros. Para contrapor esta afirmação, o artigo do *Le Monde* trouxe a voz de Daniel Boy, diretor de pesquisas do *Centre d'études de la vie politique française*, que falou sobre os cinco últimos

192 *California Personality Inventory* (CPI)

193 “O que caracteriza essas trocas entre os proponentes da pseudociência e os racionalistas?”

censos realizados pela empresa de pesquisa de opinião, *Sofres*¹⁹⁴, que apontou uma relativa estabilidade da crença em paraciências desde 1982. Interpretando o perfil social dos dados, Daniel Boy afirma que a crença nas paraciências têm mais adesão entre as mulheres e entre as pessoas com menos de quarenta e nove anos em sua maioria de classe média e esse quadro pouco evoluiu com o passar das décadas. A crença nas paraciências estaria menos presente sobretudo entre as pessoas com alto grau de ensino superior assim como entre aqueles que possuem até o primário. Uma outra constatação também feita é a de que, aqueles que afirmam possuir uma prática religiosa regular, parecem se esquivar de responder positivamente em relação a uma crença nas paraciências, sendo o mesmo caso daqueles que colocam um “*ancrage dans l’irréligiosité*”¹⁹⁵, ou seja, os sem religião e ateus. O pesquisador arrisca uma hipótese (a ser verificada conforme coloca o autor do artigo, o jornalista) para explicar o ponto comum entre as variáveis encontradas (mulheres, jovens, classe média e não praticantes religiosos): “*Peut-être la difficulté à son avenir. A l’inverse, la sortie de la crise économique et la remontée de l’optimisme qui l’accompagne semblent , dans le dernier sondage, un léger fléchissement des croyances* »¹⁹⁶.

O artigo de Hervé Morin informa que as cinco sondagens realizadas entre os anos 1980 aos anos 2000 em todo o território nacional francês assinalam que um terço da população pesquisada (amostra de mil pessoas em regiões diferentes do país) acredita em explicações de caracteres envolvendo signos astrológicos e um quarto daria crédito às predições fornecidas pelos horóscopos. Além disso, o artigo traz a informação de que a crença em maior número dos franceses seria em relação às curas pela imposição das mãos (50%) e em transmissão de pensamento (entre 40 e 55%) do que propriamente em signos astrais. Um outro dado interpretado pelo analista convidado pelo jornalista do *Le Monde*, é aquele que aponta que o interesse pela(s) ciência(s) entre os pesquisados não é incompatível e pelo contrário, possui correlações diretas com a “crença nas paraciências”:

194 Hoje Kantar TNS, na época chamada de TNS Sofres ou, simplesmente, « Sofres » como é comumente citada pelos interlocutores e significa: *Société française d’enquêtes par sondages*. Trata-se de uma das primeiras empresas de pesquisa sobre opinião pública e sondagens na França hoje em dia. É uma instituição que é sempre referência para os atores sociais desta tese em matéria de pesquisa quantitativa e parâmetro de crenças em escala nacional

195 “âncora na irreligiosidade”.

196 “Talvez a dificuldade de controlar seu futuro. Por outro lado, a saída da crise econômica, acompanhada da ascensão do otimismo, parecem provocar, na última pesquisa, um leve declínio nas crenças.”

Contrairement à ce que laisserait présager une vision positiviste des choses, l'amour de la science ne détourne pas des 'fausses sciences', écrit Daniel Boy. De même, la frange de la population ayant un degré de connaissances scientifiques 'très faible' est en moyenne moins 'crédule' que celle ayant un niveau de connaissance 'très bon'¹⁹⁷.

O artigo coloca inclusive na apresentação de dados estatísticos sobre a questão da crença nas paraciências uma relação com outras variáveis como a questão ideológica (a “visão positivista”) e grau de conhecimento sobre o conhecimento científico da população.

5.12 A REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO DE PROFESSORES DE SOCIOLOGIA

Após dez dias de trégua, *Le Monde* volta a publicar no dia 14 de maio uma reportagem com o título, « *La sociologie au miroir de la thèse d'Elizabeth Teissier* », assinada por Hervé Morrin sobre o “*affaire Teissier*”. Aqui a questão da sociologia como disciplina é a preocupação principal. A matéria traz mais dados empíricos do que as precedentes sobre o tema da sociologia; ademais mostra pela primeira vez uma série de ações tomadas pela *Association des sociologues enseignants du supérieur*, ASES, tendo em vista seu interesse na revisão do veredito do júri e o resultado da tese de Teissier. Como primeira medida, somos informados que uma petição fora protocolada pela ASES com a assinatura de 370 sociólogos (um terço dos representantes desta disciplina na França segundo a reportagem) junto à reitoria da universidade Paris V com a seguinte solicitação “ *à l'enregistrement de la thèse de Mme Teissier et de par des experts indépendants et reconnus à un réexamen approfondi de ses travaux*”¹⁹⁸.

Outra informação repassada pela notícia veiculada diz respeito à segunda ação da ASES que foi a realização de uma reunião aberta com a presença de cerca de 60 sociólogos membros da associação com o seguinte tema: “*la thèse de sociologie, questions épistémologiques et usages après l'affaire Teissier*”¹⁹⁹. O presidente da associação na ocasião, Daniel Filâtre, deu uma declaração ao repórter do *Le Monde* de que a ideia fora de reunir os

197 “Ao contrário do que uma visão positivista sugere, o amor pela ciência não desvia a “falsa ciência”, escreve Daniel Boy. Da mesma forma, a população com um nível de conhecimento científico “muito baixo” é, em média, menos “crédula” do que aqueles com um nível “muito bom” de conhecimento.” (tradução minha)

198 “(...) suspender o registro da tese de Ms. Teissier e ter especialistas independentes e reconhecidos para realizar uma revisão aprofundada de seu trabalho” (tradução minha)

199 “a tese da sociologia, questões epistemológicas e usos após o caso Teissier” (tradução minha)

argumentos e definir entre os membros uma posição comum sobre "*quelles armes pourraient ou devraient à l' mises en place pour la profession de sociologue*"²⁰⁰.

A notícia informa que estavam presentes Christian Baudelot e Roger Establet, sociólogos, autores do primeiro artigo analisado aqui, cujas críticas recaiam sobre o relaxamento no controle da universidade sobre as etapas de aceitação e aprovação da tese de doutorado, e que afirmaram que todo o processo rebaixa "*abaisse*") a sociologia. O jornal, porém, recolhe uma fala de Baudelot na cobertura da reunião que enfatiza as faltas da autora da tese: "*une apologie militante, polémique, de l'astrologie, doublée d'un propôs 'antirationaliste avancé'*"²⁰¹.

A reportagem também apresentou a opinião de outro membro, o antropólogo, Dominique Desjeux da universidade Paris V, autor que irá compor juntamente com outros "racionalistas" o relatório de revisão da tese. Segundo a opinião de Desjeux não se trata de uma tese de doutorado em sociologia, mas de uma ação pessoal de "*marketing pro-Teissier*". Jean-Yves Trépos da universidade de Metz, presidente da seção de sociologia no conselho superior das universidades, apesar das múltiplas correntes e métodos da sociologia ser um fato, a tese em questão carece de "rigor", que é fundamental para qualquer coisa que se possa definir como sociologia. Porém, a fala de Trépos recai sobretudo sobre a questão da responsabilidade profissional de Michel Maffesoli "*qui a pris le risque "de pour longtemps ses candidats, passés et à venir. Ceux-ci seront-ils marqués du sceau d'infamie du 'maffesolisme' ?*"²⁰²

A socióloga, Maryse Tripiet, professora da universidade Paris VII dirige sua fala para os danos causados à sociologia e chama atenção para a discussão sobre as normas acadêmicas e para o que faz com uns e outros se reconheçam como sociólogos e nada melhor do que um "*affaire Teissier*", ocasiões que servem como um "espelho" ("*miroir*"), embora deformante, mas revelador da sociologia e das práticas universitárias. A docente, Armel Huet, da universidade de , chama atenção para o fato de que as "más teses" ("*mauvaises thèses*") são um problema recorrente na sociologia e conta que apesar de fazer sua parte recusando orientar

200 "Que armas poderiam ou deveriam ser postas em prática no futuro para regular a profissão de sociólogo?"

201 "uma apologia militante da astrologia, juntamente com uma afirmação anti-racionalista avançada."

202 "que assumiu o risco de 'arruinar' [a carreira de] candidatos antigos e futuros. Serão estes marcados com o selo da infâmia do 'maffesolismo'?"

algumas delas, elas são sempre acolhidas por outro professor – num clara alusão à responsabilidade de Maffesoli. Fala de certa forma acompanhada pelo docente, Alain Quemin, da universidade de Marne-la-Vallée para quem a composição de bancas de tese é sempre composta por laços empáticos de amizade (“*bandes de copains*”), e que esta prática dá vazio a pequenos compromissos entre as partes e “covardias” (“*lachetés*”), comparando-a ao adultério entre a burguesia do século XIX, tolerável enquanto não fosse publicamente conhecido. A opinião de Alain Quemin na reunião da ASES chama atenção, portanto, para o mesmo argumento encontrado no artigo de Baudelot e Establet (analisado anteriormente), isto é, para uma falta de auto-regulação eficaz (« *Faute d'autorégulation efficace* »), que evidencia a “grande liberdade que gozam os universitários”, desassistidos do olhar exterior e que, na sua opinião, deveria ser exercido e garantido pelo ministério.

A reportagem, no entanto, deixa para o final a menção da presença na reunião de Michel Maffesoli, que se fazia presente em silêncio na “arena”, até lhe ser facultada a palavra: “*Quand on accepte la soutenance d'une thèse, c'est qu'elle est discutable. (...), pour un tiers de la thèse, on voit pointer l'oreille de l'astrologue, mais la prétention de celle-ci à sa discipline comme une science, et les "dérapages" du chapitre 6 consacré aux ont fait l'objet de critiques lors de la soutenance.*” Sua fala desperta os ânimos da sala sobretudo quando acusa a reunião de ser um “*tribunal de la pensée*”.

O jornalista que narra o desenrolar da reunião acrescenta que Maffesoli não despertou confiança quando no calor da discussão dentro da reunião, o orientador da tese hesita quando se trata de responder à pergunta sobre qual a contribuição para a sociologia das novecentas páginas do texto de E. Teissier. O que ele se limita a responder que há um abismo que separa os « céticos » (“*sceptiques*”) da sua própria abordagem fincada na sociologia compreensiva: “*Nous n'avons pas lu la même thèse*”.²⁰³ A reunião finaliza com o secretário-geral da ASES, Philippe Cibois reafirmando qual foi o propósito da sessão e advertindo aos presentes o que a “sociedade francesa” espera deles, isto é, normas objetivas e claras para o reconhecimento público do que consiste o “trabalho sociológico”.

5.13 O DESFECHO DA CONTROVÉRSIA NA IMPRENSA

O jornal *Le Monde* continuou nas semanas seguintes com mais dois artigos do jornalista Hervé Morin sobre a novela “*affaire Teissier*”, que a esta altura já durava mais de um mês de

publicações hebdomadárias ininterruptas. A notícia principal do artigo publicado no dia 18 de maio foi sobre a conclusão e divulgação do relatório realizado por um “grupo de leitura informal” composto inteiramente de “racionalistas” (filósofos, antropólogos, sociólogos, astrofísicos), alguns deles também da ASES, já citados em notícias anteriores. A conclusão da análise do relatório não diverge nem informa algo diferente das acusações à tese de doutorado feita anteriormente, ou seja, a “apologia à astrologia” e adjetivos como “antirracionalista”, “a-sociológica” e “narcisística”. A matéria reserva um parágrafo inteiro para a conclusão em forma de citação direta do único filósofo da ciência do “grupo de leitura informal”, Jacques Bouveresse:

Elle revendique pour l'astrologie la dignité très convoitée de science et même de science par excellence (...) mais en même temps ruine définitivement toute possibilité de une ligne de démarcation quelconque entre la science et la non-science²⁰⁴

Esta afirmação do epistemólogo do “grupo de leitura informal”, referendada na conclusão do artigo do jornalista Hervé Morin, revela claramente o que está em jogo nestas sucessivas acusações publicadas sucessivamente pela imprensa. A tese de doutorado de E. Teissier na universidade Paris V significa para a comunidade de cientistas sociais e de outras áreas acadêmicas, uma transgressão das fronteiras entre aquilo que chamam de “ciência” e a sua antinomia, a “não-ciência”. Como aponta o filósofo da ciência na citação acima, a tese de E. Teissier “arruína” a linha que demarca os limites, e, ela o faz de uma maneira específica, tirando a “ciência” do seu grau de dignidade, rebaixando-a com um “escândalo midiático”.

Entretanto, o texto (que de tão curto parece mais uma nota) de Hervé Morin publicado no *Le Monde* se limita a informar que todos os esforços não resultaram numa alteração do quadro. Nem o relatório dos racionalistas da AFIS, nem o seminário ou a petição assinada por 370 membros da AFES e dirigida ao reitor da universidade Paris V nem a carta de quatro prêmios Nobel ao ministro da educação nacional foram suficientes para que as solicitações fossem correspondidas. Pode-se especular o fato das cartas de protestos e das petições já

204 Ela reivindica para a astrologia a cobiçada dignidade da ciência e até da ciência por excelência (...) mas ao mesmo tempo arruína permanentemente qualquer possibilidade de traçar qualquer linha de demarcação entre ciência e não-ciência"

terem conseguido o objetivo de criticar efusivamente a controvérsia e que na falta de novos fatos jornalísticos tenha sido o grande motivo para que os jornais cessassem de cobrir aquilo que vinha sendo notícia semanalmente há mais de um mês. Apenas um artigo fora publicado após a negativa do reitor da universidade Paris V e após o silêncio do ministério, e não foi do jornalista Hervé Morin, mas um artigo do sociólogo Alain Tourraine justificando-se por se posicionar tão tardiamente sobre o assunto por estar fora do país durante o ocorrido – embora sua posição não seja muito diferente de tudo o que já fora dito apenas colocando que não lera na tese uma defesa da astrologia enquanto ciências, mas concordara com o argumento de que se tratava de uma escrita auto-promocional.

Não obstante, se não houve uma alteração do resultado, e nenhum atendimento das reivindicações reclamadas pelos membros da AFIS, da ASES e todos os manifestantes, não significa que o quadro permanecera inalterado após o “*affaire Teissier*”. Se para a autora da tese, o caso pouco afetou a trajetória profissional já que continuou como vedete da astrologia na televisão e não dera sequência à sua trajetória acadêmica, não se pode dizer o mesmo sobre a carreira de Michel Maffesoli, que após isso sofreu diversas contestações e reclamações dos pares primeiro quando foi nomeado por um “*arrêté*” pelo ministério de *L’enseignement et la recherche* em 2008 e ainda mais com a sua nomeação como *professeur de classe professionel 2* para a seção 19 do *Conseil National des Universités*, CNU. Embora continuasse galgando o seu prestígio internacional, não se pode dizer que a sua imagem na comunidade de cientistas sociais francesa tenha permanecido inalterada. Tanto é que após a repercussão do caso Teissier, Maffesoli se envolveu em outras polêmicas (embora de repercussão menor) como se pode notar no próprio artigo em que critica a forma de nomeação e promoção para o CNU. Mas, para os meus interlocutores nos jantares que frequentei este caso fora decisivo para manchar sua reputação na França. E para todos aqueles que insistiram em analisar a controvérsia em torno da defesa de tese de E. Teissier.

Um outro fato do qual Maffesoli fora pivô de escândalo também fora lembrado por Antoine Faivre que contou a todos o episódio do *cannulard* em que fora alvo o professor da Paris V, quando dois sociólogos enviaram um artigo para a revista do qual Maffesoli coordena sobre uma pesquisa falsa envolvendo um tema fictício e que fora aceita e publicada. Logo em seguida, os dois denunciaram a farsa aos jornais de circulação nacional cujo objetivo era claramente provocar descrédito à revista quanto, sobretudo ao seu organizador. Embora este caso, sim, se pareça muito mais com o “*affaire Sokkal*” ocorrido nos EUA, do que com o caso de Teissier, por se tratar de um *piege*, um *cannulard*. Contudo, todos os convidados do jantar

da casa de Marion foram unânimes em apontar que este “*cannulard*” apenas reforçou o descrédito que já havia se abatido sobre a imagem do antigo pupilo de Julien Freund e Gilbert Durant.

O “*affaire Teissier*” mostra algumas coisas diferentes em relação à controvérsia dos capítulos precedentes, como o protagonismo da imprensa na escolha dos argumentos a serem debatidos e das vozes interpretantes autorizadas a falar na cobertura jornalística. É assim que ao lado de cientistas sociais e da associação de professores, sociólogos do ensino superior, encontramos membros do grupo de “racionalistas” (também chamados de “céticos”), representado pelos membros da AFIS, cuja atuação no caso provoca na resposta dos acusados envolvidos a imagem de uma “polícia do pensamento”. O envolvimento dos “racionalistas” e do jornal no caso possui uma função semelhante de “portaria” (“*gatekeeping*”) a que vimos na controvérsia dos *métapsychistes* com os mecanismos internos de controle social da ciência. À diferença é que a função de vigiar as fronteiras da nesta controvérsia contra os possíveis transgressores é exercida por atores sociais que atuam fora da comunidade científica. São associações que embora contenham em seus membros, pesquisadores-docentes, assim como o IMI, elas não têm qualquer vínculo com as universidades. Além disso, as táticas que usam - petições, cartas de protesto, reuniões e seminários – não surtem qualquer efeito nas decisões administrativas da comunidade científica e parecem ter apenas como repercussão os discursos publicados em veículos de comunicação de massa. A eficácia das táticas utilizadas está vinculada, sobretudo ao desgaste que pode causar as opiniões de descredibilização difundidas em imprensa nacional.

Esta controvérsia mostra, portanto, as diferenças de funcionamento dos limites (“portarias”) entre aquilo que fica restrito ao fórum oficial acadêmico para o fórum oficioso. Neste último, os discursos hiperbolizam em escala maior a controvérsia, tornando-a um “escândalo” com proporções de visibilidade e danos mais abrangentes, pois estimula pela participação da imprensa a necessidade de convencer a opinião pública nacional. A controvérsia sobre paraciência em um fórum oficioso torna o escândalo uma estratégia eficaz para reforçar as fronteiras mesmo que seja possível, paradoxalmente, convocar ao debate, personagens que são do universo da comunidade científica e aqueles de fora, para falar sobre temas como a profissão de sociólogo (o que justifica a presença da ASES), sobre o controle burocrático da formação acadêmica, sobre a prática da relação entre orientador/orientando. No fórum oficioso se encontram, portanto, vozes alheias à comunidade acadêmica para falar da presença e do perigo da presença das paraciências no seio da universidade.

Os argumentos de autoridade misturam estatísticas sobre crença em paraciências feitas por institutos de pesquisa, críticas ao controle burocrático universitário, cartas de notáveis prêmios Nobel, petições ao reitor e adjeitativos morais aos envolvidos. A proporção e o volume de informações à medida que vão circulando as reportagens e os artigos ao longo de um mês de publicações, vão potencializando o tom do escândalo e, com isso, ampliando a cobrança da opinião pública mediatizada sobre a comunidade de sociólogos (científica). Para os que acusam (ASES, AFIS, os “quatro prêmios nobels”, a imprensa e os apoiadores) está em jogo uma cobrança sobre a ineficácia nas etapas de controle acadêmico para a formação de um pesquisador (doutorando), a legitimidade da profissão do sociólogo e a própria “imagem” de seriedade daquilo que é “ciência” e o que não é. A intensidade e a duração do escândalo, além de sua extensão à exposição dos personagens em todo território nacional, favorece a diluição das críticas tanto aos instrumentos burocráticos de controle acadêmico em julgamentos morais, traduzindo-as em pressão social sobre os protagonistas. Ao mesmo tempo, para os que estão na defensiva (reitoria, orientador da tese, candidata e comentaristas que os apoiam), há igualmente variações de reações e argumentação às pressões. Desde o silêncio, à minimização do caso como sendo uma simples divergência de escolas sociológicas – *querelles de chapelles*.

Relembro os argumentos dos meus interlocutores de que, não fora o fato de ter orientado uma tese de sociologia sobre astrologia nem mesmo o fato da candidata fazer da astrologia sua profissão, mas todos corroboram o argumento do artigo no jornal *Le Monde* de que a maneira “frouxa” (*lâche*) ao haver deixado passar sob a sua orientação a apologia à astrologia como ciência. Não cabe aqui uma avaliação se isto de fato ocorreu, pois não tenho elementos para averiguar esse argumento e, além de tudo, seria entrar no mérito da tese de E. Teissier, o que está fora do meu propósito de tomar partido na controvérsia. O que interessa, antes, é avaliar como o “*affaire Teissier*” ajuda a entender o que ocorre na prática segundo a visão dos meus interlocutores quando alguém que segue a carreira acadêmica infringe os limites que separam aquilo que a sociedade em que se encontram considera como “ciência” e o que distingue como “paraciência”. Esta controvérsia é uma evidência concreta para os meus interlocutores daquilo que pode estar sujeito um cientista social na França caso descuide do exercício da orientação acadêmica e deixe passar elementos que façam transgredir as fronteiras.

Para a enquete desta pesquisa, o que interessa, sobretudo, neste caso, não são apenas os discursos de denúncia, os tipos de estratégia e ações e as sanções a que estão sujeitos todos

aqueles que tentaram legitimar as paraciências dentro da academia quanto os efeitos sobre a imagem pública e a carreira acadêmica do postulante e do orientador da tese.

Ora, este risco, “*la peur du ridicule*” é perceptível aos pesquisadores e professores que possuem em sua *démarche* um certo grau de abertura (para não dizer empatia) para com as paraciências na França. O temor ao escândalo, o receio do barulho que pode causar uma polêmica potencializada pela imprensa nacional é visível e se torna até mesmo um critério de distinção que as novas gerações de pesquisadores e colaboradores do IMI apontam com relação à geração de pesquisadores anterior, isto é, a de Bertrand Meheust, Silvia Mancini, Paul Louis Rabeyron, etc.

5.14 O RISCO DENTOLÓGICO E O RISCO DO RIDÍCULO

Para alguns autores, a categoria de risco é central para estudar aspectos decisivos da sociedade moderna (DOUGLAS, 1999). Segundo Mary Douglas (1999), a noção de risco é importante para que sejam avaliadas as situações de perigo em contextos de probabilidade e incertezas. Para Beck (2012), a modernidade reflexiva é sinônimo de sociedades de risco por onde ocorrem deslocamentos diferentemente das sociedades industriais em que prevalecia a vigência do poder disciplinar sobre os corpos (FOUCAULT, 1991). A globalização, a individualização e reflexividade seriam as variáveis onde ocorrem estes deslocamentos, sendo para nós importante destacar as duas últimas. Para Beck (2012), a individualização indica um processo de destraditionalização das instituições como a família e o trabalho, favorecendo o projeto de construção de biografias individuais em projetos reflexivos como é o caso da formação e carreira acadêmica com seus riscos próprios de fracasso devido a fatores a serem levados em consideração pelos sujeitos nos cálculos das escolhas de suas trajetórias. A questão da reflexividade pode também ser percebida neste âmbito das ciências. Aliás, estas, se nas sociedades industriais consistem em importante ferramenta de gestão pública das ameaças, através, por exemplo, dos mecanismos disciplinares, na modernidade reflexiva se tornam um ponto central, conforme avaliam U. Beck e A. Giddens (2012), pois nela, os riscos deixam de estar limitados a aspectos temporais e espaciais. Sem querer negligenciar nem tampouco adentrar nestas análises macrossociológicas de uma modernidade tardia, guardo aqui a ideia de risco e de avaliação dos riscos como uma ação fundamental que guia todos aqueles que desejam seguir uma dupla carreira acadêmica e paracientífica.

Se no capítulo precedente, nós vimos através das cartas trocadas entre o orientador da tese de B. Meheust e a editora da revista que recusa o *compte-rendu* de Silvia Mancini, as

justificativas que estavam por trás da recusa que se referiam aos riscos deontológicos trazidas por pontos de vista heterodoxos, neste capítulo nós vimos do lado dos paracientistas, outro tipo de risco. Os riscos do insucesso, do fracasso causado por uma mancha na carreira por um escândalo levam ao cálculo do medo do ridículo (“*la peur du ridicule*”). Uso a noção de percurso e de trajetória profissional (VELHO, 1998) para compreender estes momentos de perigo nas etapas da carreira acadêmica individual dos interlocutores pesquisados. Neste sentido, a trajetória acadêmica se coloca não só como um percurso árduo pelas dificuldades comuns a todos os postulantes que a ela se submetem, pelo fato de oferecer uma pluralidade de contextos de ação e de etapas que exigem tempo de formação, pela disponibilidade e vontade própria para ingressar em um laboratório de prestígio, obter a UFR, ingressar em um estabelecimento/instituição, submeter-se ao exame na instância nacional de avaliação pelos pares da comunidade científica conhecida, o *Conseil National Universitaire*, CNU. Há nestes casos daqueles que empreendem uma carreira acadêmica e de militância nas paraciências uma exigência de avaliação dos riscos de escândalo.

É certo que as etapas comuns e necessárias para o êxito na carreira impostas por uma lógica meritocrática exigem a incorporação de um conjunto de valores universais e pessoais (Cole et Cole, 1973; Merton, 1973). Valores, estes, que revelam dentre outras coisas um cuidado, sobretudo, em não misturar crenças pessoais ao cultivo de uma imagem pública agnóstica a ser preservada. Tudo isso é necessário para diminuir os riscos de nesta trajetória ser visto misturando o privado com o público; tudo isso aponta para as regras deontológicas da academia francesa e apontam para a produção de uma vigilância por parte dos pares sob pena de cair nas páginas de jornais e ser julgado perante a opinião pública. Em caso de serem pegos, pululam estigmas como aqueles sofridos pelos personagens das duas controvérsias analisadas, o que torna quase tangível o medo do ridículo (“*la peur du ridicule*”) nos relatos, nas narrativas dos interlocutores. O que certamente não impede de os próprios interlocutores produzirem uma reflexividade sobre o tema como é o caso de Pierre Lagrange que escreveu um artigo para a revista *Politix* falando sobre como a antropologia francesa produz uma moral profissional que obriga aos antropólogos a adotarem para si uma imagem de posição de neutralidade axiológica que pode ser observada, por exemplo, pelo fato de pouco se sentirem à vontade para discutir sobre crenças longínquas e despontarem risos e outros indicadores de julgamento moral sobre crenças próximas ao universo cultural do antropólogo (LAGRANGE,

2012). O riso é um elemento simbólico significativo que aponta para estas situações de ridicularização quando o antropólogo em eve como aponta Wictor Stoczkowski (2001).²⁰⁵

Il est à l'évidence des domaines sur lesquels la compréhension ethnologique n'a pas encore prise, puisque l'altérité culturelle qui s'y manifeste – sans être nécessairement plus grande qu'ailleurs – continue à surprendre, à incommoder, à provoquer un malaise dont le rire est une des expressions immanquables. Face à l'hilarité que suscite une différence non domestiquée encore par nos traitements conceptuels, on saisit pleinement la nécessité d'étendre l'enquête ethnologique à des phénomènes culturels perçus comme risibles, stupides ou frivoles et qui, de ce même fait, échappent à la recherche académique dont les agents, sachant le prix du sérieux, ont fort bien compris qu'il est autrement plus rentable de traiter légèrement des sujets graves que d'étudier gravement des sujets perçus comme légers. (STOCZKOWSKI, 2001, p.91-92)²⁰⁶

Observei em algumas oportunidades implicitamente e, em outras vezes de forma explícita, em entrevistas e escrita dos interlocutores da nova geração, uma acentuada preocupação com este receio do ridículo, do escândalo cujo risco é de manchar a própria carreira acadêmica e de pesquisador ao ser taxado publicamente de ter vínculo a uma crença ao ocultismo ou a uma paraciência. Um trecho curto da entrevista com o psicólogo e professor da Universidade de Lorraine, Thomas Rabeyron (interlocutor que irei tratar no próximo capítulo) mostra como este receio está presente também na nova geração. Thomas Rabeyron, ao se referir sobre a sua jovem carreira de professor universitário, e tendo desde o mestrado feito pesquisa em torno de abordagens psico-dinâmicas sobre experiências vividas e narradas por pessoas como paranormais, se referiu aos cuidados que empreende desde cedo com relação a associação da sua imagem a este tema:

205 Stoczkowski (W.), « Rires d'ethnologues », *L'Homme*, 160, 2001.

206 “É claro que a compreensão etnológica ainda não se concretizou, uma vez que a alteridade cultural que se manifesta nela - embora não necessariamente maior do que em outros lugares - continua a surpreender, a incomodar, a provocar mal-estar cujo riso é uma das expressões inconfundíveis. Diante da hilaridade causada por uma diferença ainda não domesticada por nossos tratamentos conceituais, compreendemos plenamente a necessidade de estender a investigação etnológica aos fenômenos culturais percebidos como risíveis, estúpidos ou frívolos e que, da mesma forma, escapam pesquisa acadêmica cujos agentes, sabendo o preço da seriedade, entenderam muito bem que é mais proveitoso tratar assuntos menores do que estudar assuntos sérios percebidos como leves” (tradução minha).

Ce qui est très particulier dans ma trajectoire [chercheur, professeur], j'ai toujours été très prudent par rapport à mes thématiques. J'ai toujours su que c'était une très thématique dangereuse pour faire carrière universitaire. Plus le temps passe et plus je me dis que la prise de risque est énorme.
(Thomas Rabeyron)

A citação mostra como são conscientes do risco que certas temáticas podem trazer caso manejadas sem um cálculo prévio, o que poderia causar um desgaste ou até mesmo uma mancha na imagem pública da carreira de pesquisador. Esse risco consciente remete à memória dos relatos de casos sofridos por aqueles que circularam entre as comunidades científicas e paracientíficas e não conseguiram evitar o escândalo provocado por uma denúncia pública. Este é um impedimento que impõe cuidados no traslado e circulação entre estes espaços: o medo da difamação e conseqüentemente, da perda de credibilidade entre os pares da comunidade científica. Como nos mostrou o “*affaire Teissier*”, a espetacularização em controvérsias públicas é uma consequência indesejada que pode acometer a certos pesquisadores, acusados de afeiçoarem-se às paraciências e, com isso, resulta na deslegitimação da imagem de sua atuação profissional. O escândalo mediático é visto como algo que pode arruinar a reputação de seriedade de uma pesquisa e de um pesquisador.

Curiosamente, o caso a que referiram em conversas, tanto Renaud Evrard quanto Thomas Rabeyron, não foi o de Elizabeth Teissier, mas o das polêmicas que envolveram desde o final da década de 1990, a biografia de Yves Lignon, matemático, “*assistant*” da universidade de Toulouse-le-Mirail, hoje aposentado e escritor de obras em parapsicologia. Yves Lignon, parâmetro negativo lembrado por estes dois jovens professores, é matemático, professor da universidade de Toulouse-le-Mirail, e condensa tudo aquilo que para esta nova geração parece ser antagônico ao êxito de uma carreira acadêmica conjugando interesses em legitimação da parapsicologia.

Yves Lignon representa para eles uma figura amadora de parapsicólogo, que tanto esteve na primeira década do século XXI envolvido em um processo jurídico (amplamente difundido pelos jornais da região: *Midi Libre*, *La Gazette de Montpellier e la Dépêche*) por danos morais contra o professor de física da universidade de Nice, Henri Broch (também autor expoente, representante da comunidade dos “céticos”) e o igualmente físico, Georges Charpak (um dos quatro “prêmios Nobel” que escreveu a carta ao ministro da educação no

affaire Teissier). Porém, desde o final dos anos 80 e durante parte da década de 1990, Yves Lignon, já é alvo de exposição a mídia (com sua convicção) como “especialista em parapsicologia” em programas de rádio e documentários de tv, e por este motivo esteve diversas vezes em conflitos com os “racionalistas” da AFIS.

Tanto é que, em um destas exposições de programa de tv do qual participou no final da década de 1980, Yves Lignon provocou a reação dos membros de alguns ouvintes e leitores, sobretudo, membros da comunidade dos céticos que protocolaram uma carta ao reitor da Universidade de Toulouse-le-Mirail, em 2002, indagando se existia nos quadros da universidade o *Groupe d'Études Expérimentales des Phénomènes Parapsychologiques*, G.E.E.P.P (grupo de estudos experimentais de fenômenos parapsicológicos), e o laboratório de *Parapsychologie de Toulouse*, conforme frequentemente eram apresentadas sua identidade nas credenciais que lhe foram imputadas pelos diversos veículos midiáticos que participara (tv, rádio, jornal impresso e até cinema). A resposta do conselho científico a Henri Broch veio do reitor e do conselho científico da universidade (ver anexos 1, 2, 3 e 4).

A carta de resposta do reitor endereçada à Henri Broch fora anexada a informação de que reitores antecessores já haviam respondido a estas questões negativamente e que Yves Lignon já fora advertido anteriormente pelo conselho científico da universidade e pelo chefe do departamento de matemática de que suas atividades privadas (de escritor sobre a parapsicologia e de fazer enquetes de parapsicólogo) não poderiam jamais ser confundidas com a sua atividade pública de ensino como “*maitre-assistant*” em estatística na universidade – e não como “*professeur*” de estatística como muitas vezes fora publicado. A advertência do presidente do conselho científico da universidade havia alertado a Yves Lignon para que interrompa a prática de difusão da imagem da universidade ao laboratório e ao grupo de pesquisas sobre parapsicologia (não reconhecidos pela universidade), lembrando-o as contravenções às regras do serviço público que tais gestos implicavam. Ora, se devido a esta exposição na mídia durante os anos 80, 90 e 2000, Yves Lignon, hoje se tornou um ícone de grupos de jovens parapsicólogos autônomos e amadores que pululam a internet, tendo seu perfil no *facebook* centenas de seguidores, entretanto, é exatamente esta superexposição midiática que faz com que ele não tenha respaldo tanto no IMI quanto, sobretudo, entre os (poucos) jovens que passaram por uma formação no A-IMI e que estão em começo de uma carreira acadêmica nas universidades franceses como é o caso de Renaud Evrard e Thomas Rabeyron. Yves Lignon é para esta nova geração de colaboradores do IMI uma referência de uma “parapsicologia popular”, “quase folclórica”, midiática e, por isso, prejudicial às

intenções de seriedade para uma nova geração de professores universitários. Para a nova geração de colaboradores do IMI, Yves Lignon faz parte de uma categoria de investigadores dos fenômenos paranormais que, por não tomarem precauções com a exposição da mídia, foram alvos fáceis de polêmicas e escândalos, inclusive jurídicos, que fatalmente os associaram ao perfil de um “charlatão”, portanto, só prejudicam as pretensões de seriedade que demandam a construção de uma parapsicologia acadêmica na França.

Neste sentido, pode-se conjecturar que, do ponto de vista estrutural, Yves Lignon se encontra na mesma posição de E. Teissier. Ambos se posicionam como os interlocutores desta pesquisa contra a exclusão das paraciências pela comunidade acadêmica, porém, ao mesmo tempo, são tomados por aqueles que fazem parte da mesma luta, como potenciais amadores num processo de exclusão interno ao campo dos paracientistas. Neste quesito, Yves Lignon e Elizabeth Teissier são potenciais riscos que ameaçam a luta dos paracientistas arvoram levar a sério o projeto de incluir as paraciências enquanto disciplinas científicas. São personagens importantes pois apontam para um duplo processo de classificação das lutas dos paracientistas e da formação das fronteiras. De um lado, há um processo de exclusão externo envolvendo as ciências e as paraciências e, de outro, de exclusão interna envolvendo os riscos e as ameaças de paracientistas “amadores” ao projeto de inclusão no campo hegemônico das paraciências.

No que concerne a controvérsia sobre os *métapsychiques* encontrei os sujeitos em momentos diferentes do seu percurso profissional. De um lado, os que pertencem à geração mais antiga, pode-se dividi-los em blocos diferentes de acordo com o nível de sucesso e longevidade do percurso profissional de cada um. Assim, se todos eles possuem doutorado, nem todos estão na mesma situação do ponto de vista de suas carreiras acadêmicas, o que é traduzido pela ocupação em postos de trabalho em suas respectivas instituições de ensino. Podemos colocar Giordana Charuty e Antoine Faivre em uma posição acima, pois, são *directeur d'études* em universidades de maior prestígio e Silvia Mancini logo em seguida, já que possui a mesma titulação embora em uma universidade de menor prestígio. Esta posição dá a condição de participarem de uma rede de maior influência, lhes facultando um rádio de ação internacional e de ingressar em laboratórios de pesquisa com maior reconhecimento entre os pares. Condição diferente é a de Bertrand Meheust e de Pierre Lagrange que, embora estejam associados a laboratórios de pesquisa, não têm qualquer vínculo profissional de ensino com uma grande universidade. Bertrand Meheust está prestes a se aposentar da sua profissão de professor de Liceu e Pierre Lagrange é professor de antropologia social da Escola de Artes d'Avignon. No caso de Bertrand Meheust, ele mesmo conta as vezes em que seu

projeto de construção de uma carreira profissional acadêmica fora interrompido por casos de insucessos nas seleções em que participou – sem muito esforço, segundo a própria confissão em um dos jantares. O caso de Pierre Lagrange é um pouco diferente, pois, a sua história de problema grave de saúde adiou o seu projeto e, embora tenha uma regularidade de atuação e pesquisa e em publicações e organizações de eventos na área acadêmica, não possui um posto em uma universidade, além do fato de já ter uma idade avançada – o que de acordo com minha co-orientadora inviabiliza – para obter um posto de *maitre de conférence*, situação que lhe rende sérias dificuldades financeiras, como chamara atenção B. Meheust em um dos jantares do círculo de amigos.

As controvérsias se passam exatamente em momentos decisivos do engajamento destas pessoas em seus diferentes projetos, individual ou coletivo, de construção de uma carreira acadêmica e, de certa forma, está ligado a conflitos, possibilidades de êxito ou fracasso de um projeto de legitimação científica de uma paraciência. Pode observar a partir da análise das controvérsias os diferentes momentos, os interesses, os recursos individuais, as oportunidades, as origens, as alianças e outros fatores da trajetória individual, como podem contribuir para manter, acelerar, enfraquecer/fortalecer, prolongar ou encurtar este objetivo de legitimação. Compreender as complexidades de fatores que estão em jogo quando se trata de analisar uma etapa da trajetória de cada personagem, que envolve, de certa forma, uma tentativa comum de conciliação entre uma carreira acadêmica e uma “militância” na legitimação da produção de conhecimento das paraciências. Neste sentido, estes projetos de carreira se inscrevem em temporalidades diferentes e em níveis de sucesso e fracasso de acordo com alguns fatores decisivos como, por exemplo, a participação em controvérsias em fóruns oficiais ou oficiosos. Todos os com quem conversei apontaram a questão do modo (aberto ou fechado às paraciências) de envolvimento (ou não) em controvérsias como decisivo para a trajetória de sua carreira profissional. Para alguns deles, como é o caso de Silvia Mancini e Thomas Rabeyron (e, de certa forma também Giordana Charuty), o protagonismo da atuação nas controvérsias públicas resultaram em verdadeiros “*tournants*” (*turning points*) (Hughes, 1996 [1950])²⁰⁷ ou “pontos críticos” específicos (De Coninck et Godard, 1990) que resultaram em alterações significativas em suas trajetórias profissionais. No caso de Giordana Charuty, por exemplo, o fato de ter sido questionada por Antoine Faivre no processo de promoção para a obtenção do cargo de *directeur d'études* provavelmente foi um dos pontos críticos da sua

²⁰⁷ HUGHES Everett C. « Carrières, cycles et tournants de l'existence », in Everett C. Hughes, *Le regard sociologique*, Paris : Editions de l'EHESS, 1996, pp165-173.

carreira acadêmica e seguramente tivera influência para a escrita do artigo que denunciou publicamente as teses de Silvia Mancini e Bertrand Meheust como apologias à métapsíquica. Por sua vez, esta controvérsia pública com Giordana Charuty nas páginas da revista *L'Homme* fora igualmente um “*tournant*” que culminou na decisão de Silvia Mancini como ficou claro em sua narrativa sobre o caso. Afinal fora esse momento em que afirmou ter desistido de prosseguir tentando a carreira acadêmica em Paris e ter optado por escolher ir para Lausanne na Suíça.

Bertrand Meheust também admitiu que certamente os inúmeros conflitos que a sua tese publicada na coleção “*Les Empecheurs de Penser en Rond*” suscitara seja nos eventos acadêmicos seja na controvérsia com Giordana Charuty na revista *L'Homme*, bem como a sua imagem de escritor e palestrante em eventos ligados à parapsicologia contribuíra para o seu insucesso na carreira profissional acadêmica. Todos os interlocutores com quem conversei sobre o *affaire Teissier* foram unânimes na colocação de que o caso fora decisivo para ruína da imagem de Michel Maffesoli entre seus pares. As cartas de resposta dos reitores da Universidade de Toulouse-le-Mirail não deixam dúvidas de que as sucessivas aparições de Yves Lignon na mídia local e nacional como *professeur* de matemática e chefe do laboratório de parapsicologia e do grupo de pesquisa homônimo da universidade foram o estopim para uma advertência formal da universidade, do seu conselho científico e do chefe do seu departamento, que, por sua vez, fora decisiva para a estratégia dos jovens colaboradores do IMI, Renaud Evrard e Thomas Rabeyron em conduzir suas carreiras acadêmicas longe do barulho e da exposição midiática. Desta forma, se percebe o quanto as controvérsias públicas afetam de forma decisiva as trajetórias acadêmicas dos pesquisadores/docentes que fazem da sua carreira acadêmica uma estratégia de legitimação de um olhar científico para o objeto de estudo das paraciências.

Assim, se a trajetória da carreira acadêmica está ligada a um projeto daquilo que Pierre Bourdieu chama de aquisição de autoridade científica (prestígio, reconhecimento, celebridade, etc.), percebi analisando estas controvérsias em torno da legitimidade das paraciências que o resultado pode se tornar bastante prejudicial para o projeto de carreira profissional daqueles que são percebidos pela comunidade científica como simpatizante ou abertos à ideia de que paraciências possam vir a ser atividades científicas. As controvérsias públicas em torno das paraciências, seja no fórum constituinte ou no fórum officioso apresentam situações que geralmente culminam por colocar a formação de fronteiras internas e externas sob a mesma lógica no jogo de argumentos, que tanto serve para aquilo que se quer fazer incluir (às

paraciências sérias no campo científico) como excluir (aquilo que é próximo do amadorismo, do espetáculo midiático, etc.). O que implica que não são apenas fatores de cunho epistemológico que estão em jogo, mas toda sorte de conflitos político-acadêmico como argumentos deontológicos e com conotações morais.

Nos argumentos trocados em personagens alvos de escândalos (Teissier e Lignon) podem ser visto um processo classificatório duplo em que, em uma situação, se a luta dos interlocutores é pela inclusão da parapsicologia, portanto, do afrouxamento das fronteiras entre os saberes científicos e paracientíficos para que não ocorra mais práticas de denúncias numa operação de descrédito que recai não apenas sobre o conhecimento produzido (as teses de doutorado principais alvos de acusação) mas também sobre a imagem e o prestígio do pesquisador que se enxerga com inclinações abertas a este domínio do saber. Processos que quando públicos acionam os mecanismos disciplinares de controle da ciência. Em outras situações, como os casos de Lignon, de Teissier e de associações como o INREES, as AFIS permitem entender a existências de fronteiras internas ao campo das paraciências em que os riscos de ridicularização e os escândalos são avaliados de forma reflexiva pelos atores sociais. Sendo a trajetória profissional de um pesquisador marcada por aquilo que P. Bourdieu (Bourdieu, 1976) entende como o reconhecimento do valor de seus produtos (“reputação”, “prestígio”, “autoridade”, “competência” etc.) pelos pares, um dos riscos de insucesso se dá quando o sujeito está vulnerável e prestes a cair nas malhas das “polícias de pensamento” mesmo advindo de instâncias não acadêmicas como a AFIS. Risco de ser denunciado publicamente seja na mídia seja no próprio fórum constituinte por estar inadvertidamente e descuidadamente fazendo apologia a uma paraciência. Aprender a avaliar estes riscos fazem parte da trajetória de construção da autoridade de pesquisador-docente principalmente em uma sociedade que é *a priori* hostil à ideia de legitimação científica das paraciências, conforme coloca Laplantine (1985). Diante de tais condições, aquele que busca conciliar as fronteiras externas aos dois mundos (ciência e a paraciência) precisa desenvolver uma série de disposições em si que vão desde a construir uma imagem pública agnóstica, laica (conforme os valores da sociedade francesa) que o impeça de esquivar-se do perigo de possíveis denúncias de que é um *croyant*, e, por outro lado, uma atitude de produtividade acadêmica intensa com publicação anual de artigos em revistas internacionais e nacionais, de livros e conferências invejáveis a qualquer outro pesquisador docente. Este é, pelo menos, o entendimento da nova geração de colaboradores do IMI ao se referir às controvérsias e seus resultados de alguns escândalos pelos quais foram manchadas as trajetórias dos personagens mencionados. É ainda esse desdobramento singular entre trajetória acadêmica e os riscos de

envolvimento em controvérsias sobre parapsicologia e a questão de como os jovens colaboradores do IMI conciliam atuação profissional acadêmica e a atividade paracientífica que abordarei no próximo capítulo.

6 REJEIÇÃO IMPLÍCITA E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DA NOVA GERAÇÃO DO IMI

6.1 A NOVA GERAÇÃO DO IMI

Nos capítulos anteriores, escolhi analisar as controvérsias científicas públicas que envolviam personagens que foram, de certa forma, denunciados pelos seus pares, seja na comunidade acadêmica seja na esfera da opinião pública, da mesma acusação: legitimar esoterismos, paraciências na comunidade científica. Chamei atenção de casos de controvérsias sobre paraciências envolvendo uma geração de sujeitos que constroem uma carreira profissional na França como pesquisadores-docentes e em determinado momento foram arrolados em controvérsias após estas denúncias. A controvérsia sobre os *métapsychistes* envolveu a participação da maior parte da geração de colaboradores do IMI, como, Bertrand Meheust, Silvia Mancini, Pierre Lagrange, Yves Lignon, Paul Louis Rabeyron que, embora com idades diferentes e iniciaram suas relações com o IMI em décadas diferentes alguns desde os anos 1970 outros nas décadas de 1980 e 1990. Mas, todos têm uma história de conflito, de constrangimento pra contar sobre suas trajetórias acadêmicas por conta do seu envolvimento duplo com a metapsíquica e a academia. Mostrei como estas acusações se deram e formaram dois tipos de controvérsia científica diferentes, uma em fórum constituinte onde são travadas as batalhas pela hegemonia das ideias científicas e outro em fórum oficioso onde são traduzidas para a opinião pública ou para o âmbito interno da comunidade acadêmica. Além disso, as controvérsias científicas analisadas apontaram para a ação dos mecanismos disciplinares e de controle social da ciência que nos permitiu tornar visíveis as evidências dos limites que demarcam as fronteiras (internas e externas).

Neste capítulo vou descrever as práticas implícitas de rejeição, isto é, aquelas que não chegam a se tornar controvérsias pois esbarram antes mesmo no silêncio das negativas dos comitês editoriais e nos pareceres das revistas científicas. Estes instrumentos de controle da disciplina científica impede a livre circulação das ideias paracientíficas pela comunidade acadêmica. No entanto, as rejeições implícitas produzem igualmente estratégias de resistências reflexivas como a organização de um arquivo de negativas por onde alguns dos meus interlocutores, os psicólogos, Renaud Evrard e Thomas Rabeyron, a chamada nova geração de colaboradores do IMI, reelaboram seus discursos de perseguição.

O interesse por estes dois jovens psicólogos se deve pela peculiaridade da trajetória na formação acadêmica que tiveram, que os permitiu atuarem como psicólogos, docentes e

membros de alguns das mais importantes instituições mundiais de parapsicologia nas sociedades ocidentais. Além disso, os dois fazem da sua atividade profissional como pesquisadores-docentes uma espécie de militância político acadêmica de legitimação das pesquisas sobre os fenômenos paranormais e da parapsicologia experimental. Ambos tiveram uma passagem no grupo de estudantes, o GEIMI, montado em dezembro de 2003 (e que deixou de existir) pelo pai de Thomas Rabeyron²⁰⁸. Os dois colaboram com artigos no *Bulletin Métapsychique*, revista institucional do IMI, e foram responsáveis durante alguns anos pelo serviço de escuta terapêutica no IMI para pessoas com problemas por terem experiências paranormais. Estas colaborações com o IMI começaram quando ainda eram estudantes de graduação e continuam até hoje, embora com menos frequência pois dividem-se em atividades de docência em psicologia e no projeto que criaram juntos, o *Centre d'Information et de Recherche et de Consultation sur les Experiences Exceptionnelles*, CIRCEE, que funciona pela internet e por telefone. Durante a minha pesquisa de campo, Thomas Rabeyron havia se desligado recentemente da Universidade de Nantes, segundo ele, por haver tido problemas de não aceitação dos seus interesses em pesquisar os fenômenos paranormais por parte dos demais colegas de departamento; e ingressado no departamento de psicologia da Universidade de Lorraine em Nancy onde pretende intensificar a parceria com Renaud Evrard que trabalha há algum tempo no mesmo local.

No próximo item, apresento a trajetória destes dois membros da nova geração, vistos pelos membros do IMI como promissores colaboradores da instituição. Os pontos que irei destacar de suas trajetórias serão úteis para entender como conciliam as atividades em psicologia e parapsicologia e como lidam com as passagens entre estes dois universos. Seguir não foi uma tarefa fácil tendo em vista que na época do meu trabalho de campo, Thomas Rabeyron ainda morava em Nantes e viajava frequentemente para Escócia onde terminou o doutorado em psicologia. Por estas dificuldades de locomoção e agenda com Thomas, me foi possível estar apenas presencialmente com Renaud Evrard em Nancy, e mesmo assim, de forma agendada para a realização de conversas em almoços e entrevista. Contudo, assisti também aos dois (e a fala do pai de Thomas, Paul Louis Rabeyron) no seminário interdisciplinar que Renaud Evrard organizou com uma colega antropóloga na Universidade de Nancy. Todas estas dificuldades de encontros presenciais foram sendo complementadas e

208 O médico-psiquiatra, Paul-Louis Rabeyron é membro do comitê diretor do IMI e professor da Universidade Católica de Lyon onde dirige a unidade *Sciences, Société et Phénomènes Paranormaux*.

compensadas pela interatividade virtual, *skype*, *facebook* e *e-mail*. Quando tinha alguma dúvida procurava-os para uma opinião sobretudo, pelas redes sociais.

Seja abordando-os no mundo virtual, seja de forma presencial, os encontros etnográficos eram todos previamente agendados e, como toda relação formal no mundo moderno da vida urbana, com hora regulada para acabar. Por mais que nestes encontros, à força da repetição, pudesse haver uma maior descontração na medida do tempo do “*vous voyer* ao “*tutoyer*”, nunca se chegou ao ponto de ultrapassar os encontros em almoços agendados e próximos aos locais de trabalho dessa geração mais jovem. Considero que estes poucos encontros foram o suficiente para conseguir pensar os contornos entre as múltiplas fronteiras que atravessam na complexa conciliação de suas atividades e também para pensar como eles mesmos dão sentido as estratégias que utilizam para evitar sucumbir a grandes riscos nestas constantes passagens entre o mundo das paraciências e suas atividades profissionais na academia. Começo apresentando a trajetória acadêmica de Thomas Rabeyron e de Renaud Evrard, que, realizam um percurso similar no sentido de apostarem em uma dupla formação em psicologia e parapsicologia e, em determinado momento aliam os seus objetivos em um projeto profissional comum.

6.1.1 Renaud Evrard

Quando eu conheci Renaud Evrard, como já havia dito no primeiro capítulo, foi no mesmo dia em que entrei pela primeira vez no IMI. Nunca tinha ouvido falar dele até ser apresentado por Marion Aubrée, poucos minutos antes dele iniciar a ministrar o *workshop* que estava previsto para começar nesta noite de outono. Renaud Evrard é tido pelos demais membros do IMI como o garoto prodígio e como uma das promessas que dão esperanças de continuidade da metapsíquica francesa e, de sobrevivência das atividades do IMI. Não é à toa que, após a minha entrevista inicial com os membros da direção do IMI e exposto a minha intenção de visita, eles me sugeriram de forma unívoca dois nomes: Meheust e Renaud Evrard. Dois expoentes de duas gerações distintas e com admiração recíproca. Embora, desde 2014, Renaud Evrard tenha se reservado a ser apenas colaborador do A-IMI²⁰⁹, já que não é membro do comitê diretor nem participa mais com a mesma ênfase das atividades cotidianas do instituto desde que decidiu diminuir a intensidade da colaboração há alguns anos por motivos que não quis revelar-me diretamente. Nos conhecemos exatamente na entrada do salão

²⁰⁹ Como coloquei no segundo capítulo o A-IMI é uma associação de amigos colaboradores do IMI que contribuem financeiramente com a instituição regularmente.

principal do IMI, quando Marion Aubrée nos apresentou e contou bem alto que eu era um antropólogo brasileiro e que estudaria as atividades do IMI - o que imediatamente causara-lhe certo espanto e curiosidade a quem estivesse próximo. Estavam à venda sob o balcão de entrada os seus dois livros, *Folie et Paranormal*, baseado em sua tese de doutorado e o recém lançado naquele mesmo ano, *La Légende de l'Esprit : 150 ans de l'Institut de Métapsychique International*, fato que justificava seu espanto e consequente curiosidade sobre mim pois, a partir de então, me fez várias perguntas para entender mais meu objeto de estudo. E, foi esta impressão e curiosidade causada pelo fato de saber que dali em diante, eu seria sempre visto como antropólogo que estaria pesquisando o IMI, que fez com que Renaud Evrard sempre me tratasse como conhecedor de termos, teorias e autores da parapsicologia e sempre fizesse certas colocações e perguntas como se eu já tivesse um nível avançado de conhecimento sobre o instituto E sobre a parapsicologia em geral bem como a parapsicologia feita no Brasil – o que lhe permitiu discordar de mim em alguns pontos e mesmo me sugerir autores brasileiros contemporâneos como psicólogos, professores da USP, Moreira de Almeida e Wellington Zangari²¹⁰. Não demorou muito para ele perceber que o que eu sabia - até mesmo sobre a parapsicologia e a psicologia anomalística brasileira – não podia satisfazer-lhe o prazer de conhecer algum especialista²¹¹.

Renaud Evrard se tornou um interlocutor fundamental desta pesquisa de doutorado por inúmeras razões. Em primeiro lugar, pelo conhecimento que tem sobre a história do IMI, embora não seja historiador, o seu mais recente livro, *La Légende de l'Esprit*, impressiona não somente pelo número de páginas, mas também pela quantidade de documentos e entrevistas que realizou para escrever, em cada capítulo, os principais períodos da formação da instituição através de uma narrativa sobre a *démarche* de seus principais personagens (Pierre Janet, Charles Richet, Warcollier, Pierre e Marie Curie, etc.). O período coberto vai desde antes à formação do IMI até o ano 2000. Em segundo lugar, porque Renaud, como aponteí, embora não seja membro do comitê diretor do IMI, tem uma extensa lista de contribuições para instituição que vão desde a conferências, redator e editor de artigos para o *Bulletin Métapsychique*. Em terceiro lugar, por tê-lo acompanhado durante um ano as

²¹⁰ Confirme dito no capítulo II, os dois psicólogos são professores da USP que trabalham com a psicologia anomalística no Brasil.

atividades de Renaud Evrard ligadas à metapsíquica que não se restringem ao IMI, pelo contrário, basta dizer que é o único francês membro do comitê diretor da *Parapsychological Association*, a PA, referência tanto para os demais membros do IMI (mesmo os mais antigos) como para os jovens pesquisadores autônomos de fenômenos paranormais que seguem suas postagens no *facebook* e *links* dos artigos e comentários que faz em seu blog.

A expressão “tê-lo acompanhado” significa que mesclai os momentos em que estive com ele presencialmente com os momentos em que estive com ele me comunicando pela internet. Fiz observações *in loco* de suas conferências seja em um *workshop* no IMI ou um simpósio estritamente para o público acadêmico que organizou em sua universidade e na Expo PA 2016, evento de divulgação de lançamentos de livros em que o autor é convidado a uma entrevista em um fórum na internet. Neste evento tive a oportunidade de ouvi-lo comunicar-se em inglês com a comunidade de pesquisadores internacionais. Para mesclar estas observações em conferências presenciais ou virtuais também tive a oportunidade de entrevista-lo seja em Nancy, seja em Paris e em número maior por *skype* ou pelo *chat* do *facebook*. Além disso, nas diversas vezes em que precisei tirar uma dúvida sobre algum ponto, nos comunicamos por e-mail. Renaud Evrard sempre se mostrou solícito em responder perguntas sobre o assunto e, inclusive, me surpreendeu ao convidar-me para publicar um artigo sobre a minha tese na revista oficial da PA da qual é membro do comitê editorial.

Renaud Evrard nasceu em uma pequena cidade perto de Nancy na região da Lorraine, nordeste da França, e quando decidiu fazer psicologia foi recebido com certa incompreensão por parte de sua família, que não entendia, de fato, do que se tratava essa profissão e a sua importância, tendo em vista que para um lugar tão pacato onde vivia, “qual cidadão procuraria ajuda psicológica profissional?”²¹². O apoio familiar viera apenas de uma tia que, na época, para lhe encorajar fez para o jovem Renaud uma assinatura da revista *Psychologies Magazine*, o que hoje lhe arranca sorrisos visto a linha editorial do periódico, que, apesar do título, aproxima-se do segmento da auto-ajuda muito mais do que de uma revista científica. A curiosidade pelo domínio do paranormal até, então, apenas era suprida pela assiduidade de telespectador da série de TV americana, Arquivo X. Todavia, em seu primeiro ano de graduação em psicologia, folheando um número dessa revista, lhe chamou a atenção uma resenha escrita pelo jornalista (e pesquisador amador de parapsicologia), Erik Pigani, sobre uma tradução que acabava de ser publicada na França do livro do parapsicólogo americano,

²¹² Intervenção humorada que Renaud me colocou em entrevista no gabinete do seu escritório.

Dean Radin²¹³, *La Conscience Invisible: le paranormal à l'épreuve de la science*²¹⁴. O impacto da leitura fez com que decidisse encomendar o livro daquele autor que seria anos depois seu concorrente na presidência da PA²¹⁵.

Renaud Evrard me contou em entrevista, concedida em sua sala na Universidade de Nancy, que comprou o livro e o leu de um fôlego só, daí não parando mais, o que o fez encomendar um segundo, *Parapsychologie et Psycanalyse*, da psicanalista, Djohar Si Ahmed, que fora também secretária durante muitos anos do IMI. Este segundo livro, baseado na tese de doutorado da autora, é considerado por ele um avanço em profundidade, uma progressão em relação às questões suscitadas na leitura da obra anterior. Segundo Renaud Evrard, foi esse livro de Djohar Si Ahmed que lhe permitiu fazer a convergência entre o interesse crescente pela parapsicologia e o seu objetivo profissional de ser psicólogo. O livro da autora de uma só vez lhe mostrara qual a trajetória acadêmica e o objeto de estudo que deveria empreender. O estudo e a pesquisa do paranormal deveriam vir de um esforço de teorização realizado a partir de um processo de escuta na terapia de casos de experiências paranormais de pacientes. As experiências “paranormais” dos pacientes deveriam ser interpretadas seriamente pela psicologia, e, se possível, usadas por um eufemismo visando diminuir a sua carga pejorativa do termo paranormal, pelo emprego de um novo conceito analítico: as “experiências excepcionais”. A convergência entre um interesse pelo tema dos casos de assombrações, de telepatia, de clarividência pela clínica se tornou um objetivo profissional que o motivara desde então.

Foi ainda no Quebec que Renaud Evrard se interessou, a partir do contato com o Thomas Rabeyron, pelo recém-lançado (em dezembro de 2003) grupo de estudantes do IMI, o GEIMI. Renaud Evrard se juntou ao grupo alguns meses depois em abril de 2004 e nele ficou durante dez anos exatamente, ou seja, durante toda a existência do grupo. Através do A-IMI e do GEIMI, Renaud Evrard conheceu os pesquisadores do IMI, dentre eles, Pascale Catala, engenheira da computação que trabalhava como assistente na *Ecole Polytechnique*, e

213 Dean Radin, americano, PHD em Psicologia e, também, engenheiro, é mais conhecido pelas suas atividades no campo da parapsicologia por haver presidido a *Parapsychological Association*, PA por diversas vezes. Dirige o *Institut of Noetic Sciences* (IONS) na Universidade de Nevada desde 2002, antes tendo incorporado o *staff* de pesquisadores do paranormal das universidades de Princeton e Edimburgo.

214 DEAN, Radin. *La conscience invisible : le paranormal à l'épreuve de la science*. Paris : La presse du Chatelet, 2000.

215 Alguns anos mais tarde, Renaud Evrard viria a concorrer à presidência da PA com o próprio Dean Radin, fato curioso que o fez fazer uma postagem no *facebook*.

igualmente graduada em psicologia. Na mesma época em que Renaud Evrard estava no primeiro ano do mestrado de psicologia, Pascale Catala lançou o seu livro, “*Apparissions et maisons hantées*”.

Este tema dos relatos de assombração e de experiências excepcionais seria a matéria prima da dissertação de mestrado de Renaud Evrard defendida no ano letivo de 2004/2005 na Universidade Louis Pasteur de Strasbourg. Outro fator que motivara Renaud Evrard havia sido também o contato com dois estudantes de psicologia no Quebec²¹⁶que lhe haviam confiado haver passado por situações de medo de assombrações em seus respectivos apartamentos. Estes dois casos que lhe chamaram a atenção foram descobertos a partir do grupo de escuta sobre o paranormal que formou ainda no Quebec, portanto, antes de voltar para a França, quando me contou haver colocado cartazes com um anúncio pelas paredes da Universidade de Montreal, convidando pessoas da comunidade universitária a falarem sobre suas experiências com os fenômenos paranormais.

Renaud Evrard investiu em uma formação internacional em grandes centros de produção de pesquisa na área de parapsicologia. Ainda em seu terceiro ano de graduação, Renaud Evrard fez a sua licença em psicologia na Universidade de Montreal no Canadá e, nas horas livres, em paralelo, seguiu o curso de “*psilogie*”²¹⁷na *Société Québécoise de Psilogie*, ministrado pelo professor Louis Bélanger, (curso que não era ensinado no departamento de psicologia da universidade de Montreal). Fora através deste professor que se colocara em contato com Hans Bender (ex-orientador de Bélanger e já falecido), professor, pesquisador, mentor e ex-coordenador do instituto *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, IGPP em Freiburg na Alemanha onde Renaud Evrard fizera o seu estágio de seis meses. O estágio lhe chamou a atenção para as diferenças entre o nível de profissionalização da profissão de parapsicólogo entre os dois países e, também, de financiamento destinado às atividades dos IGPP em relação ao IMI. Renaud Evrard me contou que no IGPP se deparou com trinta e cinco pessoas empregadas em tempo integral e dedicação exclusiva para fazer pesquisa em parapsicologia em comparação a nenhuma na França: “*Frieburg n’est pas très loin, c’est 80 km de Strasbourg*”, me disse Renaud Evrard em entrevista. Me explicou também que os interessados em pesquisas em parapsicologia na

216 O Canadá foi o país que escolheu pra fazer seu estágio em clínica, requisito para a formação em psicologia.

217 *Psicologie* é um trocadilho com as palavras “psi” (fenômenos paranormais estudados pela parapsicologia experimental) e a palavras graga “logos”.

Alemanha estavam na mesma situação que o IMI (sem financiamento para pesquisa) até os anos 1980 com a chegada da liderança de Hans Bender. Na época, o grupo de pesquisadores liderados por Hans Bender conseguiu até mesmo conquistar uma cadeira na universidade de Freiburg. Tudo isso se deu após uma série de reformulações que não vem ao caso citar aqui (dentre outros o apoio financeiro da filha de um dos patrões da Volskvagen), que praticamente fundou o IGPP e passou a ter recursos e paulatinamente um nível de profissionalismo de ponta no meio da parapsicologia, o que lhe permitiu inclusive de ajudar o IMI na reconstrução da sua biblioteca. Perguntei-lhe se os alemães do IGPP chamavam as atividades do instituto de “parapsicologia”. E ele me respondeu: “jamais!”, preferem usar o nome de “psicologia e sociologia anomalística”.

6.1.2 Thomas Rabeyron

Dois anos mais velho do que o amigo, Thomas Rabeyron é um jovem alto de seus 32 a 35 anos, e bastante discreto, com formação em psicologia clínica, mestrado e doutorado em psicologia clínica e psicopatologia, co-tutela, na Universidade de Lyon 2 e Universidade de Edimburgo. Seu interesse pelos fenômenos paranormais começou em casa com as frequentes reuniões entre amigos realizadas por seu pai, Paul-Louis Rabeyron, membro bastante atuante em atividades do comitê diretor do IMI. Não é à toa que Thomas Rabeyron cita o capítulo que o pai escrevera do livro, *Un voyant dans la ville*, do antropólogo de Lyon, François Laplantine, como um momento chave que despertou a vontade de seguir os mesmos passos.

Após um mestrado em pesquisa e outro em clínica na Lyon 2, decidiu que no doutorado iria de qualquer forma passar uma temporada na Grã-Bretanha, exatamente por conta da diferença entre o tratamento que os britânicos dão aos estudos de parapsicologia em relação aos franceses. Durante três anos assistiu cursos sobre o tema das experiências excepcionais e defendeu a tese em 2010, intitulada, “*Approche psycho-dynamique sur les expériences vécues comme étant paranormales*” com a co-orientação de Caroline Watts, psicóloga e hoje professora da cadeira, *Koestler of Parapsychology* da universidade de Edimburgo – uma das raras no mundo ocidental.

Recrutado como *maître de conférence* dois anos depois pela Universidade de Nantes, ficaria até 2017 quando passara a estar apto para orientar pesquisas²¹⁸, HDR, como *professeur* na Universidade da Lorraine em Nancy. Como adiantei acima, deixou Nantes, cidade do

218 *Habilitation à diriger des recherches*, HDR é uma etapa fundamental para a progressão na carreira acadêmica que permite ao pesquisador-docente orientar pesquisas.

noroeste da França, por problemas de incompatibilidade com os antigos colegas de departamento que não viam com bons olhos seu tema de pesquisa. Em começo de 2018, Thomas foi nomeado diretor do laboratório de pesquisa em psicologia, *Interpsy* ligado à Universidade de Lorraine em Nancy e a *École doctorale Stanislas*. O laboratório *Interpsy* conta com vinte e dois membros permanentes, sendo nove *professeurs*, treze *maîtres de conférences* (sendo quatro HDRs) e vinte e cinco doutorandos distribuídos em três linhas de pesquisa. Em entrevista feita por Skype, Thomas Rabeyron me contou como vê a diferença entre a sua geração (de colaboradores do IMI) e as anteriores, sobretudo, a do seu pai.

Quatre générations avant. La génération de Richet, des gens très brillant, ont construit des choses, une sorte d'intelligentzia très au vol, ça a perduré jusqu'à la seconde guerre mondiale. Les deux premières générations gardent cette élite jusqu'à la 2eme guerre mondial ça disparaît. Ça fait retour dans les années 60, 70, c'est là que la génération de mon père... et le niveau international... Les français sont restés très amateur. On a eu des figures comme Rémy Chauvin et Yves Lignon, cette génération d'avant comme Mario Varvoglis n'ont pas resté intégré à l'université, au fait. Ceux qui sont restés à l'université était soit des figures médiatiques controversé qui ne faisait pas vraiment de la recherche comme Yves Lignon soit des gens comme Rémy Chauvin qui faisait un peu mais pas beaucoup. Et les autres, ils faisaient ce qu'ils pouvaient. Psychanalyse, mon père il faisait ce qu'il pouvait à l'enseignement la fac. Catho... et Mario Varvoglis... Mais, tant qu'on n'est pas payé comme chercheur ou payé comme universitaire, je dirais que ça reste amateur, quelque chose qui est met de côté, qu'on ne peut pas former des étudiants. La génération précédente a essayé de conserver vivant cet héritage lourd qu'ils avaient à transmettre et que ma génération à moi ne peut exister grâce à sans cette génération d'avant. Et la génération essaie de professionnaliser ces abords. D'où l'idée de rentrer dans l'université, donc on y est un certain nombre à essayer de le faire, pour faire rentrer à nouveau ces questions dans le champ académique et le champ universitaire. Entrevista concedida por skype em 2017 por Thomas Rabeyron

Percebe-se por esta fala que Thomas Rabeyron como percebe as continuidades e descontinuidades entre as (quatro) gerações anteriores e a sua. Em primeiro lugar, uma constatação, a interrupção após a idade de ouro antes da segunda guerra mundial, onde o IMI contava em seus quadros com pesquisadores renomados como o prêmio Nobel, Charles Richet. Logo após, a decadência e o atraso em relação ao panorama da parapsicologia internacional e a sobrevivência das gerações dos anos 60 e 70 até chegar a geração do seu pai que teve que, segundo me contou, teve de conviver com o amadorismo das pesquisas feitas

por pessoas como Yves Lignon, o matemático que divulgava um grupo de pesquisa (clandestino) em Toulouse.

6.2 GEIMI E A DUPLA FORMAÇÃO EM (PARA)PSICOLOGIA

Para Thomas, Rabeyron, o mérito da geração do seu pai e de Mario Varvoglis (atual presidente do IMI) foi o de ter mantido o funcionamento do IMI e de ter permitido a transmissão para a sua geração da tradição da metapsíquica francesa e dos valores que a permeiam. Não é à toa que Paul-Louis Rabeyron foi durante uma década o diretor do grupo de estudantes do IMI, o GEIMI, instituição que tinha por objetivo trocar informações e materiais sobre parapsicologia entre os estudantes oriundos de áreas diferentes do conhecimento pela internet e ao mesmo tempo de suporte e colaboração financeira e de atividades regulares do IMI. O GEIMI era um serviço oferecido pelo A-IMI (um grupo de amigos do IMI que não eram oficialmente membros do IMI, mas se tornaram colaboradores financeiros e que ajudavam na construção de atividades), que teve durante o tempo que funcionou, como afirmei acima, a coordenação de Paul-Louis Rabeyron.

O GEIMI visava suprir a demanda pelo assunto de estudantes de graduação de diversas áreas, pelo fato de não haver uma cadeira de parapsicologia em universidades na França, o que gerava uma situação incômoda para estudantes de graduação não encontravam informações de qualidade sobre o assunto e, ao mesmo tempo, tinham que se esquivar do que consideram uma desinformação, carregada de sensacionalismo produzida pelos meios de comunicação de massa na França. O GEIMI, portanto, nasceu como um meio de estudantes de graduação repassar entre si informações produzidas de qualidade e fidedignas a pesquisas realizadas em instituições acadêmicas (ou não) confiáveis de outros países. Para participar do GEIMI era preciso estar no mínimo com o “bac +2”, ou seja, no segundo ano do bacharelado. Ao mesmo tempo, a criação do GEIMI atendeu as ambições dos membros do comitê diretor do IMI que pretendia fazer da fundação um mediador privilegiado e centralizador de informações de qualidade no domínio da parapsicologia (além de um lugar de troca e encontros), para além, das suas funções tradicionais de ser apenas um centro de pesquisa de alguns pesquisadores de áreas diferentes que estudavam autonomamente os fenômenos *psi*. O GEIMI foi o ponto de encontro entre vários estudantes de graduação interessados pelos fenômenos paranormais. Dentre eles estava Renaud Evrard.

Hoje em dia, seus integrantes apesar de terem saído da condição de estudante e o próprio GEIMI não estar mais em funcionamento, ainda mantêm relações uns com outros. No

período de seu funcionamento, o GEIMI reuniu estudantes francófonos de várias nacionalidades (como de indianos, de canadenses, italianos, britânicos) e muitos deles, hoje, são também professores universitários, porém, poucos ainda trabalham com a questão do paranormal em suas atividades profissionais. A intensa interação virtual entre os membros do GEIMI e, de certa forma, a interação, também com os membros praticamente da mesma faixa etária dos grupos dos céticos, caracteriza um aspecto singular desta geração de colaboradores do IMI, do início do século XXI, com relação às gerações anteriores. A internet multiplicou os grupos de entusiastas da parapsicologia - assim como o de críticos como as associações de céticos. O GEIMI também havia adquirido uma das características principais das gerações anteriores, a interdisciplinaridade, dada a formação dos participantes, o que permitiu para alguns deles, segundo me contou Thomas Rabeyron, ter contato, por exemplo, com áreas de conhecimento que não desenvolvera tão aprofundadamente em sua formação acadêmica, como a filosofia e a antropologia.

Thomas Rabeyron me explicou que a relação entre a geração imediatamente anterior, isto é, a do seu pai, de Bertrand Meheust, de Pascale Catala, Mario Varvoglis, com a geração de jovens do GEIMI sempre foi de incentivo e também de cooperação. Isso porque foram os estudantes do GEIMI que impulsionaram um novo fôlego para a relação com instituições de pesquisa e pesquisadores na área de parapsicologia estrangeiros. Thomas Rabeyron, por exemplo, fez a sua tese em cotutela com a Universidade de Edimburgo, portanto, ambos responsáveis por conseguir revigorar as relações internacionais, colocando novamente a França no mapa da comunidade internacional de pesquisas em parapsicologia. Mas, essa relação com a comunidade internacional se deu também pela participação ativa do presidente do IMI, Mario Varvoglis, cidadão de dupla nacionalidade, nascido na Grécia, mas que cresceu nos EUA, onde fez sua formação acadêmica até se tornar PHD em psicologia, e que sendo filiado a *Psychology Association*, PA, impulsionou os jovens do GEIMI a apresentarem congressos internacionais da PA.

Tais feitos em tão pouco tempo permitiu com que fosse reconhecida a importância da geração de jovens do GEIMI no livro, “*100 mots pour comprendre la voyance*”, publicado em 2005, de autoria de Bertrand Meheust, que teceu as seguintes palavras: “*cette meute d’étudiants qui va être déferlée sur l’université française*”²¹⁹, cita, Renaud Evrard. O que permite interpretar que houvera (e ainda há) entre a geração do GEIMI e a geração anterior de

219 Essa matilha de estudantes que vai varrer a universidade francesa. Tradução minha

membros do IMI, muito mais uma relação de colaboração, de trocas de referências, de protocolos de pesquisa, de contatos, etc., do que simplesmente de tutoria, aprendizado e herança de conhecimento. Renaud Evrard e Thomas Rabeyron, à medida que foram galgando a sua trajetória acadêmica, passaram a colaborar ativamente na redação de matérias e na edição do periódico institucional do IMI bem como a dar um suporte na atualização do *site* e da relação com o mundo virtual dos membros mais antigos. Renaud Evrard, por exemplo, ajudou na construção do blog de Bertrand Meheust realizando uma entrevista cujo tema central girava em torno da sua biografia.

O impulso dado ao GEIMI pelo comitê diretor do IMI e o contato em formações com centros de pesquisa e pesquisadores estrangeiros do *mainstream* da parapsicologia internacional (sobretudo da PA) selou o desejo e o compromisso de alguns jovens do GEIMI em recolocar a França de novo no cenário mundial sobre o assunto. O que ainda tentam fazer Thomas Rabeyron, Renaud Evrard e Davi Acunzo²²⁰ corroborado com a administração de Mario Varvoglis na direção do IMI é exatamente esse objetivo que chamam de “recuperar o atraso da França” em relação a outros centros de pesquisa científica sobre os fenômenos paranormais. Mas, isso não significa que desejam ser reconhecidos como parapsicólogos, conforme me afirmou, Renaud Evrard. Pelo contrário, sempre mencionam que preferem evitar esse título, que traz frequentemente associações com outros termos inapropriados, e colocar em evidência a titulação que está no diploma da formação acadêmica. É na área acadêmica que depositam grande parte da energia na produção de conhecimento conforme me confiou Renaud Evrard.

Renaud Evrard e Thomas Rabeyron ofereceram gratuitamente um serviço de escuta no IMI, em grupo de pessoas que vivenciaram experiências paranormais e que buscavam informações sobre estas experiências e que, sobretudo, estavam insatisfeitas em busca-las em outros lugares. Não se trata necessariamente de uma terapia já que o objetivo seria apenas de assegurar aos pacientes a existência e a frequência destas experiências em outras pessoas, despatologizando-as e desmitologizando-as. Nestas escutas em grupo, os jovens psicólogos encontraram pessoas com casos os mais diversos, seja de abdução com extraterrestes, seja de

220 David Acunzo é o terceiro membro do CIRCEE, também oriundo do GEIMI, doutor em neuroinformática pela Universidade de Edimburgo, e que fez estágio no laboratório PEAR (*Princeton Engineering Anomalies Research*) da Universidade de Princeton, basta lembrar que fora a universidade onde trabalhou Joseph Banks Rhine, berço da parapsicologia experimental ocidental. Não tive a oportunidade de conhecer David Acunzo que trabalha como engenheiro na Télécom Bretagne.

experiências místicas, seja de vidência de espíritos, possessão, etc. Todo este material serviu de dados para a realização da dissertação de mestrado e tese de doutorado de ambos.

A estratégia dos dois (e, também de outros também membros da nova geração) de buscar experiência internacional em países onde a parapsicologia experimental possui estreitas ligações com a pesquisa acadêmica não é uma mera coincidência entre os membros da nova geração de colaboradores do IMI. Trata-se de uma reação ao estágio em que se encontra a parapsicologia na França, sem qualquer reconhecimento da comunidade científica e, portanto, marginalizada e descapitalizada por falta de investimentos para a produção de pesquisas. É um discurso unânime a todos com quem conversei durante o trabalho de campo que para ter acesso à produção de ponta da parapsicologia no mundo hoje é preciso ir aos principais centros de produção e disseminação, todos fora da França.

Par rapport à mes profs, ce que j'ai développé c'est un peu la doctrine qu'on suivait au GEIMI. C'est que, si tu veux travailler là-dessus, il faut que tu sois deux fois plus rigoureux que les autres. Donc tu lis d'avantage, tu lis les travaux critiques, tu lis les travaux étrangers, voilà, on avait cette critique entre nous. Moi, tous mes chapitres dans ma mémoire je les ai soumis aux membres du GEIMI et à des membres de l'IMI. Du coup, quand j'ai soutenu mes mémoires, mon prof, il comprenait ce que je disais, cependant, les autres... je leur devait expliquer des choses basiques de la psychopathologie, en fait. Par exemple, le concept d'hallucination psychique et psycho-sensorielle, ils ne voyaient pas la différence. Voilà, il me dit, toutes les hallucinations sont psychiques, mais non... [entrevista com Renaud Evrard]

O projeto comum de Renaud Evrard e de Thomas Rabeyron é exatamente fazer entrar o tema dos fenômenos paranormais dentro do campo universitário. E, portanto, é preciso ter não só uma formação sólida e uma trajetória profissional bem delineada, mas executá-la com esmero. Quando eu me deparei com o balanço que cada um fizera das publicações dos artigos científicos em 2016 nos respectivos *blogs*, eu pude ter a oportunidade de compreender o empenho em cumprir tal objetivo. Thomas Rabeyron teve nove publicações entre periódicos franceses como o *L'évolution Psychiatrique*, a *Revue de Psychothérapie psychanalytique de Groupe*, a *Psychoterapies* e a *Carnet Psy* e capítulos de livro. Renaud Evrard, por sua vez, já há alguns anos, na primeira semana de janeiro, ele publica em seu blog um balanço da sua produtividade do ano anterior. É assim que ficamos sabendo que em 2017, ele festejava um “ano rico” de 2016, pois havia lançado seu segundo livro, publicado cinco artigos, sendo três

para revistas acadêmicas internacionais, escrito seis capítulos de livro, organizados por outros autores, e duas resenhas, e participado de sete eventos acadêmicos internacionais e três nacionais. Se o ano de 2016 foi rico, o salto para a produtividade do ano de 2017 deixou uma expectativa considerável: 10 artigos publicados, sendo três para revistas internacionais, um capítulo de livro, quatorze congressos, sendo a metade de eventos internacionais. O balanço de 2019 mostrou que 2018 seguiu o mesmo número de 7 publicações em revistas dos anos anteriores. O balanço anual efetuado por Renaud Evrard também envolve outros fatores como o número de entrevistas em rádios, tvs e revistas. Todos estes números mostram uma preocupação com a produtividade, mas também com a divulgação delas em público (nos *blogs* pessoais).

Neste sentido, a trajetória individual de carreira acadêmica de ambos coincide num projeto comum, político-científico, de legitimação dessa linha de pesquisa marginal no meio acadêmico da psicologia francesa. Para isso, é preciso um engajamento em cooperação mútua que envolva um conjunto de ideias, objetos de estudo, biografia acadêmica, estratégias de ocupação de cargos, financiamento, ampliação de parcerias e financiamento de pesquisa com orientandos, todos esses recursos e instrumentos da atividade cotidiana de um pesquisador-docente voltados para a um objetivo comum. A materialização das ideias em conjunto propiciou a formação de um grupo de escuta no IMI, e depois um grupo de escuta apenas dos dois terapeutas, em seguida o projeto de trabalharem juntos na mesma universidade, no mesmo laboratório.

6.3 O CIRCEE E A PSICOLOGIA ANOMALÍSTICA

Os dois jovens professores, psicólogos adotam a mesma estratégia dos colegas alemães do IGPP, ou seja, não se auto intitulam parapsicólogos e preferem afirmar a identidade conforme as credenciais da formação acadêmica. Porém, também não negam e nem se esquivam quando se trata de demonstrar o interesse no estudo dos fenômenos paranormais. Todavia, abdicam do radical “parapsicologia” e dos seus derivados para tão somente afirmar que estudam as “experiências excepcionais” tal qual adotaram em sua formação apesar da psicologia anomalística, ser amplamente desconhecida e rara na psicologia acadêmica, o que eles justificam prontamente com o ganho que tiveram ambos individualmente em suas experiências internacionais.

Segundo me contou Renaud Evrard, a psicologia anomalística (*psychologie anomalistique*) teve seu impulso de desenvolvimento uma obra, a *Varieties of Anomalous*

Experience: examining the scientific evidence, publicada no início no ano 2000, pela *American Psychological Association*, com artigos de psicólogos sendo alguns deles membros da *Parapsychological Association*, PA. Em consequência dessa obra, foram criados grupos de pesquisas em algumas universidades do Reino Unido e, em seguida, em outros países. Para Renaud Evrard, a psicologia anomalística consiste em um campo da psicologia cujo chefe é o próprio conceito de “anomalia” e o de “experiências excepcionais”. Ao ler seu livro que conta de certa forma a história da metapsíquica, fica sabendo que por “anomalia” contrapõe-se à palavra do grego antigo “*homalos*”, que significa “o mesmo”, “o comum” (Evrard, 2016, p.14). Neste sentido, a constatação de uma anomalia tem a ver diretamente com a questão da prova na parapsicologia (2016). Discutirei esse ponto no próximo capítulo quando abordarei a questão da produção da crença e da dúvida nas paraciências. Por ora é suficiente que se saiba que conforme Renaud Evrard (2016), uma experiência que se apresente como anômala se caracteriza por ser irregular, não-ordinária, diferente daquelas que ocorrem no cotidiano. É por essa razão que o conceito de “experiências excepcionais”, fundamental para compreender a terapêutica desenvolvida pelos serviços de escuta de Renaud Evrard e de Thomas Rabeyron, designa os comportamentos vividos por pacientes dos quais se ocupam psicólogos preocupados com questões como experiências alucinatórias, sinestesias, sonhos lúcidos, experiências fora do corpo, experiências relativas à *psi* – os fenômenos de percepção extra-sensorial e as psicocinese isto é, aqueles os quais se ocupam os parapsicólogos experimentais –, os relatos de abdução extraterrestre, as experiências de vidas passadas, de quase-morte, de cura anômala, as experiências místicas, etc.

Segundo Renaud Evrard, se a psicologia anomalística não é propriamente uma parapsicologia, todavia, são intrinsecamente ligadas. A interpretação é de que o status acadêmico da primeira possa realçar o da parapsicologia sem que necessariamente, a psicologia anomalística seja uma avaliadora das hipóteses do campo de estudo desta última, geralmente reunidas contemporaneamente sob a noção de *psi* e, como se sabe, associada a algumas transgressões das leis científicas comumente admitidas (Evrard, 2016). O projeto de carreira de Thomas Rabeyron e Renaud Evrard envolve, portanto, a construção de uma terapia voltada para as “experiências excepcionais” com a formação de grupos de escuta como desenvolveram no tempo que eram regularmente colaboradores do IMI e como o fazem desde que o montaram o deles próprio o CIRCEE.

Fazer, impulsionar e divulgar a psicologia anomalística para a comunidade acadêmica de psicólogos é um dos principais objetivos do projeto de carreira de Thomas Rabeyron e

Renaud Evrard. Um argumento sempre utilizado advém dos relatos dos próprios pacientes que afirmam ter passado por outros terapeutas e não se sentiram confiantes para falar sobre estas experiências com receio de não serem levados a sério. Por isso, a ênfase na propaganda de divulgação do grupo de escuta e a própria clínica “das margens” serem direcionadas a acolher e levar a sério os relatos sobre estas experiências sem que haja a produção de reações que provoque a formação de defesas por parte do paciente.

6.4 HISTÓRIA REVISITADA DA PSICOLOGIA FRANCESA

No entanto, a colaboração de ambos em um projeto comum de produção de conhecimento acadêmico não se reduz à psicologia anomalística. Em uma colaboração na autoria de artigos sobre a história da psicologia, Renaud Evrard e Thomas Rabeyron escreveram artigos sobre controvérsias científicas de autores clássicos da disciplina em que se pode observar contatos com a metapsíquica com a intenção nítida de revelar aspectos híbridos de suas biografias. Ao visitar um autor clássico (ou um conceito fundamental) de sua disciplina psicologia esperam revelar um aspecto da sua trajetória de pesquisador pouco conhecida, um interesse quase nunca dito no meio sobre o interesse sobre fenômenos paranormais. Esperam, com isso, desvelar com o recurso da análise das controvérsias o que, para eles, consideram ainda uma caixa-preta da disciplina esperando se revelada os múltiplos envolvimento dos seus ilustres personagens ou grupos estudados com a parapsicologia. Com isso, estão intencionalmente querendo chamar a atenção da comunidade científica para o problema das fronteiras entre as ciências e as paraciências.

6.4.1 Rejeição implícita

Estes pesquisadores acadêmicos e colaboradores do IMI possuem uma percepção reflexiva sobre os mecanismos disciplinares que operam controlando a circulação das ideias parapsicológicas e sobre os autores que defendem um diálogo aberto entre ciência e paraciências. Foi possível perceber através da ação efetiva das tecnologias de poder características da burocracia acadêmica como as práticas de rejeição de publicações de artigos em revistas científicas e até mesmo os processos reativos ao controle acadêmico como a produção de relatos de perseguição e *turning points* na carreira acadêmica como o caso de Thomas Rabeyron que optou por deixar o cargo de docente-pesquisador na Universidade de Nantes ao se deparar com um ambiente hostil à sua linha de pesquisa no departamento de psicologia. O discurso de perseguição se materializa curiosamente, assim como em Silvia Mancini, na elaboração de um arquivo pessoal, da parte de Renaud Evrard. Em seus arquivos

no computador, Renaud Evrard mantém aquilo que considera ser uma prática sistemática de rejeição, não a si próprio como a vista na narrativa de complô de Silvia Mancini, mas a de perseguição à própria ideia de parapsicologia. Perseguição menos a indivíduos do que as ideias que propõem um diálogo simétrico entre psicologia e metapsíquica. Descrevo agora como os dois psicólogos da nova geração de colaboradores do IMI, de certa forma, também corroboram com esse discurso de perseguição a partir da leitura que fazem dos argumentos dos chamados *comités de lecture*, responsáveis pelo aceite ou não da revista. Como veremos adiante, os argumentos variam conforme sejam os indícios de transgressão encontrados nos artigos. Desde a citação a “autores marginais” ao argumento complementar da omissão de autores elegidos como fundamentais para os critérios da crítica ortodoxa. Um outro argumento recorrente é aquele que já havia aparecido na controvérsia em torno dos *métapsychistes*, que coloca a questão da realidade dos fenômenos paranormais e da legitimidade da parapsicologia como algo já resolvido pela ciência no passado.

Renaud Evrard me mostrou a sua “coleção” com um conjunto de *links* que me enviou por e-mail contendo as rejeições de seus artigos por motivos que considera preconceito com relação ao tema. No mesmo e-mail, me enviou também uma bibliografia sobre alguns autores que discutem essa problemática da rejeição das revistas mainstream de artigos onde se suspeitam de tentar legitimar a parapsicologia bibliografia; dentre esta bibliografia enviada por Renaud Evrard, ele me chamou a atenção para um artigo do antropólogo americano Dave Hess²²¹, que sem ele saber também constava nas minhas referências bibliográficas e que me serviu bastante não só para entender o problema da construção de fronteiras em torno da parapsicologia acadêmica, mas para discutir com ele nos encontros etnográficos sobre as leituras que cada uma fazia a respeito.

Ficou evidente para mim que o fato de pesquisar, escrever e publicar artigos cujo tema central seja a relação entre metapsíquica e psicologia, consiste não só em uma atividade científica ordinária, mas também em uma expressão do ativismo político cujo objetivo é chamar a atenção da comunidade científica para discutir o problema da legitimidade da parapsicologia. Os dois psicólogos têm desde o início da cooperação, a estratégia de escrever e enviar artigos científicos para periódicos cuja política editorial aceitasse a submissão de

221 HESS, David J. *Disciplining Heterodoxy, Circumventing Discipline: Parapsychology, Anthropologically*. In : David Hess and Linda Layne (org.). *Knowledge and Society*. Greenwich : The Anthropology of Science and Technology, Vol. 9, 1992: Ct.: JAI Press. Pp. 191-222. Uso o artigo exatamente para entender o problema da formação de fronteiras na parapsicologia.

textos voltados para a história da psiquiatria e da psicanálise. Foi assim que no mesmo período, outro artigo²²² dos dois jovens psicólogos, também nesta mesma linha, fora publicado pela revista: “*Recherches en psychanalyse*”.²²³

Ao perguntar a Renaud Evrard sobre evidências que poderia me dar de uma prática sistemática que justifique a reunião dos pareceres negativos na sua coleção, ele me enviou o seu arquivo para que eu pudesse analisar por conta própria e com a disponibilidade de tirar dúvidas sobre qualquer ponto que tenha ficado obscuro para mim. Insiro aqui embaixo alguns argumentos recorrentes que indicam para meus interlocutores o que seria uma prática de rejeição.

6.4.2 Filiação a autores marginais

O primeiro artigo diz respeito à época em que Renaud Évrad e Thomas Rabeyron eram ainda doutorandos em psicologia quando submeteram em 11 abril de 2011 um artigo que escreveram juntos para a revista *Cliniques Méditerranéennes*²²⁴. Segundo me explicou Renaud Evrard, apesar da rejeição da primeira revista, os autores conseguiram fazer com que o artigo fosse publicado um ano depois pela revista *L'Évolution psychiatrique*²²⁵ com o título, « *Les psychanalystes et le transfert de pensée: enjeux historiques et actuels* »²²⁶. Este artigo tinha tem por objetivo fazer uma releitura dos momentos em que Freud se interessava por alguns fenômenos ligados às “pesquisas psíquicas” como a telepatia. Como o próprio título já o indica, o artigo recusado pela revista *Clinique Méditerranéenne* visava mostrar como o conceito de “transferência de pensamento” tinha um papel heurístico na teorização do conceito de “transferência” e “contratransferência” para o psicanalista austríaco. Analisar a história do conceito e como foi apreendido e debatido pelas sucessivas gerações de analistas, poderia, segundo os dois autores, mostrar as clivagens no campo da psicoterapia do passado (cabendo ver a importância de temas e fenômenos hoje marginais na psicanálise) e, portanto, trazer à tona as consequências para a psicoterapia contemporânea. Entre as palavras-chave do

222 EVRARD, Renaud & RABEYRON, Thomas. *Perspectives historiques et contemporaines sur l'occulte dans la correspondance Freud-Ferenczi*. *Recherches en psychanalyse*, 2012, n°13, 97-111

223 Revista bilingue (inglês/francês) da *École Doctorale* : “*Recherche en psychanalyse et psychopathologie*” da Universidade Paris Didérot.

224 revista publicada pelo *Centre inter-régional de recherches en psychopathologie clinique*, CIRPC

225 Revista de psicologia mais voltada para a clínica e psicopatologia, fundada em 1925 e editada pela ELSEVIER, com a periodicidade de quatro saídas por ano.

226 EVRARD, Renaud & RABEYRON, Thomas. *Les psychanalystes et le transfert de pensée : enjeux historiques et actuels*. *L'Évolution Psychiatrique*, 2012, 77(4), 589-598.

resumo do artigo estão “telepatia” e “*expériences exceptionnelles*” (“experiências excepcionais”, conceito chave da *démarche* de ambos) e fora tido por Renault Evrard como provavelmente o foco do parecer negativo da revista *Cliniques Méditerranéennes*. Com o e-mail e breve informação da rejeição feita pela organizadora do número a ser lançado pela revista, vem em seguida no mesmo corpo abaixo do texto, o parecer. Leiamos o que nele está escrito:

*Chers Collègues,
compte tenu des avis ci-dessous nous ne pouvons retenir votre texte pour
publication.
Avec nos regrets,
Bien cordialement,
Marie-José Del Volgo
Cliniques méditerranéennes*

AVIS 1

Ce texte a des qualités : érudition et élégance de style. Lorsque fut publié la Traumdeutung (1900 lors que le siècle ne débute qu'en 1901) les études sur le rêve pullulaient. Tradition romantique (Jean-Paul "Choix de rêve" réédité par Corti et Délicieux) et surtout essor sans précédent des recherches sur l'hallucination et le rêve (en France de Lassègue à Chaslin, en Italie Tanzi et quelques mises au point peu connues aujourd'hui de Taine dans son formidable ouvrage "De l'intelligence" à lire toute affaires cessantes). Freud avec sa théorie de la voie régrédiente a fait le tri dans tout ça (Traumdeutung chap.7) et puis nous nous intéressons moins au rêve qu'à ce que serait un récit ou une écriture du rêve ; c'est important. Enfin sur le rêve comme anticipateur voilà T. Nathan²²⁷ qui s'y colle. Alors de cela il en résulte à la lecture de ce texte que l'on ne trouve pas son argument. Que les disciples, affidés et parasites de Freud se soient intéressés à la télépathie, tout le monde le sait, la plupart à défaut de comprendre la métapsychologie aimaient la psychologie. Que Freud se soit intéressé à la prémonition est un fait. Mais en a-t-il "tiré" le moindre argument métapsychologique dans ses articles majeurs ?²²⁸

227 Ao perguntar sobre quem era Tobie Nathan, Renaud Evrard me enviou a seguinte resposta por e-mail “Tobie Nathan desenvolveu uma etnopsicanálise (ou etnopsiquiatria) em um ambiente acadêmico, antes de tomar tanta liberdade (e crítica) da psicanálise e ser marginalizado pela comunidade acadêmica. Ele é acusado de ser um guru (o que não é totalmente falso, por ser tão carismático). Roustang é um velho jesuíta que se tornou laciano e hipnotizador. Ele desenvolve uma compreensão muito avançada da hipnose que se opõe a todos os discursos psicanalíticos (como os de Roudinesco ou Maleval, onde tudo é apenas uma sugestão para o Charcot). Nathan, com Stengers e Pignarre animavam muito as edições da coleção “*Empêcheurs de penser en rond*”, um novo vento soprando na área de humanas, com uma fina crítica histórica e epistemológico da psicanálise. Meheust é um membro desta “corrente”. Roustang é assimilado porque sua heterodoxia é acompanhada por um retorno a teses magnéticas (que analisa isso perfeitamente Méheust em S & M Volume 2, e, também em um comentário sobre o prefácio à reedição Roustang opus de Hegel no magnetismo animal) (tradução minha).

228 Este texto tem qualidades: erudição e elegância de estilo. Quando a *Traumdeutung* foi publicada (1900, quando o século não começou até 1901), os estudos sobre o sonho invadiram. tradição romântica (John Paul “escolha sonho” reeditado por Corti e délieux) e acima de tudo boom sem precedentes pesquisando alucinação e sonho (na França Lassègue para Chaslin, Itália Tanzi e alguns desenvolvidos hoje pouco conhecido Taine em seu trabalho formidável “Da inteligência” para ler todos os casos cessantes. Freud, com sua teoria do caminho regressivo, resolveu tudo isso (Traumdeutung, cap.7) e, então, estamos menos interessados no sonho do que no que seria uma narrativa ou uma escrita de sonhos; é importante. Por fim, no sonho como precaução, este é T.

Não entrarei no mérito da análise dos pareceristas, apenas chamarei a atenção dos pontos que representam para Renaud Evrard uma rejeição incomum, calcada, portanto, na suspeita sobre as intenções dos autores do artigo. Ao ler o texto do primeiro parecerista, aparentemente, o argumento utilizado não parece deixar entrever qualquer evidência de perseguição. O parecerista faz um questionamento sobre onde estaria a evidência de um argumento “metapsicológico” (metapsíquico) nos artigos de Freud – ideia central do artigo dos dois autores e assinala que, apesar disso, Freud não usou de argumento da metapsíquica para isso.

O segundo parecer fica mais claro entender em que sentido os argumentos do parecerista são vistos como uma perseguição. Vejamos o segundo parecer:

AVIS 2

Nathan, que adere a ele. A partir disso, segue-se da leitura deste texto que não encontramos seu argumento. Que os seguidores e amigos de Freud estavam interessados em telepatia, todos sabem, a maioria dos quais não entendia a metapsicologia gostava de psicologia. Que Freud esteja interessado em premonições é um fato. Mas ele “puxou” qualquer argumento metapsicológico em seus principais artigos? (tradução minha)

*L'érudition de l'auteur sert à laisser entendre que la télépathie existerait, que les psychanalystes de l'IPA l'auraient occultée et que Freud serait de fait resté ambivalent. Or, cette histoire fascinante a été racontée notamment par Henri Ellenberger et Jacques Derrida (deux auteurs qui sont omis dans cet article, les meilleurs commentateurs qui ont étudié le plus loin l'ambivalence freudienne). Freud a fait semblant de croire en l'existence de la télépathie mais tous ses textes montrent que cette affaire de marges et de bords n'est rien d'autre que la manière dont il mobilise l'irrationnel pour aller vers la raison et les Lumières. Il titille tous les positivistes – et surtout Jones –, en ramenant l'occulte dans la psychanalyse avec une incroyable maestria mais c'est pour mieux récuser l'occulte et l'irrationnel. C'est bien pourquoi de l'avis du lecteur, le meilleur commentaire de cette question est celui de Derrida. Toute thèse qui tend à démontrer que **Freud serait un adepte de la télépathie** et qu'on aurait occulté cette vérité – **thèse de l'auteur de l'article** – crée **un risque celui d'ouvrir la voie** à ce qu'il a toujours récusé et à ce que la psychanalyse a le devoir de récuser : la boue noire de l'occultisme, des faux savoirs et des pensées magiques. Cet auteur est visiblement un adepte des thèses de Meheust (proche de Roustang, de Tobie Nathan etc.). A noter Eitingon écrit Eitingon²²⁹.” (DEL VOLGO, 2011)²³⁰*

O segundo parecer parece dar mais subsídios para a narrativa de perseguição ao expor de forma mais enfática os fundamentos da rejeição para publicação. Em primeiro lugar, a

229 “Caros colegas, dadas as opiniões abaixo, não podemos reter o seu texto para publicação. Com nossos arrependimentos, Cordialmente Marie-José Del Volgo, *Cliniques méditerranéennes*.

PARECER 1

Este texto tem qualidades: erudição e elegância de estilo

Quando a *Traumdeutung* foi publicada (1900, quando o século não começou até 1901), os estudos sobre o sonho invadiram. Tradição romântica (“Jean-Paul *Choix de rêve* ” reeditado por Corti e deleitável) e especialmente sem precedentes, o boom de pesquisa sobre a alucinação e o sonho (na França de Lassègue para Chaslin, na Itália Tanzi e alguns desenvolvimentos pouco conhecidos hoje de Taine em seu livro formidável “Da inteligência” para ler todos os casos cessantes). Freud, com sua teoria da via regressivo, resolveu tudo isso (*Traumdeutung* cap.7) e então estamos menos interessados no sonho do que com o que seria uma narrativa ou uma escrita do sonho; é importante. Por fim, no sonho como precaução, este é T. Nathan quem adere a ele. A partir disso, segue-se da leitura deste texto que não encontramos seu argumento. Que os discípulos, adeptos e parasitas de Freud estavam interessados em telepatia, todos sabem, a maioria deles não entendendo que a metapsicologia gostava de psicologia. Que Freud esteja interessado em premonições é um fato. Mas ele “puxou” qualquer argumento metapsicológico em seus principais artigos?

PARECER 2

A erudição do autor serve para sugerir que a telepatia existiria, que os psicanalistas da IPA teriam ocultado e que Freud, de fato, permaneceria ambivalente. No entanto, esta história fascinante foi contada por Henri Ellenberger e Jacques Derrida (dois autores omitidos neste artigo, os melhores comentadores que estudaram a ambivalência freudiana mais longe). Freud fingiu acreditar na existência da telepatia, mas todos os seus textos mostram que esse negócio de margens e contornos não é outra coisa senão a maneira pela qual ele mobiliza o irracional para ir em direção à razão e ao Iluminismo. Isso estimula todos os positivistas - especialmente Jones - ao trazer de volta o ocultismo na psicanálise com um domínio incrível, mas é para desafiar melhor o ocultismo e o irracional. É por isso que, na opinião do leitor, o melhor comentário sobre essa questão é o de Derrida. Qualquer tese que mostre que Freud é um seguidor da telepatia e que essa verdade tenha sido obscurecida - o argumento do autor - cria um risco de abrir o caminho para o que ele sempre rejeitou e que a psicanálise tem o dever de desafiar: a lama negra do ocultismo, o falso conhecimento e os pensamentos mágicos. Este autor é obviamente um seguidor das teses de Meheust (perto de Roustang, Tobie Nathan etc.). Observar Eitingon escreve-se Eitingon. (TRADUÇÃO MINHA)

230 Parecer da chefe de redação da revista *Cliniques Méditerranéennes* enviado por e-mail a Renaud Evrard. DEL VOGO, Marie-José. *Les psychanalystes et le transfert de pensée : enjeux historiques et actuels*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por em 25 julho de 2011, 16:19.

ausência de citação de autores importantes para a abordagem e o entendimento das “ambivalências freudianas”. Mais, essa ausência de Ellenberger e de Derrida na bibliografia do artigo faz com que eles não tenham percebido que a adesão de Freud à telepatia era apenas uma estratégia de abordagem de Freud em relação ao *étrange*, ao irracional para fustigar os positivistas de sua época e depois recuperar o caminho de volta à razão iluminista ao final com o triunfo da interpretação psicanalítica. Essa falta, de acordo com o segundo parecerista, prejudicaria a hipótese central dos dois autores que, em sua visão, seria demonstrar que haveria um Freud entusiasta da telepatia. As duas últimas frases, pelo que percebi de sua reação ao comentar, provocaram uma irritação maior em Renaud Evrard do que a crítica sobre a ausência da citação de Ellenberger e Derrida. Pelo que percebi, ele não levou tanto em consideração a crítica sobre a falta de citação aos autores, mas em compensação a correção da ortografia do nome de Eitington, lhe souu, me dissera Renaud, “um tom irônico desnecessário para um parecer”. Outro fator de irritação, no seu comentário, fora a menção aos nomes de Roustang, Tobie Nathan e Meheust como autores marcados e que, por conseguinte, produziam o mesmo efeito sobre o seu nome/autor.

Primeiro em relação a B. Meheust:

Les thèses de Méheust sont peu connues. C'est principalement son tome 1 qui est cité, comme une sorte d'histoire du mesmérisme, mais rarement le tome 2 qui embraye sur hypnose et sciences psychiques, et montre toute l'ambivalence de la psychanalyse. Méheust est méprisé dans véritablement être lu. En tout cas, il a été repéré comme "post-moderne" à éviter.²³¹

Em seguida, sobre os demais autores:

Tobie Nathan a développé une ethnopsychanalyse (ou ethnopsychiatrie) dans un cadre académique, avant de prendre tellement de libertés (et de critiques) vis-à-vis de la psychanalyse qu'il a été ostracisé par la communauté académique. On l'accuse d'être un gourou (ce qui n'est pas totalement faux, tant il est charismatique). Roustang est un ancien jésuite devenu lacanien puis hypnotiseur. Il développe une compréhension très avancée de l'hypnose qui s'oppose à tous les discours psychanalytiques (comme ceux de Roudinesco ou Maleval, où tout n'est qu'une suggestion à la Charcot). Nathan, avec Stengers et Pignarre, animaient beaucoup les éditions "Empêcheurs de penser en rond" qui soufflait un vent nouveau sur les sciences humaines, avec une critique historique et épistémologique très fine de la psychanalyse. Méheust est membre de ce "courant". Roustang y est assimilé parce que son hétérodoxie s'accompagne d'un retour à des thèses magnétiques (ce qu'analyse parfaitement Méheust dans S & M tome 2, et aussi

231 “As teses de Meheust são pouco conhecidas. É principalmente seu tome 1 que foi citado, como uma sorte de história do mesmerismo, mas raramente o tome 2 que trata da hipnose e ciências psíquicas e mostra toda a ambivalência da psicanálise. Meheust é menosprezado sem verdadeiramente ser lido. Em todo caso, ele foi visto como pós-moderno a evitar...” (tradução minha)

dans un commentaire de la préface de Roustang à la réédition de l'opus de Hegel sur le magnétisme animal).
(e-mail Renaud Evrard, 06 de maio de 2018)²³²

Renaud Evrard, ao articular, os nomes dos autores citados pelos pareceristas dá seu próprio sentido àquilo que entende ver como uma evidência das razões que levam os pareceristas (vistos em conjunto) a rejeitar o artigo. Por um lado, a rejeição se deve à atribuição de uma filiação da sua linha de investigação a autores marcados. Por outro lado, é normal, segundo Renaud Evrard, que o parecerista remarque a ausência de autores que se considerem fundamental e, ao mesmo tempo, chame a atenção para presença de autores marcados pelo seu hibridismo. O discurso de perseguição de Renaud Evrard se baseia nessa leitura dupla dos pareceristas: a sua filiação a autores estigmatizados (dentre eles o principal, o “pós-modernos” Meheust) e ao jogo de ausência de citação de alguns autores e à presença de outros. O segundo parecerista conseguiu perceber a filiação epistemológica dos autores do artigo que rejeitou e, conseqüentemente, detectar às intenções dos autores do artigo. Destarte, executou o papel esperado de um parecerista que suspeita da iminência de invasão do espaço científico de um artigo que pretende legitimar teses paracientíficas. Como advertira o próprio, no final do texto, teria Freud feito o mesmo ao detectar o risco de contaminação da “lama do ocultismo dos falsos saberes e dos pensamentos mágicos”.

Não é novidade o quanto o pensamento de Meheust e, principalmente, o recurso à historiografia fora fundamental para a sua própria *démarche* de escrever o seu segundo livro em que reúne uma porção de biografias de cientistas importantes que contribuíram para história da metapsíquica francesa. Renaud Evrard, em seu comentário, se posiciona a favor da obra de B. Meheust, sendo capaz inclusive de detectar os pontos que são mais criticados da sua obra baseada na sua tese de doutorado. E, em consequência, corrobora com essa corrente de renovação das ciências humanas da qual Meheust faz parte e que envolve igualmente o

232 “Tobie Nathan desenvolveu uma *etnopsicanálise* (ou *etnopsiquiatria*) em um ambiente acadêmico, antes de tomar tanta liberdade (e crítica) da *psicanálise* e ser marginalizado pela comunidade acadêmica. Ele é acusado de ser um guru (o que não é totalmente falso, por ser tão carismático). Roustang é um velho jesuíta que se tornou laciano e hipnotizador. Ele desenvolve uma compreensão muito avançada da hipnose que se opõe a todos os discursos psicanalíticos (como os de Roudinesco ou Maleval, onde tudo é apenas uma sugestão para o Charcot). Nathan, com Stengers e Pignarre animavam muito as edições da coleção” *Empêcheurs de penser en rond*”, era **um novo vento soprando na área de humanas**, com uma fina crítica histórica e epistemológico da *psicanálise*. Meheust é um membro desta “corrente”. Roustang é assimilado porque sua heterodoxia é acompanhada por um retorno a teses magnetistas (quem analisa isso perfeitamente é Méheust em S & M Volume 2, e, também em um comentário sobre o prefácio à reedição Roustang opus de Hegel no magnetismo animal) (tradução minha).

círculo de amigos de Silvia Mancini quanto outros autores e se materializa em publicações da coleção “*Empecheurs de penser en rond*”. A sua condição de autor marginal²³³, faz com que as polêmicas mais acirradas em torno dos fundamentos da tese de Bertrand Meheust não se acham em revistas científicas, mas em fórum oficioso. Mais precisamente em debates em programas de rádios, ou revistas ligadas a céticos como, por exemplo, na da *Association française pour l’information Scientifique*, AFIS. O ponto importante neste dado sobre o “autor marginal” é que para, Renaud Evrard, o fato de o parecerista, ao apontar que citação a um autor marginal, ele acaba colocando criando uma prática de rejeição baseada em uma lógica de filiação. Há uma lista feita, de acordo com esse argumento de Renaud Evrard, dos autores marginais e das ideias marcadas como uma polícia de fronteira que checa no banco de dados as irregularidades e os antecedentes criminais do interrogado. O que este exemplo representa para Renaud é exatamente a mesma situação do homem de fronteira cujo passaporte já está saturado de carimbos que interdita sua livre circulação pelo território. Ora, é exatamente esse fator que leva Renaud Evrard a construir uma memória destas situações de fronteira. É para me contar sobre essa sensação de perseguição (não somente individual) que o leva a me mostrar e contar os casos que para ele remetem a uma ideia de uma prática regular que tem muito menos a ver com ele enquanto indivíduo, mas ao conteúdo perigoso que traz consigo. A ação de arquivar uma coleção de rejeições de revistas científica se justifica por esse discurso da perseguição que se traduz por uma percepção sobre aquilo que considera ser uma prática sistemática das instituições acadêmicas, não coordenada ou homogênea, mas redundante de denúncia das intenções de livre-circulação de ideias que legitimam as paraciências. Arquivar documentos significa construir uma memória das interdições, do

²³³ O raio de alcance das ideias de B. Meheust na área das ciências humanas é quase restrito a poucas publicações em certos periódicos e revistas de circulação nacional e, principalmente por conta da sua tese de doutorado transformada em livro que vira e mexe é citado pelo círculo de amizade descrito no capítulo anterior. Em compensação, a maior parte de suas publicações, embora não ultrapasse a esfera de circulação do mercado editorial das paraciências (seja na ufologia, quando seus livros tiveram certo impacto no final dos anos 70 e 80, seja a publicação da sua tese sobre mediunidade e magnetismo animal pela coleção *Les Empecheurs de penser em Rond*) lhe rende convites a conferências, entrevistas em periódicos, em programas de rádio, etc. Nas livrarias de alguns centros comerciais de Paris como a FNAC, os livros de Meheust não são encontrados em seções destinadas a publicações das ciências humanas, mas no espaço destinado à literatura nova era e às paraciências. Bertrand Meheust tem poucas publicações em periódicos científicos e, como ele próprio me contou, a sua ambição nunca fora tornar-se um intelectual acadêmico de prestígio *stricto sensu* – embora tenha cogitado e ensaiado algumas vezes um posto como docente e pesquisador. Certa vez, conversando com Silvia Mancini em seu apartamento em Paris, ela o definira sorrindo como um “franco-atirador” e que ele se sentia confortável com a imagem de si como um “autor marginal”. Para reforçar esta opinião, Silvia Mancini me contou um episódio em forma de anedota que o próprio Bertrand, por sua vez, lhe contara. Assim que em uma entrevista de concurso para obtenção de um posto como docente em uma universidade, Bertrand fora indagado pela banca, caso conseguisse passar nesta seleção, quando e como iria se mudar para Paris, no que respondeu despreocupadamente que não tinha pretensões de deixar sua casa no campo para vir morar na cidade.

controle epistemológico que checa as referências e as ausências de citação bem como a filiação às ideias dos “autores marginais”. É uma atitude reativa comum a Silvia Mancini e a Renaud Evrard, onde são guardadas as controvérsias, os e-mails, os documentos, as cartas, os momentos em que foram colocados limites para a livre-circulação de pessoas que legitimam saberes e ideias inapropriadas sobre o domínio do *étrange*, do ocultismo, do irracional sob o risco de alastramento - “envenenamento” como ironizava o orientador da tese de B. Meheust em carta com a diretora da *Gradhiva*. O discurso de perseguição permite, nestes dois casos, uma atitude reativa e reflexiva em face ao que consideram ser práticas de rejeições cujo objetivo é evitar problemas deontológicos à comunidade científica.

6.5 PRÁTICAS DE REJEIÇÃO DOS ARTIGOS EM PERIÓDICOS

Dois sociólogos americanos, Harry M. Collins e Trevor J. Pinch em estudos realizados no final dos anos 1970 e começo de 1980 (COLLINS & PINCH, 1991), sobre as práticas de rejeição e estratégias de legitimação de parapsicólogos e a comunidade científica americana. Estabeleceram um quadro analítico distinguindo dois tipos de rejeição, as implícitas (as controvérsias) e as invisíveis (que se passa fora das controvérsias), sendo as duas, parte dos mecanismos de controle social científico. Os mecanismos de controle social científico comuns em fóruns constituintes, onde visam impermeabilizar os circuitos e fruição do conhecimento científico de teorias abertas ao conhecimento das paraciências. No entanto, o estudo de Collins e Pinch não se detém para a relação das práticas de rejeição com as reações dos sujeitos que sofrem os seus efeitos. Pouco se detém sobre a relação das interdições e as práticas e as estratégias de resistência dos paracientistas. Se, para Silvia Mancini a construção do arquivo individual sobre a controvérsia dos *métapsychistes* é uma forma de não esquecer um *turning point* em sua carreira acadêmica, para Renaud Evrard a coleção de rejeições de publicação de revistas científicas se torna um combustível para ampliar a produtividade científica como estratégia de militância. Não é à toa que em seu blog, como mencionado acima, ele faz o balanço de sua publicação anual, tendo o cuidado de distinguir os artigos para as revistas científicas daqueles que não o são, sem deixar inclusive de demarcar os artigos nacionais dos internacionais.

6.5.1 O parecer negativo da revista *L'Année Psychologique*

Outro argumento aparece nos pareceres que consultei do arquivo de Renaud Evrard e que já havia aparecido no artigo “*le retour des métapsychiques*” de Giordana Charuty é a questão da neutralidade. Como vimos, no caso da crítica feita à tese de Bertrand Meheust, a

reprovação se referia à parcialidade com a qual o autor aceitava sem críticas a versão dos magnetizadores e dos pesquisadores em “pesquisas psíquicas” nas controvérsias que analisou. Encontrei este mesmo argumento sobre a ausência de neutralidade em alguns pareceres que analisei no arquivo de Renaud. Em seguida, apresentarei o caso do artigo “*A l'ombre de la psychologie – Henri Piéron contre la métapsychie*” escrito por Renaud Evrard, submetido e rejeitado por duas revistas científicas na França, *L'Année Psychologique* e *Revue d'histoire des sciences humaines*. Começo pela revista de psicologia:

Cher Mr. Evrard

J'ai reçu deux expertises de votre texte. Comme vous pourrez le constater, les deux experts sont défavorables à la publication de votre texte. Après lecture de votre texte, je partage également ces avis. Les deux experts soulignent plusieurs défauts majeurs : thème peu nouveau, article non approprié à la revue, absence de présentation des objectifs, procès à charge contre Piéron, affirmations non étayées, nombreuses erreurs et approximations, etc. Tous ces défauts donnent le sentiment d'un profond manque de rigueur.

Pour toutes ces raisons évoquées par les experts (voir leurs expertises ci-dessous), je ne peux pas donner une suite favorable à la soumission de votre texte dans L'Année Psychologique. Les experts font un certain nombre de recommandations en vue d'améliorer considérablement votre texte. Toutefois, je ne peux pas vous encourager à resoumettre une nouvelle version tant les modifications à apporter sont profondes et conséquentes. Dans l'espoir que toutes ces remarques contribueront à faire évoluer votre travail, je vous prie de recevoir, cher collègue, l'expression de mes cordiales salutations²³⁴. Ludovic Ferrand, Directeur scientifique, L'Année psychologique

Como se pode notar, o parecer do diretor da revista *L'Année psychologique* cita os três votos contrários (com o dele incluso) à publicação, inclusive desaconselhando a resubmetê-

234 Caro Sr. Renaud Evrard,

Recebi duas expertises do seu texto. Como você poderá constatar, os dois especialistas são contrários a publicação do seu texto. Depois de ler o seu texto, também compartilho essas opiniões. Os dois especialistas apontam várias falhas importantes: tema não é novo, um artigo que não é apropriado para esta revista, falta de apresentação de objetivos, cobra um julgamento a Piero, alegações infundadas, inúmeros erros e aproximações, etc. Todos esses defeitos dão a sensação de uma profunda falta de rigor. Por todas estas razões mencionadas pelos especialistas (veja os seus conhecimentos abaixo), não posso dar uma resposta favorável à apresentação do seu texto no *The Psychological Year*. Os especialistas fazem uma série de recomendações para melhorar significativamente o seu texto. No entanto, não posso incentivá-lo a reenviar uma nova versão, pois as alterações a serem feitas são profundas e consistentes. Na esperança de que todas estas observações contribuam para a evolução do seu trabalho, peço-lhe que receba, caro colega, a expressão das minhas cordiais saudações”. (tradução minha)

lo tanto são os problemas observados por eles no artigo. O tema já fora trabalhado por outros autores e, por sinal, não é apropriado à revista além do artigo conter uma ausência de apresentação dos objetivos e um julgamento contra Henri Piéron, um clássico da psicologia francesa do século XX. São estas, talvez, as reprimendas principais, embora, a frase do diretor da revista se termine com uma lista incompleta de reprovações. É preciso olhar mais de perto e ver o que significam estas três reprovações principais a partir da análise dos especialistas avaliadores.

Commentaires des experts :

Reviewer #1: *l'article est bien écrit et intéressant à lire. Je pense que l'intérêt de Piéron pour la métapsychie est aussi lié au fait que les métapsychistes de l'époque disaient faire de la psychologie expérimentale, ce qui ne ressort pas dans l'article proposé. Cependant le thème a déjà été traité par ailleurs par les historiens de la psychologie et donc le sujet n'est pas nouveau. De plus, un article sur la métapsychie dans une revue de psychologie cognitive ne me semble pas approprié même si on parle de Piéron. Je pense que l'article devrait plutôt être soumis au Bulletin de Psychologie qui a une audience plus large.*²³⁵

235 Comentários dos especialistas:

Reviewer #1: o artigo está bem escrito e é interessante de ler. Eu acho que o interesse de Piéron na metapsiquia [metapsíquica] também está ligado ao fato de que os metapsiquistas da época diziam fazer psicologia experimental, o que não aparece no artigo proposto. No entanto, o tema já foi tratado por historiadores da psicologia e, portanto, o assunto não é novo. Além disso, um artigo sobre a metapsiquia em uma revisão da psicologia cognitiva não parece apropriado para mim, mesmo se fala de Piéron. Acho que o artigo deveria ser submetido ao Boletim de Psicologia, que tem um público mais amplo.

Reviewer #2: Em nenhum momento os objetivos dos autores deste artigo são indicados. Em evidência a “introdução”, que, ao contrário das regras acadêmicas usuais, não indica o que é, mas envolve imediatamente o caráter de Piéron e suas supostas “áreas cinzentas”. Na leitura, é claro que se trata de instruir um processo contra Piéron, que supostamente teria encontrado a metapsíquica próxima sem jamais querer reconhecer os méritos. Claramente os autores são adeptos que bombardeiam repetidamente com afirmações não fundamentadas, segundo a qual, para citar alguns exemplos, Piéron teria “sido atormentado por um mecanismo de defesa”, ao tentar explicar racionalmente o conceito de acaso “ou que ele (e outros)” não se deram os meios para objetivar o “ectoplasma do médium que estudaram, ou que Piéron” limitou-se a enfatizar os fracassos da métapsychie. Seria desejável que os autores comprovassem em seu trabalho o mesmo rigor com que reprovaram a falta de Piéron; o artigo contém grande número de erros, ou, pelo menos, aproximações. Congresso Internacional 1900 psicologias, Ribot não disse que o Instituto Internacional psíquico é dedicado “ao controle científico dos fenômenos sobrenaturais.” Ele anunciou a criação de uma maneira menos elíptica e prudente. Outro exemplo: se os autores tivessem lido com mais cuidado a correspondência entre Vaschide e Piéron (que, a propósito, eles não dizem onde se encontra) eles teriam compreendido que Piéron era, naquele momento, assistente de Vaschide. É muito claro nas cartas de Vaschide a Piéron que ele é constantemente chamado à ordem porque não presta atenção suficiente aos projetos de Vaschide, o que deve levar a relativizar o interesse de Piéron em sonhos proféticos ou telepatia. Mais uma vez, estas são apenas amostras das aproximações neste artigo. Também pode ser enfatizado que a alegação de que Piéron era um “guarda fronteiro” da psicologia é eminentemente discutível. Reconhecidamente, a psicologia francesa em seu início flertou com o maravilhoso, mas todos os psicólogos se afastaram na virada dos séculos XIX e XX, não é o único fato do Piéron. Finalmente, foi destinado a publicação, este artigo apresenta muitas falhas na sua concepção: por exemplo, os autores parecem ter por certo

O primeiro avaliador começa com os pontos positivos do artigo, elogiando a escrita e o despertar do interesse à leitura. Em seguida, o avaliador tece uma consideração sobre o que seria, segundo seu ponto de vista, o interesse de Henri Piéron pela metapsíquica e critica a ausência desse argumento no artigo. Henri Piéron se interessava pela metapsíquica porque os metapsíquicos da época se interessavam por psicologia experimental. No entanto, este tema da aproximação entre psicologia experimental e metapsíquica não é novo nem apropriado para a linha editorial da revista que trata de psicologia cognitiva e caberia melhor na *Bulletin de Psychologie* que trata de história da psicologia. O que se subentende que o avaliador não considera a relação entre a metapsíquica e a psicologia cognitiva um tema atual, portanto, apropriado a um público interessado em história da psicologia.

A segunda avaliação traz um número maior de argumentos. Vejamos:

Reviewer #2: *A aucun moment les objectifs des auteurs de cet article ne sont indiqués. En témoigne l'"introduction", qui, contrairement aux règles académiques usuelles, n'indique pas ce dont il s'agit mais embraye immédiatement sur le personnage de Piéron et ses supposées "zones d'ombre". A la lecture, il apparaît clairement qu'il s'agit d'instruire un procès à charge contre Piéron, supposé avoir côtoyé de près la métapsychique sans jamais vouloir en reconnaître le bien-fondé. Il est évident que les auteurs en sont des partisans qui assèment de façon récurrente des affirmations jamais étayées selon lesquelles, pour ne prendre que quelques exemples, Piéron aurait "été en proie à un mécanisme de défense" en tentant d'expliquer rationnellement la notion de Hasard", ou encore que lui (et quelques autres) "ne se donnèrent pas les moyens d'objectiver" les ectoplasmes du médium qu'ils étudièrent, ou encore que Piéron "s'est borné à souligner les échecs" de la métapsychie. Il eut été souhaitable que les auteurs fissent preuve dans leur travail de la rigueur dont ils reprochent à Piéron d'avoir manqué. Par ailleurs l'article comporte un assez grand nombre d'erreurs, ou au moins d'approximations. Par exemple, lors du congrès international de psychologie de 1900, Ribot n'a pas dit que L'Institut psychique international serait consacré "au contrôle scientifique des phénomènes supernormaux". Il en a annoncé la création de façon pour le moins elliptique et prudente. Autre exemple : si les auteurs avaient lu plus attentivement la correspondance de Vaschide et Piéron (dont, soit dit en passant, ils ne disent pas où elle se trouve) ils auraient compris que Piéron était à l'époque l'assistant de Vaschide qui le faisait travailler pour lui. On voit très clairement dans les lettres de Vaschide à Piéron que ce dernier se fait rappeler sans cesse à l'ordre parce qu'il ne s'intéresse pas assez aux projets de Vaschide, ce qui doit amener à relativiser l'intérêt de Piéron pour les rêves prophétiques ou la télépathie. Là encore, il ne s'agit que d'échantillons des approximations contenues dans cet article. On peut également souligner que l'affirmation selon laquelle Piéron aurait été un "garde frontière" de la psychologie est éminemment contestable. Certes, la*

que todos os leitores sabem o que alucinações telepáticas ou raios N sem ao menos dedicar-lhes algumas linhas de apresentação. E finalmente, o estilo e a gramática deixam muito a desejar. (tradução minha)

psychologie française à ses débuts a flirté avec le merveilleux, mais l'ensemble des psychologues s'en est détourné au tournant des XIXe et XXe siècles, ce n'est pas le fait du seul Piéron. Enfin, fut-il destiné à être publié, cet article présente de nombreux défauts dans sa conception : par exemple, les auteurs semblent considérer comme acquis que tous les lecteurs savent ce que sont les supposées hallucinations télépathiques ou les non moins supposés rayons N, sans leur consacrer même quelques lignes de présentation. Et enfin le style et la grammaire laissent beaucoup à désirer.

Os pontos críticos da segunda avaliação são em bem maior número e podem ser resumidos pela seguinte argumentação. Os autores não deixam claro o objetivo do artigo que é, para o avaliador, o “caráter de Piéron” e suas “zonas cinzentas”. Os autores do artigo teriam a intenção de instaurar um “processo contra Piéron” que familiarizado com as teses da metapsíquica não reconheceria publicamente seus méritos. As razões para que os autores instaurem esse processo contra Piéron tem a ver como fato de serem adeptos da metapsíquica e, por isso, pintam-no como “atormentado por um mecanismo de defesa” que resulta numa falta de objetivação em relação ao “ectoplasma dos médiuns” (estudos bastante frequentes e atraentes para época) e um conseqüente publicização dos fracassos das teses da metapsíquica. O artigo carece de rigor em relação às suas próprias falhas na demonstração desse argumento e nas aproximações. E para reforçar essa crítica, o avaliador assinala as passagens que considera evidências dessas falhas: a citação de Ribot sobre o IMI no Congresso internacional de psicologia, a correspondência entre Vaschide (mestre) e Piéron (na época, discípulo), e a afirmação de que Piéron teria sido na época um “guarda-fronteiriço” da psicologia (“alegação eminentemente discutível”). O flerte entre a psicologia francesa com o “maravilhoso” (representação da metapsíquica) em seu início é página virada na história da disciplina e Piéron não seria um caso único. Além disso, o avaliador 2 insinua que os autores deveriam ter a preocupação de explicar conceitos da metapsíquica como “alucinações telepáticas” e “rádios N”, pois não é correto pensar que os leitores de periódicos de psicologia tenham um conhecimento prévio sobre eles. E, por fim, o avaliador faz uma crítica à escrita que, de certa forma, antagoniza com o elogio feito pelo primeiro avaliador.

Percebe-se que é baseado na crítica do segundo avaliador que o parecer final encontra mais elementos que servem de subsídio para barrar a publicação do artigo. O segundo parecer é mais crítico e aponta para problemas graves como a ausência de objetivos no corpo do artigo examinado e desvela as razões dessa ausência em que os autores são acusados de serem adeptos da metapsíquica e de tentarem instaurar um julgamento crítico sobre a atuação de H.

Piéron. O “processo contra Piéron” se fundamenta nas suas aproximações que tivera com alguns estudos da metapsíquica sem jamais haver-lhes reconhecido os méritos, pelo contrário, atuando como um “guarda-fronteiras” da psicologia. O parecer afirma desvelar um objetivo oculto dos autores do artigo e assinala os pontos que tornam evidente esse argumento. É uma frase mal interpretada de Ribot na inauguração do IMI, uma correspondência mal analisada sobre a relação entre mestre/orientando (Vashide e Pierón), a ausência de uma maior explicação ao leitor sobre os conceitos da metapsíquica como “alucinações telepáticas” e “raios N”, etc. Ademais, a crítica do parecerista assinala que a questão do “maravilhoso”, isto é, daquilo que é também de domínio da metapsíquica e da sua relação com o nascimento da psicologia, faz parte da história da disciplina (situação histórica superada) e não é, restrita à atuação do personagem principal do artigo. Fica claro que o parecer final do diretor da revista traz mais elementos que servem de evidências para justificar a rejeição para publicação do artigo deste segundo especialista do que do primeiro. E que estes elementos implicam de certa forma uma acusação de parcialidade nas intenções dos autores do artigo.

6.5.2 O parecer negativo da *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*

Este mesmo artigo fora submetido também a outra revista e novamente recusado. Os autores do artigo seguiram a recomendação de submeterem o artigo a um periódico cuja linha editorial seria mais ampla, abrangendo temas relacionados à história das ciências humanas. Vejamos, primeiro, o parecer final:

Chers collègues,

Nous vous remercions d'avoir proposé pour publication dans la Revue d'histoire des sciences humaines un article intitulé « À l'ombre de la psychologie – Henri Piéron contre la métapsychie ». Nous sommes au regret de vous annoncer que le comité de rédaction a décidé de le refuser. Il a estimé que votre approche du sujet manifestait des partis pris (par exemple, une asymétrie de traitement de vos protagonistes) ne nous semblant pas compatibles avec un travail d'histoire des sciences tel que nous l'entendons. Par ailleurs, les lecteurs du texte ont déploré le caractère peu original du sujet, des erreurs, des omissions lourdes parmi vos références bibliographiques et une instruction à charge unilatérale à l'encontre des psychologues de l'époque. Vous trouverez ci-dessous des extraits des réactions de vos lecteurs, destinés à vous permettre de mesurer ce qui leur a paru convaincant ou au contraire a justifié le refus. Nous vous prions de bien vouloir agréer, cher collègue, l'expression de nos sentiments les meilleurs.

Wolf Feuerhahn et Olivier Orain

*Directeurs de la Revue d'histoire des sciences humaines*²³⁶

Reaparece no parecer dos diretores do periódico o argumento da pouca originalidade do tema e a questão da parcialidade (“*parti pris*”) dos autores do artigo, que comentem uma “assimetria” no tratamento dos personagens além das críticas a omissão de autores na bibliografia. Vejamos mais elementos a partir dos argumentos dos especialistas convidados pela revista para fazer suas avaliações individuais do artigo.

Lecteur 1

Les auteurs de cet article entreprennent de démontrer que les relations d'Henri Piéron avec la métapsychique ont été structurantes dans sa supposée entreprise de délimitation des frontières de la psychologie. Il aurait été préférable qu'ils se demandent d'abord si la question se posait vraiment pour Piéron, ce qui me semble peu probable. Il est vrai que les « recherches psychiques » ont pour un temps intéressé beaucoup de psychologues à la fin du XIX^e siècle, mais la question de la place de ces recherches au sein de la psychologie est réglée dès le début du XX^e siècle, par l'exclusion. Piéron n'avait donc pas à batailler pour bouter la métapsychique hors des frontières de la psychologie. Preuve en est que lui-même a très longtemps continué à publier des recensions d'articles ou d'ouvrages relatifs à la métapsychique dans L'Année psychologique, ce qui, comme les auteurs le soulignent eux-mêmes, était peu fréquent dans les revues de psychologie de l'époque. Les auteurs, qui sont clairement des adeptes de la « métapsychie » bien qu'ils ne le précisent pas, auraient donc pu porter cela à son crédit. Au contraire, ils l'accusent d'avoir mis en avant les seules recherches ayant échoué à démontrer l'existence de ces phénomènes ou ayant mis en évidence des fraudes sans s'intéresser à celles qui avaient obtenus des résultats positifs. Le problème est que ces auteurs ne fournissent aucun contre-exemple et ne citent aucune expérience ayant donné des résultats probants à l'époque. Et ce mode de fonctionnement reste le même tout au long de l'article. Jamais ils ne présentent clairement d'arguments qui viendraient à l'appui de leurs affirmations. Il est certain

236 Caros colegas

Agradecemos por ter proposto para publicação na Revista de História das Ciências Humanas e Sociais um artigo intitulado "Na sombra da psicologia - Henri Piéron contra a metapsiquia". Lamentamos informar que o conselho editorial decidiu rejeitá-lo. Ele achava que sua abordagem ao assunto era tendenciosa (por exemplo, uma assimetria de tratamento de seus protagonistas) que não parece compatível com uma história do trabalho científico conforme entendemos. Além disso, os leitores do texto lamentavam a natureza não original do assunto, erros, omissões pesadas entre suas referências bibliográficas e instrução unilateral contra os psicólogos da época. Abaixo você encontrará trechos das reações dos leitores, destinados a permitir que meçam o que lhes pareceu convincente ou, pelo contrário, justifiquem a recusa. Pedimos a gentileza de aceitar, queridos colegas, a expressão de nossos melhores sentimentos.

Wolf Feuerhahn e Olivier Orain

Diretores da Revista da História das Humanidades (tradução minha)

que Piéron était très sceptique vis-à-vis de ces recherches, mais il est non moins certain qu'il ne refusait pas de les considérer. Le plus gênant dans cet article est que les auteurs insinuent à maintes reprises que Piéron, voire Janet, étaient de mauvaise foi ou malhonnêtes sans que, là encore, une argumentation cohérente ne vienne soutenir ces reproches. Par ailleurs l'article n'apporte rien de nouveau car il existe de nombreux travaux français et étrangers sur l'histoire des relations entre les recherches psychiques et la psychologie. (Méheust, Plas, Edelman, Parot, Marmin, Le Maléfan, Trochu, Brower, Lachapelle, Sommer etc.). De plus, il comporte un certain nombre d'erreurs ou d'approximations historiques. Enfin l'article est globalement assez mal écrit, parfois aux limites de l'intelligibilité, et dans un style assez relâché²³⁷.

Os principais pontos da leitura crítica do especialista 1, pode-se encontrar os seguintes pontos:

1. Não se pode dizer que Henri Piéron tenha se preocupado com a demarcação das fronteiras da psicologia. Não há evidências que demonstrem essa preocupação de Henri Piéron no artigo. Em todo o caso, o fato é improvável (para o especialista).
2. A “pesquisa psíquica” foi outrora de interesse da psicologia no final do século XIX até o início do século XX. Contudo é um fato histórico resolvido por um processo de exclusão. Piéron não teve que empurrar a “metapsíchie” para fora das fronteiras. Tanto é que continuou publicando artigos sobre o assunto na revista *L'Année psychologique* embora com pouca frequência.

237 Leitura 1: Os autores deste artigo se comprometem a demonstrar que as relações de Henri Piéron com a metapsíquica foram estruturadas em seu suposto empreendimento de demarcação das fronteiras da psicologia. Teria sido melhor se eles se perguntassem se a questão realmente surgiu para Piéron, o que me parece improvável. É verdade que a “pesquisa psíquica” por um tempo interessou muitos psicólogos no final do século XIX, mas a questão do lugar deste [tipo]de pesquisa na psicologia foi resolvido no início do século XX, pela exclusão. Piéron não teve que lutar para empurrar o metapsíquico para além dos limites da psicologia. Prova disso é que ele próprio, por muito tempo, continuou publicando resenhas de artigos ou trabalhos relacionados à metapsíquica no *The Psychological Year*, que, como os próprios autores apontam, não era freqüente em periódicos de psicologia da época. Os autores, que são claramente seguidores da "metapsíquica", embora não a especifiquem, poderiam ter trazido isso a seu crédito. Pelo contrário, acusam-no de ter apresentado a única pesquisa que não conseguiu demonstrar a existência desses fenômenos ou que mostrou fraudes sem se interessar por aqueles que obtiveram resultados positivos. O problema é que esses autores não fornecem nenhum contra-exemplo e não citam nenhuma experiência que fornecesse resultados convincentes no momento. E esse modo de operação permanece o mesmo em todo o artigo. Eles nunca apresentam claramente argumentos que apoiem suas reivindicações. É certo que Piéron estava muito cético sobre essa pesquisa, mas não está menos certo de que não se recusou a considerá-la. A parte mais embaraçosa deste artigo é que os autores repetidamente insinuam que Piéron, ou Janet, estavam de má-fé ou desonestos sem que, novamente, a argumentação consistente viesse a apoiar essas reprovações. Além disso, o artigo não traz nada de novo, porque há muitas obras francesas e estrangeiras sobre a história das relações entre pesquisa psíquica e psicologia. (Meheust, Plas, Edelman, Parot, Marmin, Malefan, Trochu, Brower, Lachapelle, Sommer, etc.). Além disso, há vários erros ou aproximações históricas. Finalmente, o artigo é, no geral, mal escrito, às vezes nos limites da inteligibilidade e em um estilo bastante descontraído.

3. Os autores são claramente seguidores da "metapsíquica", embora não a assumam.
4. Por isso acusam de má-fé e desonestidade a Henri Piéron e P. Janet; de ter apresentado a única pesquisa que não conseguiu demonstrar a existência desses fenômenos ou que mostrou fraudes sem se interessar por aqueles que obtiveram resultados positivos.
5. O problema é que esses autores não fornecem nenhum contra-exemplo e não citam nenhuma experiência com resultados convincentes. E esse modo de operação permanece o mesmo em todo o artigo. Eles nunca apresentam claramente argumentos que apoiem suas reivindicações.
6. Não há novidade no artigo. O tema já foi abordado por muitas obras francesas e estrangeiras sobre a história das relações entre pesquisa psíquica e psicologia. (Meheust, Plas, Edelman, Parot, Marmin, Malefan, Trochu, Brower, Lachapelle, Sommer, etc.).
7. O artigo tem erros de aproximação histórica e é mal escrito.

O argumento do especialista 1 se apoia sobre algumas premissas elementares. A relação entre a “pesquisa psíquica” e a psicologia é uma questão encerrada na história da ciência com a exclusão da primeira. Este assunto não é novo, pois já fora desenvolvido por outros autores (uma observação é que o especialista inclui o nome de Meheust na lista). Apoiado estas premissas básicas, o especialista rejeita o argumento dos autores do artigo, em primeiro lugar porque tratam de um tema não-original. Além disso, o argumento dos autores do artigo de um Henri Piéron “guarda-fronteira” não se sustenta diante da falta de evidências e por erros de interpretação da história. Estas falhas do artigo ocorrem porque os autores não assumem diretamente, mas são adeptos da metapsíquica.

Vejamos o que diz o especialista 2:

Lecteur 2

Le projet général de l'article intitulé « A l'ombre de la psychologie – Henri Piéron contre la métapsychie » est d'étudier les « confrontations » de H. Piéron aux frontières de la psychologie, et tout particulièrement à ce que l'on désigne aujourd'hui sous le terme de parapsychologie. Ce sujet n'est pas en soi particulièrement novateur (Brower, 2010 ; Le Maléfan, 1999 ; Marmin, 2001 ; Ohayon 2014 ; Plas, 2000 ; Parot, 1994 ...) mais, selon les auteurs, il n'a été étudié jusqu'à présent que de manière parcellaire. Ils proposent donc dans cet article une étude systématique de l'attitude de

Piéron vis-à-vis de la métapsychie. S'appuyant sur une série de documents d'archive non publiés, ainsi que sur la littérature secondaire sur le sujet, ils soutiennent que Piéron a joué le rôle d'un « garde-frontière » de la psychologie. Il fut en effet particulièrement critique envers tout élément risquant de remettre en cause l'institutionnalisation et la professionnalisation de la psychologie française. Cet article offre une synthèse des conflits entre psychologie et métapsychie en France au début du 20ème siècle à partir de l'exemple de Piéron. Le principal écueil de ce travail est cependant qu'il reprend une thèse déjà connue et qu'il n'apporte pas réellement (à ma connaissance) d'éléments nouveaux. Dans une perspective d'histoire de la psychologie, les auteurs pourraient probablement proposer une relecture de ces faits connus non pas en se focalisant exclusivement autour de la question des frontières de la discipline mais en abordant aussi celle du langage de la psychologie et de la création de son objet d'étude (Danziger, 1997) (science psychologique vs. science psychique et le rôle du courant spiritualiste sur la question par exemple).

Quelques points de détail :

Dans le texte on trouve des coquilles, notamment des passages en gras sans explication (Pradines, p.7 ; quand, p. 16 ; de p. 19 ; Van, p. 23). Sur les relations conflictuelles entre Piéron et Vaschide, les auteurs pourraient consulter avec intérêt le livre de J. Carroy (2012)²³⁸.

Os pontos principais da leitura do especialista 2 são: em primeiro lugar, não há novidade no tema de estudo, isto é, as fronteiras da psicologia a parapsicologia, outros autores já trabalharam em cima desse tema: Brower, Le Maléfan, Marmin, Ohayon, Plas, Parot, etc. Além disso, os autores do artigo acusam estes autores mencionados de terem estudado este tema de forma fragmentada e, por isso, propõem neste artigo, “um estudo sistemático” da atitude de Piéron em relação à metapsíquica. Thomas Rabeyron e Renaud Evrard se baseiam em uma série de documentos de arquivo e argumentam que Piéron desempenhou o papel de

238 Leitura 2: O projeto geral do artigo intitulado "À sombra da psicologia – Henri Piéron contra a metapsíquica" é estudar os “confrontos” de H. Piéron com as fronteiras da psicologia, e especialmente com o que hoje se refere como parapsicologia. Este tópico não é autoparticularmente inovador (Brower 2010; Le Maléfan 1999; Marmin, 2001; Ohayon 2014 Plas, 2000; Parot 1994 ...), mas, de acordo com os autores, tem sido estudado até agora apenas de forma fragmentada. Propõem, portanto, neste artigo, um estudo sistemático da atitude de Piéron em relação à metapsíquica. Com base em uma série de documentos de arquivo, inéditos, bem como na literatura secundária sobre o assunto, eles argumentam que Piéron desempenhou o papel de um “guarda de fronteira” da psicologia. Ele foi particularmente crítico de qualquer elemento que ameaçava minar a institucionalização e profissionalização da psicologia francesa. Este artigo oferece uma síntese dos conflitos entre psicologia e metapsíquica na França no início do século XX a partir do exemplo de Piéron. A principal armadilha deste trabalho, no entanto, é que ele pega uma tese já conhecida e que realmente não traz (a meu conhecimento) novos elementos. A partir de uma perspectiva da história da psicologia, os autores provavelmente poderiam propor uma reinterpretação desses fatos conhecidos não focalizando exclusivamente a questão das fronteiras da disciplina, mas também abordando a da linguagem da psicologia e da criação, do seu objeto de estudo (Danziger, 1997) (ciência psicológica versus ciência psíquica e o papel da corrente espiritualista na questão por exemplo). (tradução minha)

um “guarda de fronteira” da psicologia. Ele teria sido crítico de qualquer elemento que ameaçava minar a institucionalização e profissionalização da psicologia francesa. Segundo a leitura do especialista 2, o artigo examinado oferece uma síntese dos conflitos entre psicologia e metapsíquica na França no início do século XX a partir do exemplo de Piéron, quando poderia propor uma reinterpretação dos fatos conhecidos não focalizando exclusivamente a questão das fronteiras da disciplina, mas abordando a da linguagem da psicologia e da criação, do seu objeto de estudo - e cita Danziger, autor que faz o estudo da relação entre a pesquisa psíquica e o papel da corrente espiritualista. O especialista 2 assinala que há pontos não explicados no artigo, e explicita algumas passagens. E para finalizar, recomenda o uso de uma referência (J. Carroy) para tratar da relação entre Henri Piéron e seu mestre, Vaschide.

O parecer do segundo avaliador é mais descritivo daquilo a que se propõe a ser o artigo, informando o tema, a argumentação central, a acusação principal sobre o papel de Henri Piéron como “guarda-fronteira”. E coloca como principal obstáculo a originalidade do tema trabalhado, embora diferentemente de como deixa transparecer o primeiro avaliador, os autores citados (quase os mesmos diferindo apenas alguns nomes) também constam na bibliografia do artigo. E é exatamente com o objetivo de se contrapor a um “estudo fragmentado” representado pelos autores, que o artigo se propõe a um “estudo sistemático” da atitude de Henri Piéron de guardião da institucionalidade da psicologia. O segundo especialista, portanto, não contesta a tese principal do artigo, porém sugere que não deva se focar exclusivamente na questão das fronteiras epistemológicas da disciplina, mas, ampliar para a questão da construção do seu objeto de estudo e da relação inclusive com a corrente espiritualista. O tom, pode-se perceber, é bem mais ameno do que o anterior e, embora, a acusação de ausência de originalidade seja um ponto comum de reprovação de ambas as avaliações, boa parte das observações críticas da primeira avaliação não são encontradas na segunda. A crítica ao argumento do artigo de que Henri Piéron atuou enquanto “guarda-fronteira” da disciplina, por exemplo, não se reproduz nas duas avaliações. Porém, ambos deixam a entender (embora em ênfases diferentes) que a metapsíquica e a psicologia é uma questão histórica já superada.

“Gatekeeping”

Os casos de rejeição de publicação que analisamos dos dois artigos da dupla Thomas Rabeyron e Renaud Evrard, portanto, nos informam sobre um aspecto da *démarche* que tentam empreender, ou seja, aproveitar-se da análise de controvérsias sobre autores clássicos

para mostrar a função de “guarda-fronteiras” de autores clássicos da psicologia. Freud, Piéron, Janet e outros participaram de pesquisas sobre a paranormalidade que são invisibilizadas na história da psicologia, esse é o ponto comum dos artigos dos dois psicólogos e que procuram constantemente dar visibilidade nos artigos que publicam ou que são barrados. Essa vertente da parceria dos dois teve, dentre outras inspirações, a tese de doutorado de Bertrand Meheust. Publicar sobre controvérsias científicas que apontem para a formação histórica de fronteiras entre metapsíquica e psicologia na história é uma das estratégias de visibilização encampada também pela nova geração de colaboradores do IMI. Ao apostar nessa estratégia, os dois jovens psicólogos visam trazer à tona os episódios de travessias e os hibridismos de autores clássicos da psicologia e acabam, não sem consciência, eles mesmos sofrendo a ação dos *gatekeeping* (Merton, 1973 apud Hess, 1992). Faz parte da biografia e do currículo de todo militante contar histórias sobre a ação repressiva da polícia. Essa é uma forma de dar visibilidade à luta, contar as histórias de ação do instrumento de controle social da ciência que se expressa no cerceamento da livre-circulação de ideias, restringindo inclusive o acesso a periódicos, a títulos profissionais, a financiamento público e privado de pesquisa.

Além disso, na própria bibliografia sugerida por Renaud Evrard a mim por e-mail, há autores como McClenon (1984) e Mc Connell (1983) que documentaram casos semelhantes em que periódicos científicos ortodoxos recusaram a publicação de pesquisas parapsicológicas por razões de aparente parcialidade. Um dos resultados das dificuldades de publicar em revistas científicas ortodoxas, faz com que os parapsicólogos tendem a publicar em seus próprios periódicos (STEVENSON, 1984). Este fato realizável nos EUA, já que os editores de periódicos científicos ortodoxos podem argumentar que os artigos deveriam ser publicados em um periódico de parapsicologia, não é possível na França a não ser que o pesquisador não aspire a uma carreira acadêmica. O que faz com que a estratégia dos nossos interlocutores de continuarem insistindo em publicações em revistas *mainstream* de psicologia e psicanálise e revistas igualmente de ponta da comunidade parapsicológica internacional seja permanentemente um risco assumido por eles e para eles próprios. Há interlocutores como Silvia Mancini, Antoine Faivre, por exemplo, que não escrevem para o *Bulletin métapsychique* do IMI, apenas escrevem para publicações acadêmicas. Bertrand Meheust é praticamente o oposto, não conseguindo quase espaço para publicação de artigos em revistas científicas após a sua tese, se dedica praticamente a publicar suas enquetes históricas em editoras não acadêmicas. O caso da nova geração é, portanto, diferente, ambos

não se furtam a ocupar os espaços acadêmicos e também de contribuir com periódicos de parapsicologia assim como a revista do IMI.

A partir do arquivo da coleção de pareceres de Renaud Evrard se apresentou a oportunidade de analisar argumentos recorrentes rejeições para publicação. Neles vimos a repetição de alguns argumentos críticos como o problema de filiação a “autores marginais” bem como a acusação de assimetria na análise das controvérsias o que sugere que tomam partido pelas teses da metapsíquica. Há também a acusação de tentativa de reabrir a caixa-preta da metapsíquica na história da psicologia, considerada lacrada por alguns autores. Embora, reconheçam os pareceristas o fato de que a proximidade no passado entre a metapsíquica e a psicologia experimental teria levado a alguns autores da época a se interessarem pela telepatia e por outros fenômenos paranormais, porém isso é tido como uma questão já encerrada. Conforme afirmou o parecerista da revista *L'Année Psychologique*, o resultado já fora dado pela exclusão da metapsíquica da comunidade científica. Ainda segundo este argumento, o objetivo dos autores do artigo é obtuso, porém discernível pois consistem em um dos indicadores de adesão às ideias metapsíquicas por parte dos autores dos artigos. É possível inferir este discurso de denúncia dentre outras interpretações possíveis contidas nos diferentes pareceres.

Por um lado, portanto, há um argumento recorrente de alguns pareceres que apontam para a parcialidade dos autores do artigo recusado e, com isso, os acusam de adesão às ideias metapsíquicas. E, de outro, a reação dos dois jovens colaboradores do IMI em termos de continuarem com a estratégia de produção de artigos sobre as controvérsias na história da psicologia e com a reflexão sobre o discurso de perseguição que justificaria no caso de Thomas Rabeyron a mudança de endereço profissional e, no caso de Renaud Evrard, a construção de um arquivo contendo a história das experiências de interdição.

Pela análise de alguns argumentos dos pareceres do arquivo de Renaud Evrard, é possível perceber que a questão da legitimidade da metapsíquica, para um certo discurso, é uma caixa-preta, no sentido latouriano, de que é uma questão tida como resolvida e encerrada para a comunidade científica. E a tentativa de abrir essa caixa-preta seria uma das estratégias da nova geração de colaboradores do IMI; tentativa de tornar vivo o projeto de legitimação científica da metapsíquica. E, para isso, revisitar a história da psicologia, desvendar a biografia acadêmica de alguns autores importantes da disciplina, descobrir suas atividades híbridas, revelar suas travessias nas controvérsias científicas em que estiveram metidos no

passado, de preferência para mostrar o papel ambíguo de interessados os fenômenos e o de “guarda-fronteiras”, é uma das características, de certa forma, da *dérmarche* dos dois jovens professores de psicologia da universidade de Nancy.

Com disso, aumentar ao longo dos anos a meta de produção de publicações de livros e artigos em revistas nacionais e internacionais, seja sobre a história dos hibridismos na psicologia seja para falar do conceito de “experiências excepcionais”, produzir mais eventos de preferência interdisciplinares (sobretudo com antropólogos) sobre o domínio do *étrange*, dar visibilidade à psicologia anomalística nos espaços acadêmicos, mostrando a potencialidade da teoria das “experiências extraordinárias” para as disciplinas do campo terapêutico e de saúde coletiva... são algumas das diretrizes dos dois autores na vida acadêmica. Esse objetivo, oculto no corpo dos artigos, porém detectado como evidenciam alguns pareceres, visa mostrar à comunidade científica os múltiplos casos de hibridismo, de travessias de limites e a denúncia do papel dos “guardiães de fronteira” fora pressentido pelos pareceristas.

A estratégia comum e em colaboração recíproca dos dois psicólogos da nova geração do IMI está, portanto, nessa ação conjunta e reflexiva sobre os mecanismos disciplinares de controle da fronteira científica. Como apontaram as evidências anteriormente, a reflexividade dos sujeitos sobre a ação das tecnologias do poder disciplinar, produz um processo complementar de militância pela legitimação da parapsicologia que se traduz em uma produção de memória sobre os riscos ocorridos às gerações anteriores (seja em fórum oficial ou oficioso), um planejamento de uma carreira internacional de pesquisador junto a uma regular e alta produtividade científica e a construção de um arquivo sobre as práticas de rejeição de suas próprias tentativas de publicação.

No entanto, todo esse cuidado com a carreira profissional não os torna imunes aos deslizes de percurso e, principalmente aos riscos a que estão sujeitos a todos aqueles que transitam por entre as fronteiras. Além disto, as fronteiras por onde transitam não são aquelas que se restringem aos limites que separam o domínio científico das paraciências, mas também entre as paraciências e o domínio da espiritualidade.

No próximo capítulo, tentarei mostrar como os interlocutores ao transitarem por circuitos diferentes, acabam por desenvolver relações de conflito com atores sociais não-acadêmicos. Neste capítulo, eu procurei mostrar dois processos complementares, isto é, como uma militância político- acadêmica pela tentativa de legitimação da maetapsíquica como tema

de pesquisa da psicologia se apoia em uma constante reflexividade no planejamento da carreira (dos riscos, das alianças), levando em conta também um cálculo que otimiza a produção de conhecimento de forma progressiva – ora, em temas sobre a terapêutica das “experiências excepcionais” ora sobre as controvérsias sobre a parapsicologia na história da psicologia francesa. Toda essa reflexividade sobre a carreira profissional está de certo modo ligado ao objetivo de fazer discutir a questão da legitimidade da metapsíquica na comunidade científica e tem como processo complementar as rejeições explícitas (controvérsias científicas) e implícitas (*gatekeeping*), a construção de um discurso de perseguição como efeito dos mecanismos de controle disciplinar e social da ciência.

Mas, toda essa dinâmica social que descrevi são situações de fronteiras analisadas e vividas por pesquisadores que transitam entre a ciências e as paraciências. Muitas vezes se pode confundir a situação vivida por parapsicólogos com a destes interlocutores, que apesar de não serem eles próprios parapsicólogos, são frequentemente vistos como pessoas que creem na realidade dos fenômenos, pois os percursos por onde se movimentam os atores são mais amplos e envolvem outras fronteiras para além destas. No próximo capítulo tentarei pontuar estas diferenças entre estes pesquisadores acadêmicos e aqueles que afirmam realizar investigações parapsicológicas a partir de uma controvérsia entre Renaud Evrard e um jornalista conhecido por escrever matérias para revistas esotéricas e espiritualistas. Além disso, um olhar mais atento a estas fronteiras múltiplas nos permite observar como eles próprios compreendem estas diferenças entre pesquisa a partir de uma compreensão sobre a noção de prova e sobre a produção de dúvida e crença.

7 DÚVIDA, CRENÇA, CÉTICISMO NO PARANORMAL E AGNOSTICISMO DAS PARACIÊNCIAS

« Nous avons foi dans la science, écrivit Durkheim, et cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse » (1960 : 625).

Um trecho do livro, *Découverte de la parapsychologie*, que é oferecido pelo curso à distância de introdução à parapsicologia oferecido IMI mostra claramente uma diferença entre o sistema de provas dos fenômenos paranormais exigido pela parapsicologia e o construído pela psicologia anomalística.

La preuve des phénomènes paranormaux n'est pas évidente à faire, même en laboratoire, même lorsque certaines analyses statistiques pointent dans cette direction. C'est pourquoi, en plus de phénomènes proprement dits, la question des croyances et celle des erreurs d'interprétation sont centrales en parapsychologie. Certains courants de recherches contemporaines, comme la Psychologie Anomalistique, étudient les témoignages ou résultats d'expériences sans chercher à en vérifier objectivement la paranormalité. (IMI, p.02)

Esta colocação não é gratuita pois está em consonância ao *slogan* que pode ser encontrado no site do IMI: “*Le ‘paranormal’ nous n’y croyons pas, nous l’étudions*” (o “paranormal” nós não acreditamos, nós o estudamos). Conforme as informações acima, a

questão das crenças é central para a parapsicologia assim como o problema da verificação objetiva, o que implica em um critério de diferenciação em relação a outras disciplinas que se interessem pelos fenômenos paranormais. Nesse capítulo, abordarei como a questão das crenças e como também questões correlatas (sobre a dúvida, o ceticismo, o agnosticismo) fazem parte do linguajar cotidiano daqueles que circulam pelo mundo das paraciências.

Começo pela divergência sobre um protocolo de pesquisa usado para uma pesquisa sobre telepatia e clarividência de um dos paranormais (chamado comumente de “médium” ou “voyant”) mais famosos da França na atualidade, Nicolas Fraisse. A controvérsia gira em torno da questão das divergências sobre a produção da “prova científica” fornecidas pelo livro “*Voyage aux confins de la conscience: le cas de Nicolas Fraisse*”, resultado de um estudo de dez anos sobre a telepatia e a clarividência do paranormal, Nicolas Fraisse, feita pelos pesquisadores, Silvia Dethiollaz e Charles Fourier ligados ao *Institut suisse des sciences noétiques*, ISSNNOE, situado em Genebra.

A divergência, entretanto, se dá entre o jornalista científico, Jocelin Morisson, que há vários anos escreve artigos e reportagens para revistas populares que exploram questões ligadas a Nova Era (saúde, espiritualidade, paraciências, etc.) e Renaud Evrard, e colaborador do IMI, quando já era psicólogo clínico, professor da Universidade de Nancy e membro da *Parapsychological Association*, PA.

7.1 O DEBATE EM TORNO DO CASO NICOLAS FRAISSE

Em 29 de março de 2017, Renaud Evrard posta em seu blog uma crítica do livro *Voyage aux confins de la conscience: le cas de Nicolas Fraisse*. Os autores do livro e o paranormal estiveram algumas vezes em programas de auditório na França no primeiro semestre de 2017, mostrando as espetaculares proezas de clarividência de Nicolas Fraisse e criando e aproveitando-se da audiência das emissoras para dar visibilidade ao lançamento do livro. Nos programas, os autores foram chamados de pesquisadores, de especialistas e cientistas assim como se informou o instituto onde fora feita a pesquisa. Interessa menos descrever aquilo que fora dito nestes programas do que analisar a polêmica que se passaram com o artigo de Renaud Evrard sobre o livro. O conteúdo do livro trata dos testes de adivinhação submetidos a Nicolas Fraisse, isto é, experimentos de percepção extra-sensorial (PE). O teste consiste no seguinte: o paranormal é convidado a identificar as imagens que foram colocadas dentro de um envelope amarelo fechado o suficiente de modo que tal procedimento impeça de identificá-las por fora. O protocolo permanece o mesmo e o teste é repetido cem vezes com

pausas a cada vinte ensaios. Esta experiência representa um dos mais simples testes de clarividência feito pela parapsicologia experimental. Naturalmente, existem experiências mais complexas, porém o objetivo é o mesmo: calcular a probabilidade de acertos do sujeito e comparar com a média comum. Renaud Evrard começa elencando os pontos positivos da pesquisa, como por exemplo, os resultados obtidos bem acima da medida do acaso²³⁹ (79/100). A crítica também reconhece a pertinência dos resultados, embora inesperados, como o feito do sujeito espontaneamente ter transcrito as respostas que o guiavam na seleção do alvo em prosa e em verso. Além de um elogio ao fato de ter advindo de um estudo longo e sobre apenas um sujeito (feito que ele compara ao que se fazia no começo do IMI nos anos 1920). Porém, as linhas reservadas às críticas ao protocolo são ainda maiores do que os elogios e, por isso, ele as divide em dois blocos, classificando-as em “aspectos gerais” e em “problemas metodológicos”. Em relação aos “aspectos gerais”, a crítica recai sobre o fato de os autores não terem publicado em revistas científicas *mainstream* e, quando o fizeram, foi apenas em um periódico interno ao instituto que financiara a pesquisa. Além disso, o processo de divulgação escolhido não seria o mais adequado pois, a publicação e a divulgação pela mídia, deixa a dúvida se o livro teria finalidades meramente comerciais mesmo que os autores advertam claramente em entrevista (feita por Jocelin Morisson à revista *Nexus*) que o dinheiro obtido pela venda comercial do livro seja revertido na produção de mais pesquisas. Tal modo de superexposição pela mídia poderia marcar completamente de forma pejorativa tanto a pesquisa como os autores que poderiam ser taxados de “pseudo-cientistas”. Em seguida, Renaud Evrard passa aos problemas metodológicos revelando os pré-requisitos para uma pesquisa parapsicológica experimental:

Tout d'abord, un petit rappel du b.a.-ba. (D'après le cours de « psilogie » du québécois Louis Bélanger). Une expérience de parapsychologie est constituée de quatre éléments : un sujet, une cible, un obstacle et un expérimentateur. L'expérimentateur doit garantir que l'obstacle ne permet pas au sujet d'accéder à ou d'influencer la cible par un moyen conventionnel, afin de pouvoir conclure qu'il se passe quelque chose de non-ordinaire (l'hypothèse d'une anomalie ou "psi"). L'analyse d'une expérience consiste donc à analyser chacun de ces éléments et leurs relations croisées. Nous relevons ci-après plusieurs défauts qui laissent à penser que, dans cette expérience, les expérimentateurs n'ont pas suffisamment contrôlé l'obstacle

239 Segundo Renaud Evrard, o acaso (“*hasard*”) coloca em média o número de 25/100. Os resultados estão acima até mesmo do que de outras pesquisas sobre clarividência que estão na faixa de uma chance em 69 bilhões.

*entre le sujet et la cible, malgré quelques efforts dans ce sens. (EVRARD, 2017)*²⁴⁰

Na sequência, a crítica expõe aquilo que considera as falhas no protocolo, que vão desde a descrição sobre a forma como a seleção das “imagens-alvo”, feita aleatoriamente, a problemas na opacidade do material (envelope) que contém a imagem-alvo (que pode deixar passar “fugas sensoriais”), possibilidade de manipulação do sujeito (Nicolas Fraisse) através de interações verbais e não-verbais, etc. Todas as advertências de Renaud Evrard estão ligadas a regras de construção de protocolos rígidos que visam diminuir os riscos de possibilidades de transmissão sensorial comum e, sobretudo, de fraude. São procedimentos regulares construídos ao longo das décadas pela comunidade de parapsicólogos a partir das críticas de membros da comunidade científica e de grupos de céticos que impedem que visam colocar de forma objetiva questões de ordem subjetiva como sinceridade e honestidade.

7.1.1 A prova na parapsicologia experimental é uma anomalia estatística

O que Renaud Evrard descreve aqui é exatamente a base para a constatação ou contestação de todo e qualquer experimento parapsicológico sobre os fenômenos. O controle exaustivo – basta a ver a quantidade de repetições dos testes para que se possa validar os resultados - da comunicação entre estes quatro elementos é a garantia básica para a apresentação de resultados a serem debatidos, contestados, validados, ou não, pela comunidade acadêmica nos espaços sociais que compõe o fórum científico. Sendo os fenômenos *psi* de duas ordens (percepção extra-sensorial, PE e a psicocinese ou psicokinese, PK), o experimento básico que está na origem da parapsicologia experimental moderna inventado pela escola de Rhine, consiste em esquadriñar as etapas da interação entre quatro elementos em um circuito finito de comunicação. E, em seguida, mensurar de acordo com um cálculo de probabilidade, a casualidade das possíveis e impossíveis coincidências, para, então, atestar a existência de um fenômeno de comunicação (a percepção extra-sensorial) entre humano e humano e humano e não-humano.

A experimentação em parapsicologia consiste em um controle metódico sobre a reprodutibilidade de fatores não conhecidos pela comunidade científica, o que leva a hipótese de um fato anômalo, no sentido de não-ordinário. A verificação para a existência ou não desta anomalia passa pela aplicação de um protocolo rígido que possa, com isso, evitar a hipótese

240 Trecho retirado do blog *La legende de l'Esprit* de Renaud Evrard. Acessado em 15 de janeiro de 2018

sobre fatores conhecidos (os sensoriais, padrão), ou seja, as percepções fisicamente já testadas pela história da psicologia física em seu início quando no final do século XIX se buscava mensurar as capacidades físicas da percepção sensorial cognitivas. Como afirma Lamont, diante de uma anomalia pergunta-se se é real ou não (Lamont, 2017).

O termo “paranormal” refere-se a eventos que são anômalos em termos do conhecimento científico corrente. Por definição, isso coloca tais fenômenos fora da ciência ortodoxa. (LAMONT, 2017, p.28)

Neste sentido, a parapsicologia experimental busca usar métodos quantitativos para mensurar pela estatística os limites cognitivos humanos e atestar a objetividade, expandindo os objetivos para uma ligação entre a psicologia e a física. A questão da realidade dos fenômenos paranormais está vinculada à verificação de uma anomalia estatística. Assim como se é possível mensurar o espectro da atenção e a discriminação auditiva, enquanto percepções, a parapsicologia experimental faz testes para quantificar a probabilidade de uma percepção extraordinária que supere os números do acaso.

7.1.2 Fraude, charlatanismo e efeito “ovelha-cabra”

Mas, não só isso, para atestar a ocorrência de uma anomalia estatística no teste é preciso eliminar a hipótese de erros involuntários, de erros voluntários (o que leva a julgamentos morais) e de fraude (outro juízo de valor, pois também está em jogo a sinceridade dos sujeitos) dos participantes (o sujeito e o experimentador). Há, na maioria das contestações dos resultados dos experimentos de parapsicologia experimental, o argumento da interpretação moral que visa colocar em xeque a reputação e a idoneidade dos sujeitos envolvidos. E esse não é um argumento dispensável pois, boa parte da construção do protocolo das pesquisas em parapsicologia visa a inibir as possibilidades de “fugas sensoriais” e trucaagem. Não foram poucas as acusações de charlatanismo dos sujeitos estudados e de mancha da credibilidade do experimentador-pesquisador ao longo da história da parapsicologia, arruinando em alguns casos, pesquisas de longos anos de duração.

Uma outra preocupação também constante dos parapsicólogos é a questão da reprodutibilidade do experimento e dos resultados. Se, para os críticos, esse ponto é visto como uma evidência de que a parapsicologia não é uma ciência, já que o objeto de estudo não pode ser demonstrado por um experimento reproduzível, para os parapsicólogos pode ser o efeito que possibilita uma outra interpretação. O chamado efeito “ovelha-cabra”, cunhado por Gertrude Schmeidler na década de 1940, baseou-se em experimentos que sugeriam que

aqueles que acreditavam que a clarividência era demonstrada no experimento (“ovelha”) obtinham mais sucesso do que aqueles que acreditavam que não era (“cabra”). O efeito “ovelha-cabra” transformou-se em um argumento mais amplo dentro da parapsicologia experimental, no sentido de explicar que crenças sobre os fenômenos *psi* podiam afetar os resultados de um experimento em parapsicologia (Lamont, 2017). O argumento de que crença era um fator casual na produção de fenômenos extraordinários agora se tornou parte integrante da investigação científica, a ser explorado como uma variável independente dentro de um experimento parapsicológico como fica claro na resposta que Jocelin Morisson vai dar ao comentário de Renaud Evrard em seu blog.

7.1.3 A resposta do jornalista científico: uma “falta epistemológica”

No dia seguinte à crítica de Renaud Evrard (que fora republicada no *facebook* e comentada pelos seguidores), o jornalista científico, Jocelin Morisson, escrevera em carta aberta, a qual Renaud Evrard fizera também publicar em seu blog, uma resposta à crítica. Além de replicar as questões envolvendo as críticas feitas por Renaud Evrard sobre a divulgação na mídia, Jocelin Morisson se atém sobre dois pontos que nos interessa aqui realçar. Vejamos:

Cher Renaud, ta critique de l'expérience de clairvoyance de l'Issnoe avec Nicolas Fraisse appelle à son tour quelques commentaires, ainsi que tu le souhaites toi-même. Le premier, porte sur tes motivations. Après avoir donné quelques miettes aux « tenants » et à tes amis parapsychologues en leur concédant en peu de lignes les qualités de cette étude, tu nourris grassement tes amis « sceptiques » en développant longuement ce qui constitue à tes yeux des « points négatifs ». Bien sûr ces derniers sont ravis de pouvoir balayer sans autre forme de procès des résultats d'expérience qui ne sont pas qu'un caillou dans leur chaussure mais bien un énorme pavé dans la mare de leur jardin. Tu as beau préciser à la fin que tu es pour ta part convaincu de la sincérité de tous les participants, tu ne peux ignorer l'effet produit par cette façon de ménager la chèvre et le chou qui octroie 10% à la chèvre et 90% au chou. Tout ceci ne serait pas très grave si cette entreprise ne constituait pas au final un cas typique de « fish drowning » (noyage de poisson), de « face veiling » (voilage de face), voire de « baby throwing with the bath's water » (jet du bébé avec l'eau du bain)²⁴¹.

241 “Caro Renaud, sua crítica à experiência de clarividência de Issnoe com Nicolas Fraisse, por sua vez, conclama alguns comentários, como você mesmo o deseja. O primeiro consiste sobre suas motivações. Depois de dar algumas migalhas aos 'de dentro' e para seus amigos parapsicólogos, concedendo-lhes algumas linhas sobre as qualidades deste estudo, você generosamente alimenta teus amigos "céticos", ao desenvolver, o que em seus olhos são "pontos negativos". É claro que estes últimos têm o prazer de poder varrer, sem qualquer outra forma de (verificação de) resultados experimentais de experiências que não sejam uma pedrinha no sapato deles, mas um enorme pavimento na lagoa de seu jardim. Ao final você pode até dizer que está convencido da sinceridade de todos os participantes, pois não pode ignorar o efeito produzido por esta maneira de manter a cabra e o repolho que dá 10% para a cabra e 90% repolho. Tudo isto não seria muito grave se esta empresa não

O jornalista, Jocelin Morisson, inicia sua carta abordando as motivações de Renaud Evrard, sobretudo, acusando-o de fazer um jogo duplo com uma desigual distribuição de concordâncias sobre acertos e erros entre “parapsicólogos” e “céticos” (*tes amis sceptiques*). Os poucos elogios (migalhas) aos autores da pesquisa, são contrapostos a série de críticas à pesquisa feita sobre Nicolas Fraisse, o que para o jornalista nutre a satisfação da comunidade dos céticos. Desproporção que arriscaria a colocar em suspensão todo o conjunto da pesquisa. Antes de desenvolver o significado dessa observação quanto ao posicionamento desproporcional de Renaud Evrard, eu adianto um segundo ponto que chama atenção na carta do jornalista. Descarto propositalmente toda a parte da carta em que responde às críticas quanto ao protocolo feitas por Renaud Evrard, não por ser irrelevante ou não contundentes, mas porque elas não acrescentam muita coisa sobre o que consiste a questão do sistema de provas em um experimento sobre clarividência. Interessa-me o ponto em que Renaud Evrard evita em sua crítica, isto é, a informação sobre a hipótese espiritualista cogitada por Jocelin Morisson para explicar como o paranormal obtém as respostas.

Tu penses que les 79% de réussite de NF pourraient s'expliquer par les signes non-verbaux envoyés par les expérimentateurs ou la « fuite sensorielle » des enveloppes pas tout à fait opaques ou ce genre de choses dont « l'arrêt optionnel ». Comme dit plus haut c'est du « fish drowning » parce que cette critique omet complètement le caractère extraordinaire de la façon dont NF obtenait les informations. Le fait qu'il se soit mis à entendre une voix à partir du 8e test, en fait plusieurs voix se fondant en une seule, intervenant au motif que « ça n'allait pas assez vite », puis que cette voix ait donné des informations sous formes de poèmes que NF aurait alors composé spontanément alors que c'est, a priori, au-delà de sa portée ; le fait que certaines informations provenaient d'extraits de chansons ou même de mélodies qu'il ne connaissait pas, qui n'étaient en outre pas du tout de sa génération. Le fait que les derniers tests soient allés encore plus vite parce le temps manquait et que « la voix » se contentait de lire, semble-t-il, les mots clés écrits au dos de l'image, ce qui est illustré par le fait que NF ait mal entendu par exemple « serpent boa » et qu'il ait compris « serpent de bois ». Tout cela est complètement ignoré par ta critique, forcément parce qu'elle porte sur autre chose, alors que c'est bien là l'essentiel et du coup elle procède du détournement d'attention. On peut brandir le spectre de la rigueur scientifique mais là il devient l'arbre qui cache toute la forêt. On peut s'enorgueillir de s'être affranchi du « paradigme spirite », tellement archaïque, mais les questions ultimement posées par les phénomènes dits paranormaux ne sont pas « la voyance ou la télépathie existent-elle ? ». La question est « qui sommes-nous ? » ou bien « que sommes-nous ? On peut réduire à néant l'expé de l'ISSNOE en la considérant isolément et en s'en

fosse, ao final, um caso típico de ‘afogamento do peixe’, ‘véu de rosto’, ou mesmo, ‘jogar o bebê fora com a água do banho’.” (tradução minha)

tenant uniquement à ces points de protocole, et moi aussi je loue la rigueur scientifique, mais c'est passer complètement à côté de l'histoire, des 10 ans de recherches sur l'OBE qui ont elles aussi produit des données, de la démonstration de NF devant des caméras de tv suisse avec le « test de la boulangerie », qui bien sûr n'a pas de valeur scientifique. Cependant, un important corpus de données ou d'observations qualifiées d'anecdotiques va dans le même sens, et le fait est qu'il reste parfaitement rationnel de considérer que, oui, la conscience pourrait être capable de s'extraire ou de s'affranchir du corps pour accéder à des informations à distance, hors d'atteinte des sens, et que, oui, il est envisageable qu'en fait nous ayons bel et bien une « âme » qui survive à la mort du corps, qui continue d'exister ailleurs que dans le monde matériel, et qui soit capable de communiquer avec certaines personnes dans ce monde matériel, etc. Paradigme spirite ou pas, poser ces questions relève bel et bien de la raison (voir à ce propos la préface de Frédéric Lenoir au livre de SD et CC Fourier), et c'est bien un mal français que de ne pas vouloir le voir. Des chercheurs américains comme Dean Radin ou Russel Targ n'ont aucun problème pour reconnaître que ces recherches portent ultimement sur des questionnements de nature spirituelle, quand ici on se cache derrière le petit doigt de la raison, ce qui constitue une faute épistémologique, un fourvoiement et un dévoiement de la raison. Enfin bref. Bien à toi. (MORISSON, blog)

Há aqui um ponto que não encontramos na crítica de Renaud Evrard que apenas menciona que as informações obtidas pelo paranormal, Nicolas Fraisse, advêm em forma de prosa e verso, sem explicar com mais detalhes. A crítica da crítica do jornalista Jocelin Morisson visa mostrar que as colocações feitas por Renaud Evrard sobre o protocolo são, em todo caso, menores comparados aos resultados extraordinários obtidos pelo paranormal (79% de acerto) que não poderiam (e Jocelin Morisson não explica por que não) ser obtidas por simples fraude. Além disso, o essencial para o jornalista não são as críticas sobre as falhas do método, mas, sobre a omissão em abordar questões que poderiam advir da participação da(s) voz(es) ouvida por Nicolas Fraisse (vindas em forma de trechos de canções e poemas) e na atuação decisiva na produção do número alto de acertos nas respostas. A participação desta(s) voze(s) levantaria questões que deveriam ser relevantes e seria pertinente indagar-se sobre questões como se a consciência pode sair dos limites do corpo (*out body experience*, OBE) ou se mesmo poderia ser acionado o “arcaico” paradigma espírita. Questões, estas, negligenciadas por Renaud Evrard, segundo Jocelin Morisson, que, de forma inoportuna, ao seu ver, empreende uma atitude de ceticismo racional, típica de um “cientista francês”, diferente, por exemplo, de parapsicólogos americanos, que não se omitem a acatar a hipótese do paradigma espírita quando as evidências estão nitidamente presentes na experiência de pesquisa. O que interessa aqui é principalmente o fato de que essa crítica da crítica, feita pelo jornalista que escreve matérias para revistas paracientíficas, coloca o único membro francês

do comitê diretor da *Parapsychological Association*, PA e colaborador do IMI, na posição de colaborador e fortalecedor dos argumentos da comunidade de céticos francesa. E o que justifica esse argumento é a ênfase excessiva de Renaud Evrard aos problemas ligados ao protocolo da pesquisa e a “falta epistemológica”, a omissão em discutir a questão da possibilidade da hipótese da “voz” na produção da anomalia e, conseqüentemente, da possibilidade da voz corroborar inclusive o paradigma espírita – fato que parapsicólogos americanos não dispensariam como irrelevantes. A acusação de omissão de Renaud Evrard e a insistência sobre o protocolo pensar a atitude de Renaud Evrard como “amigo dos céticos”, mas também mostra um ponto de demarcação da fronteira entre duas atitudes para com uma pesquisa parapsicológica e a produção da prova. O enfoque sobre falhas no protocolo e aceitar ou não (omitir) a hipótese espírita (comunicação mortos e vivos) é visto como um critério de demarcação entre uma atitude mais cética em relação à prova experimental da existência (a probabilidade validada da anomalia) do fenômeno, isto é, a objetividade da ocorrência do paranormal e uma atitude mais próxima da crença no paranormal.

R. Evrard atribui a si uma atitude cética, o que não significa uma descrença na existência do fenômeno, mas uma posição crítica quanto ao procedimento dos instrumentos de produção da prova, ou seja, a dúvida sobre a rigorosidade do protocolo. Renaud Evrard está tentando por trás dessa crítica colocar em prática a lógica do sistema de prova da parapsicologia experimental que aprendeu durante a sua formação internacional e, portanto, sua iniciativa tem a ver igualmente com um propósito pedagógico, que perpassa por uma intenção em chamar atenção do(s) jornalista(s) e da comunidade francesa que transita pelo domínio das paraciências para os padrões internacionais de construção de instrumentos metodológicos da parapsicologia experimental. Esta tentativa talvez negligencie a opinião do oponente, já que o jornalista se mostra capaz de rebater os argumentos de Renaud Evrard citando nomes de parapsicólogos de prestígio internacional como Dean Radin e teorias conhecidas no meio das paraciências como a da “ovelha-cabra”. O ponto central que Jocelin Morisson chama atenção de Renaud Evrard é que alguns parapsicólogos americanos não negligenciam a hipótese espiritualista ao contrário da atitude tomada por Renaud Evrard. Este ponto da controvérsia não vai além desta observação do jornalista e não é desenvolvido por Renaud Evrard. Porém, este silêncio é o indício dos limites que marcam as fronteiras internas em um ponto de vista paracientífico aberto às hipóteses espiritualistas e outro mais cético.

Em todo caso, a oportunidade de uma controvérsia com um jornalista experiente no gênero tem a ver com uma estratégia que Renaud Evrard desde cedo enveredou, que é a de

aproveitar as controvérsias públicas para passar ao público-leitor ou ouvinte francófono uma forma de tratar a parapsicologia com parâmetros acadêmicos de saber-fazer. O que situações como essa vem lhe mostrando é que embates fora do fórum oficial o colocam ora do lado dos céticos, ora do lado dos *croyants*. Essa situação de ambiguidade não foi o único exemplo por que passou, um outro caso ocorrido com autônomo escritor sobre experiências paranormais, Laurent Kasporiwcz, me foi contado por R. Evrard.

7.1.4 A atomização das parapsicologias

Mas, antes de narrar esse caso, preciso enfatizar a não exclusividade da parapsicologia realizada pelo IMI na França. Se uma das razões por ter escolhido seguir alguns membros do IMI é porque exatamente, ali, se é reconhecido o berço da tradição francesa de estudos dos fenômenos, e única representante de uma parapsicologia internacional, porém, o que se constata facilmente é que os estudos de parapsicologia, na verdade, são uma prática difusa na sociedade francesa, porquanto, realizada por incalculáveis amadores e curiosos, cuja a cartografia só pode ser exaustivamente recenseada se houver um esforço coletivo de mapear os inúmeros participantes e inscritos em canais de *youtube*, de blogs, e de redes sociais na internet. Tarefa que não irei empreender aqui, me restrinjo a descrever o meu contato com alguns desses participantes, que se autodenominam de “*enquêteurs en paranormal*”, na maioria das vezes autodidatas, que realizam suas pesquisas em condições bem diferentes da quase centenária instituição francesa, o IMI. Como não existe em França um registro oficial sobre os grupos além do fato de não haver qualquer regulamento legal para a profissão de parapsicólogo e para o reconhecimento da parapsicologia como área acadêmica, estes grupos de “*enquêteurs en paranormal*” são encontrados apenas na internet. Em sendo basicamente pela web que circula o material produzido por estes grupos, localizados, formados por autônomos, muitas vezes, a partir de reuniões entre amigos, na maioria das vezes, atraídos pela curiosidade das práticas e pelo estudo dos fenômenos após terem sido espectadores assíduos de filmes, consumidores de revistas, livros ou de séries de tv que exibem, publicam conteúdo no gênero. Perdurando o interesse e ultrapassando a mera curiosidade, podem formar seu próprio grupo de *enqueteur*, adaptando suas próprias experiências a partir do aprendizado sobre protocolos já estabelecidos e publicados. Jogam seus resultados dos testes e das suas produções não em revistas institucionais, mas, em livros que esperam ser um dia publicados por uma editora, produzem conteúdo pedagógico sobre um tema em canais de vídeo de *youtube* e em sites e blogs criados com a finalidade de divulgação, fazendo

referências de artigos de revista de pesquisadores renomados na área como por exemplo, Dean Radin, do lado dos parapsicólogos e Chris French e Henri Broch, do lado dos céticos.

Na maior parte do tempo, a sociabilidade entre estes grupos de autônomos se dá exatamente pela comunicação cibernética, principalmente, através de comentários em blogs dos outros ou principalmente, em grupos com esta finalidade em redes sociais, sobretudo, as comunidades do portal *facebook*. Conheci três participantes destes grupos de “*enquêteurs*” autônomos, dois eram simpatizantes das pesquisas em parapsicologia e o outro do grupo dos céticos. Tive um contato mais prolongado com Mallory Clément, que conheci em outubro de 2016, no *workshop* que assisti de Renaud Evrard no IMI. Louro, meia altura, pouco acima do peso, quase calvo, porém de idade próxima a de Renaud Evrard, vive com a mulher e a filha em uma comuna, Bernel-sur-Aisne, no departamento da Oise, na região de Haut-de-France, onde trabalha regularmente em um escritório. Era a primeira vez que estava indo ao IMI e, por isso, mal escondia a empolgação em estar ali. Seguidor das postagens de Renaud Evrard, tinha vindo assisti-lo pela primeira vez. Durante a palestra de Renaud Evrard, Mallory Clément fizera várias intervenções, na maioria das vezes, colocando mais suas próprias interpretações do que fazendo perguntas ao palestrante. Mallory Clément é um sujeito que gosta de estar conversando sobre o tema e, ao nos conhecermos, trocamos contatos e nos prometemos conversar melhor pelo *facebook*, costume que fizemos durante todo o tempo da minha estadia na França. Foi pelo Messenger do *facebook* que Mallory Clément me mostrou um trabalho que havia enviado a Yves Lignon e Christian Page, reconhecidos estudiosos da parapsicologia, afim de obter apoio e encorajamento para publicação. Mallory Clément tange críticas severas a dois grupos opostos: aqueles que chama de “*croyants*”, que disponibilizam conteúdos sobre “caça fantasmas” geralmente em casas mal-assombradas e os céticos, também conhecidos como “*zets*” ou simplesmente os “*z*”. Todos estes possuem o mesmo hábito de produzir seus próprios conteúdos para a internet.

Enquanto durou o meu trabalho de campo entre 2016 e 2017, mantive contato (e ainda hoje comentam postagens minhas no *facebook*), sobretudo, por diversas vezes com Mallory Clément pelo *chat* do *facebook*, que se mostrou entusiasmado em disponibilizar parte do material que produzira na *Universal Paranormal Investigations*, UPI, grupo amador de “*enquêteur en paranormal*” que formou com a amiga e presidente Sophie Oumamar. Durante esse tempo também fez questão de mostrar tudo o que sabia sobre as comunidades nas redes sociais e as arenas de debates das pessoas que se interessam por fenômenos paranormais. E foi exatamente em uma destas comunidades virtuais no *facebook* que presenciei o livro de

Laurent Kasprovicz ser sistematicamente vilipendiado pelos “céticos” (também chamado por ele de “racionalistas militantes”). Frequentemente, tanto os grupos de pesquisadores amantes do paranormal, autônomos, quanto participantes de grupos de céticos trocam farpas nestas comunidades virtuais. As querelas principais envolvem artigos ou livros publicados, e sempre voltam para a questão da (ir)realidade dos fenômenos e a (im)possibilidade de objetivá-los cientificamente.

7.2 . ENTRE O CÉTICO E O “CROYANT”

A segunda vez que encontrei pessoalmente Mallory Clément foi em uma palestra no IMI de outro “*enquêteur en paranormal*”, simpatizante da parapsicologia, autônomo, sem um mecanismo de financiamento regular para suas enquetes. Laurent Kasprovicz, 40 anos, possui doutorado em sociologia, porém encontrando-se desempregado e desiludido com a perspectiva acadêmica, como ele próprio colocara na sua palestra, resolveu fazer estudos sobre parapsicologia ao escrever um livro sobre experiências com comunicações com espíritos a partir de recursos do próprio bolso. Foi exatamente na palestra de divulgação do livro, “*Des coups de fil de l’au-delà*” de Laurent Kasprovicz no IMI, que comecei a perceber a diferença que Renaud Evrard faz entre membros da instituição de metapsíquica quase centenária e estes “*enquêteurs en paranormal*”, autônomos e tidos como amadores. Era nítido o aumento do uso de recursos dramáticos para efeitos de persuasão em sua oratória tentando impressionar a plateia à medida que contrastava com a ausência de *feedback* igualmente proporcional dos presentes que permanecia em silêncio e sem fazer perguntas ao palestrante. Ao contrário de outras palestras que assisti no IMI, o silêncio do público parecia demonstrar uma falta de interesse em interagir com o palestrante, que, por sua vez, fazia colocações (que pareciam evidentes para os ouvintes calejados, acostumados com os fatos narrados) e perguntas que só eram respondidas por Mallory Clément. Após algum tempo, Renaud Evrard me confidenciou que indicou Laurent Kasprovicz por insistência do próprio em querer divulgar o seu livro para o público seletivo do IMI, mas, ficava claro o desinteresse do próprio Renaud Evrard ao não comparecer nesta noite. Renaud me contou como conheceu Laurent Kasprovicz e como se deu a relação entre ambos.

Alors, Laurent c’est typique. Quand il m’a vu la première fois sur youtube quand j’ai fait ma présentation sur mon livre sur l’enquête sur la parapsychologie, il m’a traité comme un connard qui essaie de se faire de l’argent sur la souffrance et exploite la bonne fois des gens. Cela étant, on a repris contacte plus tard... on a échangé et il m’a présenté ce qui lui avait

*arrivé, très personnelle à la base. Et, ensuite le fait qu'il a collecté d'autres témoignages, qu'il a écrit son... Bon ! son livre n'a pas été très bien écrit, on le savait, hein !? Il a édité lui-même. Mais, il a demandé, au fur et à mesure de nos échanges de faire un interview de moi et il a mis dans la deuxième version de son livre, il y a dix, quinze pages où on discute. Donc j'étais le sceptique dans le livre de Laurent. Et alors ce qu'est très rigolo, c'est que, dans le même moment, je faisais la préface d'un sceptique qui a écrit un livre qui s'appelle, « La vie après la mort », une critique des expériences de vie de mort imminente à la française qui sont vraiment, surtout... un peu n'importe quoi. Et donc je suis celui qui fait la préface dans le livre d'un sceptique et le **sceptique** interviewé dans le livre d'un **croyant**. Et de là, ils se sont lancés... de mettre sur leur gueules, du coup, se sont entre eux qu'y a eu le clash. Donc j'ai fait la médiation, ça n'a pas marché (sorrisos). Entrevista concedida por Renaud Evrard em Nancy, 2016.*

O que se vê aqui é o resultado de uma mediação entre um psicólogo clínico, professor da universidade de Nancy, visto como “sério”, “*chercheur en parapsychology*”, que utiliza o seu canal de *youtube* e seu blog para difundir as suas produções e a sua visão de parapsicologia, e um “*enquêteur en paranormal*”, autônomo, desempregado e desiludido com a perspectiva da trajetória acadêmica, que, certo dia, decidiu escrever sobre as suas experiências e de outras pessoas com o paranormal. Mais uma vez, não só o início da relação se deu pela internet (um comentário deselegante sobre a postagem de um vídeo produzido) como também a maior parte da relação se passou em trocas de e-mails e em conversas de bate-papo no *gtalk* e no *skype*. O interesse recíproco é preponderantemente sobre a *expertise* de cada um com os fenômenos. Sobretudo, de Laurent Kasprowicz para com Renaud Evrard, já que Laurent (assim como também entre Mallory Clément) para Renaud é visto como um “*croyant*”, assim como quase todo “*enquêteur*” amador, e na medida em que os dois são, em certa medida, seguidores de produções de pesquisadores sérios de fenômenos paranormais - embora almejem seguir a trajetória de escritor sobre o tema.

7.2.1. Fronteiras internas ao domínio do paranormal: as “psiwars”

O domínio do paranormal é, portanto, composto por vários grupos cujo interesse nos fenômenos é distinto um do outro. Os grupos autônomos de “*enquêteurs en paranormal*”, por sua vez, estão em permanente conflito com os chamados céticos que formam também suas associações como a AFIS e o *Observatoire Zéthétique*. Existe ainda uma distância entre estes dois segmentos em disputa pelo domínio da verdade do paranormal com os espiritualistas (geralmente vistos como “*croyants*”), adeptos do espiritismo ou do movimento nova era e formam instituições como o INREES. Neste último caso, para os “*croyants*” e para os “espiritualistas”, o domínio do paranormal é assunto de interesse dos frequentadores de

grupos *new age* que se interessam pela parapsicologia bem como também por temas como mediunidade, reencarnação, terapias alternativas, religiosidades orientais, etc. Estive em um evento de três dias organizado por um dos mais importantes grupos espiritualistas da França, o INREES, onde pude fazer comparações com aqueles produzidos pelo IMI. O debate entre Renaud Evrard e o jornalista, Jocelin Morisson, torna evidente os pontos comuns de conversa e os limites da argumentação (fica claro quando se aproxima de questões envolvendo crença em seres espirituais).

Fica evidente que a categoria *croyant* é fundamental para demarcar os limites entre os grupos que disputam a questão dos estudos pela objetividade dos fenômenos paranormais. Investigadores em parapsicologia e céticos são muitas vezes encontrados duelando e se acusando de “*croyants*” nas mais diversas plataformas e mídias que caracterizo aqui como o fórum oficioso, pois, apesar de estarem sempre reivindicando a primazia do protocolo científico e apesar de alguns de seus membros serem efetivamente acadêmicos, o embate em si se passa à margem da comunidade científica. A nova geração de colaboradores do IMI parece ter compreendido essa lógica já que Renaud Evrard e Thomas Rabeyron prepararam um número especial do *Bulletin Métapsychique* em que expõem que a superação de boa parte dos problemas de legitimidade e financeiros das pesquisas em parapsicologia poderiam ser solucionadas a partir da colaboração internacional das comunidades de parapsicólogos e de céticos. Mais uma vez o que permitiu essa compreensão da unidade em torno do domínio do paranormal foi a leitura que fizeram de dois antropólogos.

Desta forma, o domínio do paranormal envolve grupos com finalidades distintas, que, por sua vez, comportam-se de forma diferente em relação a questão da produção do ceticismo e da crença. Uma abordagem relacional do domínio do paranormal deve levar em consideração uma análise que envolva a produção da crença-dúvida-ceticismo tal qual sugerida pela antropóloga Mísia Reesink.²⁴² Assim como no caso dos azande de Evans-Pritchard e no caso de Nambikwara, que são vistos como céticos ou põem em dúvida a natureza real de um fenômeno envolvendo o seu xamã, é preciso dar conta da dinâmica entre dúvida, ceticismo e crença a partir de uma abordagem relacional e, em que se identifique nos diferentes contextos onde ocorrem as controvérsias, os discursos que acompanham os membros do IMI sobre quais os regimes da produção de *prova* empregados. Porém, conforme

²⁴² REESINK, Mísia. (2010) “Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados”. *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 16, p. 151-177.

vimos os interlocutores da pesquisa não transitam unicamente por fóruns oficioso e isto significa dizer que a questão da crença e da dúvida exige uma outra posição dos atores sociais que transitam constantemente entre as fronteiras. Se em fóruns oficiosos, “crença” é um termo que serve para os atores sociais demarcarem as diferenças entre os grupos que compõem o domínio do paranormal - incluindo o termo *croyant* muitas vezes usado como uma categoria de acusação. No caso de fórum oficial, a própria categoria se torna um objeto de um processo histórico de reflexividade que exige dos meus interlocutores uma participação e tomada de posição. Nas próximas páginas, irei me debruçar exatamente sobre como dois deles usam-na em suas publicações com este objetivo.

7.3 A PRODUÇÃO DA CRENÇA E DA DÚVIDA

Há uma literatura robusta no pensamento social francês sobre o verbo *croire* e o substantivo “crença” (*coyance*) que precisa ser brevemente revisitada. É pouco produtivo e nem é o objetivo aqui dar conta da constelação de definições do pensamento social francês para aquilo que nos anos 1980, Michel De Certeau chamou de um verdadeiro “fóssil morfológico” (CERTEAU, 1980).

A tradição hegemônica da antropologia da religião francesa calcada sobre a teoria durkheimiana das formas simbólicas fez das crenças religiosas um objeto importante de análise. A crença é como uma atitude mental e a antropologia das crenças uma explicação sobre as mentalidades dos povos que se revelariam nos dados recolhidos pelas etnografias. As crenças seriam transparentes nos ritos e nos mitos e os cientistas sociais elaborariam tipologias após o trabalho de comparação entre as espécies recolhidas nas diferentes civilizações. Por este viés antropológico, as crenças seriam representações coletivas e expressariam os laços de coesão entre os indivíduos de uma sociedade. A dimensão sociológica das crenças possibilitaria a compreendê-las sob o ponto de vista da sua utilidade social configurando, por exemplo, o modelo clássico para as sociedades de linhagens, o culto dos ancestrais. O uso do termo crença pela escola durkheimiana, sempre no plural, apontaria para os objetos das convicções dos indivíduos sejam eles os deuses, os ancestrais, os espíritos ou na eficácia dos procedimentos operatórios do próprio culto (crer na eficácia terapêutica, nas artes divinatórias). Por esta herança metodológica, se tem o entendimento que a crença reside em seu conteúdo e crer significa estar persuadido da realidade de um espírito ou de que alguma coisa seja verdadeira. Não existiria sociedade sem sistemas de crenças e os sistemas de crença diferem em razão do seu conteúdo e da sua função social, o que G. Lenclud chama

de armadilha conceitual de um conceito forjado nas sociedades ocidentais e com aspiração à universalidade (LENCLUD, 1990)²⁴³.

Se esta disposição interior, mental e coletiva da crença seria um apanágio das sociedades tradicionais, a atitude científica teria o movimento contrário, de um agnosticismo moderno, por que não dizer, positivista, que transformaria o resto em representação social. O estruturalismo francês trouxe outras contribuições para a questão da crença entre as populações tradicionais e possibilitou, com isso, reflexões importantes sobre a questão da produção da crença e da relação entre estas a dúvida e o ceticismo. Um estudo comumente lembrado é aquele em que Lévi-Strauss apresenta o relato do índio kwakiutl, Quesalid, que não acreditava no poder dos feiticeiros, porém, impelido pela curiosidade de descobrir suas fraudes e pelo desejo de desmascará-los, enveredou-se por um projeto imbuído de um espírito crítico que tinha por objetivo apontar as falsas práticas xamãs por onde circulou. Quesalid segue uma carreira de segredos, de desmascarar os impostores e ao mesmo tempo desprezo pela própria profissão. A medida que vai desmascarando seus rivais, vai se tornando em um poderoso xamã. A partir desse caso, Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1950) descreveu o complexo xamanístico dos povos americanos, composto pelo xamã e a confiança em sua vocação (baseada na natureza psicossomática de suas experiências); pelo doente (o resultado ou não da cura) e pelo público, que adere a um consenso coletivo. Lévi-Strauss (1950) adverte que para procurar a razão dos fracassos dos rivais de Quesalid é preciso olhar para a atitude do grupo e não para os reveses e dos sucessos em si. O motivo da chacota, a vergonha como sentimento social, o desaparecimento do consenso social são as respostas para as indagações do fracasso. O binômio eficácia/fracasso da cura xamã, portanto, para Lévi-Strauss, está diretamente relacionado à questão durkheimiana da relação entre um certo tipo de indivíduos e as exigências do grupo social. Questão pautada na relação entre crença e dúvida nas representações coletivas e no prestígio do xamã. Assim, para o estruturalista francês, a eficácia ou fracasso da magia implica na crença e/ou dúvida da magia, e esta se apresenta como a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas, na crença do doente que ele cura e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva. Em síntese, o par de antinomias eficácia/fracasso da magia está diretamente relação a outro: crença/dúvida na magia e no mago (LÉVI-STRAUSS, 1950).

243 LENCLUD, G. *Vues de l'esprit, art de l'autre: l'ethnologie et les croyances en pays de savoir*. In: RENAUDIN, Yves (org.). *L'incroyable et ses preuves*. Terrain [on line], 14 | mars 1990. acessado em 24 de julho 2018. <http://journals.openedition.org/terrain/2970>

É partir dos anos 1960 após a leitura dos trabalhos de Lévi-Strauss e também de Evans-Prichard sobre a bruxaria nos azande, que a questão da crença coloca um problema diferente daquele anterior unicamente centrado sobre a irracionalidade dos crentes. A própria questão da armadura conceitual do saber antropológico faz da categoria um problema não mais unicamente empírico, mas também epistemológico. Os trabalhos de Pouillon e a hermenêutica de Paul Ricoeur trazem a questão da linguagem sobre as modalidades de crença para a antropologia. Não só o homem ocidental moderno teria construído a categoria de crença para interpretar a crença de outros povos, mas que essa categoria apresentaria modalidades (“crer em” e “crer que”) de crença da sua própria cultura. As análises semânticas e sintáticas trazem evidências destas duas modalidades e nelas conter e reagrupar todas as contradições da língua francesa.

Estas modalidades são a expressão lingüística de dois direcionamentos diferentes como os enunciados de julgamento e as proposições de fé que se separam na cultura francesa. Daí pode-se, segundo Pouillon (1979), compreender a oposição e a irredutibilidade entre crença intelectual e crença religiosa, desta forma, a modalidade de crença colocada à prova é uma crença do tipo « crer que » (« *croire que*»). A categoria ocidental de crença associa dois conceitos contraditórios e a sua principal propriedade semântica é a ambiguidade, o que poderia explicar, segundo Pouillon (1979), como a tradição de pensamento ocidental construiu a experiência religiosa fazendo a dissociação entre fé e saber (POUILLON, 1979).

Na língua francesa moderna, “crer” indica tanto ter confiança em alguém ou alguma coisa, como também acreditar na realidade de algo, e mesmo confiar em algo que é dito. Para o historiador, Michel De Certeau, o verbo na língua francesa está ligado a três sentidos diferentes: concerne a um ator (uma pessoa ou objeto), a um referencial e a um enunciado, um discurso. “Crer” imbrica, portanto, um tríplice aspecto, mas implica também o suporte do outro, a figura com a qual se pode contar/confiar. A “crença”, segundo Michel de Certeau (1980) tem a ver, portanto, com o reconhecimento de uma alteridade. Além disso, a crença é responsável pelo estabelecimento de um contrato que sela a teia de relações de obrigações e dívidas entre os envolvidos. O crente abandona uma vantagem presente ou alguma de suas pretensões para fazer crédito a um destinatário. É um direito que tem um valor de um recibo, segundo M. de Certeau (1980). A crença constrói, com isso, uma rede de credibilidade sustentada por convenções que regulam uma comunicação em um tecido social. Ademais, segundo o historiador, a crença impede a unificação totalizante do presente, e por isso reenvia o sentido ao outro e a um futuro. Cria-se uma rede de dívidas e de direitos entre os membros

do grupo. As práticas cotidianas revelam os sistemas de espera e, estas esperas se apoiam sobre crenças.

Le croyant dit : « Je crois que tu (re)viendras ». Il se soutient de l'autre, même si, en bien des cas, l'autre est apprivoisé, parfois contrôlé, voire domestiqué par les règles sociales qui « assurent » le créancier contre le risque, du temps. Il se situe dans cet entre-deux, dans le suspens qui sépare ce qu'il a fait de ce que l'autre fera. Un dire occupe cet espace : une promesse, une convention, une confession de « foi », etc. (DE CERTEAU, 1980, p.367)

Se para o historiador Michel de Certeau²⁴⁴, a crença envolve a tematização da rede de credibilidade em uma teia social, o questionamento da própria crença a libera de um engajamento pessoal e a coloca como um enunciado que pode ser interrogado, portanto, um objeto intelectual. Assim, ao se colocar a questão, “creio?”, imediatamente a crença sai do domínio do engajamento e da experiência e se torna um enunciado, um objeto intelectual e passa a se afirmar como uma relação independente do ato de crer. De acordo com Certeau (1980), teria havido na modernidade um corte entre, de um lado, as representações sociais chamadas “crenças” e, de outro, as “condutas objetivas” (médicas, comerciais, educativas, culinárias, científicas, etc.) que alçaram o status de técnicas e seriam tratadas como séries de gestos relativos a operações fabricadas. Esta clivagem entre representações e técnicas teria se acentuado nas sociedades complexas onde coexistiriam sistemas de credibilidade heterogêneos, estratificados, fragmentados e imbricados entre eles, tendo as mesmas práticas a possibilidade de obedecerem a códigos divergentes e as mesmas convenções de crédito de se praticarem de maneira contraditória. Crenças e técnicas estabeleceriam, portanto, relações instáveis. Ao inverso do que se passaria em sociedades tradicionais, as práticas não são mais objetividades transparentes de uma crença (DE CERTEAU, 1980).

Os pensadores da linguagem deixam uma importante reflexão sobre a questão da crença, pois redirecionam a questão do objeto para a reflexão sobre a atitude científica. O antropólogo se revela como aquele que acredita que os nativos creem (POUILLON, 1979), o que o permitiria se afirmar como aquele que não crê (CERTEAU, 1980). Olhando para o antropólogo, pode-se dizer que este se interdita antecipadamente a reconhecer alguma verdade na crença dos outros. Por ser a crença na bruxaria justamente uma « crença », qualquer questão sobre a verdade está interdita de antemão (FAVRET-SAADA, 1977). A noção de

244

Op. cit.

crença, portanto, enquanto categoria analítica, produto de uma tradição de pensamento ocidental, aspira a dar conta de uma pluralidade que ela reconhece a nível da linguagem e das modalidades de crença, mas se evita interrogar sobre a ontologia. No entanto, esta categoria começa a causar entre os cientistas sociais franceses, a partir da segunda metade do século XX, questionamentos enquanto instrumento de descrição etnográfica por duas razões: a sua aspiração à universalidade e por não problematizar a reflexividade sobre a autoridade do antropólogo.

7.3.1 Crença no inacreditável e a « boa etnografia »

E é justamente nas últimas décadas do século XX que os cientistas sociais passam a fazer uma reflexão sobre as crenças próximas. Em 1977, a antropóloga Jeanne Favret-Saada publicou um livro hoje um clássico, *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, em que contrapõe a hipóteses dos antropólogos anglo-americanos de que havia bruxaria rural na Europa na segunda metade do século XX. Favret-Saada analisa a bruxaria praticada por camponeses do bocage, na região da Normandia e, logo em seguida, publica, *Corps pour Corps*, escrito com José Contreras. Não se pode estudar a bruxaria sem aceitar ser incluído nas situações onde ela se manifesta, eis uma das contribuições da etnografia sobre crenças populares no Bocage feita por J. Favret-Saada a partir de 1969. Ela aprende que não se pode falar das coisas da bruxaria sem estar na posição de vítima ou de ator pois para a bruxaria não há uma causa observável, mas uma regra: não se pode entrar no campo sem arriscar ser afetado («pris») (FAVRET-SAADA, 1977).

A interrogação sobre a bruxaria rural europeia é um passo para que a antropologia francesa problematize outras crenças próximas ao mundo de origem do antropólogo europeu. É assim que, assim como outros, Giordana Charuty inicia nos anos 1980 as publicações sobre saberes médicos, a psiquiatrização e as crenças mediúnicas em Languedoc na França (CHARUTY, 1983)²⁴⁵ e nos anos 1990 uma reflexão sobre os regimes de prova e as práticas mediúnicas a partir de um caso em Roma (CHARUTY, 1990)²⁴⁶. Ao lado deste último artigo, *De la preuve à l'épreuve*, se encontram outros publicados pela revista Terrain nos anos 1990, cujo o tema central *L'incroyable et ses preuves*²⁴⁷ contou com artigos de autores que estavam

245 CHARUTY, G. *La psychiatisation des croyances: savoir médical et savoir surnaturels em Languedoc, 1850-1940. Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropologia Medica*, Madrid, 1983, vol. 35.

246 CHARUTY, G. *De la preuve à l'épreuve. Terrain*, 1990, 14.

247

reformulando a ideia de crença como Bruno Latour, Fravret-Saada e Contreras, Gérard Lenclud e na época o jovem orientando de Latour, Pierre Lagrange que aplicava a ideia de simetria em um artigo seu pela primeira vez para discutir investigações sobre relatos de discobalões realizadas pelo governo francês e pelo governo americano. Como Gérard Lenclud afirma em seu artigo de abertura, este número da *Terrain* reúne contribuições de cientistas sociais que não acreditam mais na crença («*chercheurs qui ne croient plus à la croyance*») e, por isso, muitos deles recorrem a noção de simetria para falar dos «seres objetivos» («*êtres objectifs*») exilados do saber científico e que, por isso, geralmente são colocados na galeria das crenças na exposição do imaginário moderno (LENCLUD, 1990).

G. Lenclud (1990) compara de maneira irônica que os nativos apresentados nos artigos dos diferentes autores não acreditam em suas representações como o faziam os antropólogos de outrora que acreditam na existência das raças. Os nativos são vistos se colocando questões, tomando suas distâncias de suas convicções herdadas, buscando respostas não convencionais o que faz com que não aceitem o campo tradicionalmente fixo da crença submetendo-a, ao contrário a uma reflexividade a ponto de enxergá-la como um objeto intelectual e exergar-se mesmo como um cético que oscilam entre um regime de prova e outro e mesmo que estejam afetados pelo campo, não os impede de manipular as leis da causalidade. Lenclud (1990) explica que os autores dos artigos usam o termo crença com pinças e não colocam a ideia de prova entre aspas, pois buscam adotar uma abordagem desimpregnada da «ideologia estreitamente racionalista do observador» (LENCLUD, 1990, p.22). À maneira de J. Favret-Saada (que é também uma das autoras que escreve para este número da revista *Terrain*) no Bocage, se procura praticar um outro tipo de etnografia que se recusa a tomar o conteúdo próprio do sistema estudado pela lógica de uma compreensão externa (seja por determinações sociológicas ou psicológicas). Não se parte mais de uma experiência singular no particular apresentada nos dados para uma observação geral que a tornaria explicável. O particular seria construído e demandaria o seu próprio regime de compreensão, o que implica que a etnografia deveria levar a sério o conteúdo, isto é, não assujeitá-lo a critérios externos de falso ou verdade ou de existente ou inexistente (LENCLUD, 1990). Uma «boa etnografia» não existiria como uma perspectiva externa que iria restituir o sentido dos que homens creem, mas consiste em «dar heurísticamente crédito» ao nativo, escutando o que se diz, tomar as palavras dos outros ao pé da letra. Esse aporismo que menciona Lenclud (1990), «dar

heurísticamente crédito » implica em seguir o princípio da ação social weberiana de que os homens aderem segundo infinitas possibilidades às proposições que formulam em seu espírito. A etnografia teria por missão dar conta do engajamento relacional pela qual essa adesão e as razões que a fundamentam tomam forma e a reproduzem (Lenclud, 1990).

Desta forma, as contribuições deste número da revista *Terrain* colocam em relevo a questão da « ciência » e o seu descrédito em forma de regimes de compreensão ao estatuto oficial de alguns objetos de conhecimento tratados em termos de crenças, superstições (*croyances, superstitions*), além disso, a interdição em levar a sério estes conteúdos. É que levar a sério os regimes não científicos de construção e compreensão do mundo exigiria um princípio metodológico de simetria que faria com que saberes como a astrologia não fossem desqualificados (pelos autores colaboradores do número da revista) enquanto « objetos de conhecimento » ou simplesmente « crenças » submetidas a fatores sociais e culturais e em um outro patamar epistemológico as representações científicas com seus imperativos de conhecimento autônomos (LENCLUD, 1990).

L'ethnologie des croyances requiert l'existence d'une anthropologie de la science ; « croyances vraies » et « croyances fausses » relèveraient du même type de causes. On comprend maintenant pourquoi l'argument de Sperber, selon lequel tous les savoirs sont également dignes d'être étudiés, compris et expliqués par l'anthropologie, est susceptible de se retourner contre son auteur qui affirme ensuite impensable de mettre sur le même plan épistémologique l'astrologie, par exemple, et l'astronomie. (LENCLUD, 1990, p.32)

Nenhum dos outros autores deste número da revista *Terrain* seguiu tão à risca quanto Pierre Lagrange, esse projeto de transformar as crenças sobre o inacreditável em etnografia que revele a agência destes «seres objetivos», dos «não-humanos» em uma antropologia da ciência - e não como costumeiramente em uma etnologia das crenças.

7.4 A ANÁLISE SIMÉTRICA DAS PARACIÊNCIAS

Se há uma posição comum às abordagens dos (para)cientistas, colaboradores do IMI, é que se recusam a pensar o que chamam de “paraciências sérias” (geralmente de outros países) dentro de categorias tradicionais da sociologia e da antropologia da religião. Refutam utilizar o termo “crença” para descrever a *démarche* de um cientista (seja psicólogo, biólogo, físico ou até mesmo parapsicólogo) que pesquise fenômenos paranormais. Se assim o fazem Bertrand Meheust, Pierre Lagrange e Renaud Evrard, é porque recorrem a críticas que foram

feitas ao conceito de “crença” e que lhes estão disponíveis em sua época como é o caso do pensamento social produzido por Bruno Latour e de Isabelle Stengers.

(...) « *nous ne croyons plus aux croyances* », tel pourrait être le slogan des nouvelles sciences de l'homme. « *La notion de "croyance" ne peut pas être une catégorie analytique sauf lorsque celui qui l'emploie "croit dur comme fer aux sciences"* », tel serait le corollaire de ce principe. « *La notion de croyance reflète seulement la façon dont les scientifiques, à l'intérieur de leurs réseaux, pensent "l'extérieur" de ces réseaux* », telle serait l'explication. *Pour le dire de façon polémique, seuls les scientifiques croient que les autres croient à quelque chose comme eux croient aux sciences.* (LATOUR, 1990, p.)

Vinte e seis anos depois, Pierre Lagrange, orientando de doutorado de Bruno Latour na época, me explica em entrevista concedida em sua casa aquilo que desde então sempre foi seu objeto de preocupação na pesquisa antropológica. Pierre Lagrange expôs recentemente em seu artigo para a revista *Politix*, que diferentemente de outros cientistas sociais que pesquisavam a ufologia e as paraciências, ele próprio nunca esteve interessado em “enquadrar” (“*encadrer*”) estes temas forçosamente na antropologia e sociologia da religião. E, por este motivo, explicou-me que diversas vezes precisou enfrentar a desconfiança dos seus pares quando descobriam que não abordava os grupos de ufólogos que pesquisou com a categoria de “crença” como é comum a este tipo objeto, e, sim, com as ferramentas teórico-metodológicas que tornaram conhecidos não só na França o seu orientador: as *sciences studies*.

À época da publicação do número *L'incroyable et ses preuves* na revista *Terrain*, Pierre Lagrange tinha 27 anos, quatro dos quais passados no *Centre de Sociologie de L'Innovation* (CSI) na *École des Mines* em Paris no quadro de serviço efetuado na associação Pandore criada por Bruno Latour onde ficaria até 1996. Em 1990 quando sai o número da revista, ele acabara de obter o diploma da EHESS e um ano depois o DEA (*diplôme d'études approfondis*) com a orientação de Luc Boltanski no *Groupe de Sociologie Politique et Morale* da EHESS. Na mesma época, ele realiza sob a orientação de Bruno Latour um estudo sobre paraciências num contrato entre o ministério da pesquisa e a *École des Mines*, o que lhe rende a possibilidade começar a produzir a tese sobre o mesmo tema orientada por Bruno Latour também na EHESS, interrompida pouco tempo depois por problemas de saúde e só retomada uma década depois e defendida em 2009, desta vez, orientada por Daniel Fabre, diretor do LAHIC, e tendo Bruno Latour como um dos membros da banca examinadora.

Pode-se dizer que em sua vida acadêmica, desde os tempos de orientação de Bruno Latour na *École des Mines*, o interesse de pesquisa de Pierre Lagrange são as controvérsias científicas e os complôs em torno de objetos marginais à ciência como os múltiplos casos envolvendo as paraciências (ufologia, parapsicologia e criptologia). Ao longo dos anos 90, Lagrange começa a publicar artigos em revistas científicas como nesse número da *Terrain*²⁴⁸. Em 1993, Lagrange organiza um número da *Ethnologie française* sobre o tema “*sciences-parasciences: preuves et épreuves*” que reúne além de dois textos seus, artigos de colegas como Bertrand Méheust, Isabelle Stengers, mas também de sociólogos das ciências, americanos que pesquisam sobre parapsicologia à luz das *sciences studies* como Trevor Pinch et Harry Collins além de outros autores. Durante a década de 1990, Lagrange pode ser visto em eventos científicos com Bruno Latour assim como sendo citado em alguma de suas obras como “Jamais fomos modernos”. Todas essas evidências ratificam a influência do pensamento de Bruno Latour sobre a abordagem de Pierre Lagrange em seus escritos sobre as paraciências.

Na efervescência das ideias de Bruno Latour, Isabelle Stengers, Tobie Nathan, Pignarre, Bertrand Meheust e tantos outros na França dos anos 90, Pierre Lagrange mal consegue esconder um certo otimismo no texto de apresentação do número da *Ethnologie Française* que organizou ao afirmar que as paraciências estariam deixando de ser “o objeto voador não identificado da sociologia” e estaria predisposta a renunciar aos prejulgamentos que a teriam levado a denunciá-las como “crenças anticientíficas” (LAGRANGE, 1993, p.311).

Pierre Lagrange preconizava que era preciso compreender como emergiram as paraciências, em suas regras de produção, isto é, apreendê-las como as *sciences studies* fazem com as ciências: « *la science telle quelle se fait* » (Callon, Latour, 1992, *apud* Lagrange, 1993). Para tanto, seria necessário etnografias que pudessem descrever fielmente o trabalho dos parapsicólogos e dos ufólogos como “protociências”, assim como exprimem seus próprios porta-vozes. Esse princípio metodológico evitaria comparar as paraciências com as ciências e, com isso, interpretar as primeiras como uma falta, o que significa levar a sério as paraciências tal como já havia preconizado Lenclud três anos antes. Neste artigo de abertura, Pierre Lagrange adianta ao leitor que as contribuições dos autores deste número da *Ethnographie Française* visam não distinguir entre fatos e interpretações e que, portanto, se atém a mostrar

248 LAGRANGE, P. *Enquêtes sur les soucoupes volantes : La construction d'un fait aux États-Unis (1947) et en France (1951-54)*. *Terrain, Carnets du Patrimoine Ethnologique* n° 14, março, 1990, pp. 92-112.

que as “controvérsias paracientíficas” implicam frequentemente em divergências sobre sistemas experimentais de provas.

Sceptiques et croyants ne font pas que s'opposer des arguments mais ils le font passer dans ces objets ainsi que dans des situations expérimentales. Il convient donc de les décrire si l'on veut comprendre l'originalité des systèmes de preuves produits qui souvent s'écartent – en raison des phénomènes étudiés – de la preuve expérimentale. (LAGRANGE, 1993, p.312)

O que Pierre Lagrange via na época era que os trabalhos dos autores organizados para este número da *Ethnologie française* seriam evidências de transformações na sociologia francesa, que tornaram possível construir novos quadros de discussão da produção dos saberes, que, por sua vez, permitiram problematizar de uma outra forma as situações paracientíficas. Estas não voltariam a ser discutidas em termos de crenças e, para isso, suscitaram novos instrumentos conceituais de interpretação. Com isso, as paraciências passam a ser vistas com se situando na encruzilhada dos caminhos entre diferentes ciências, desempenhando um papel sobre registros próximos do mito, mas também redes de conexões que fazem delas únicas. O fato de que determinados objetos não sejam reconhecidos como científicos, “em sentido positivista”, não autorizaria reconhecê-las como “*postiches*” (Lagrange, 1993, p.312).

Peut-être les « objets volants » de ce numéro ne sont-ils pas tout à fait identifiés, mais nous sommes désormais persuadés qu'ils sont identifiables. (LAGRANGE, 1993, p.312)

As paraciências poderiam deixar de ser os “OVNIs das ciências sociais”, e serem vistas por um outro ângulo que as situaria em uma encruzilhada entre saberes. Para isso seria preciso evitar uma antropologia das crenças e as ferramentas das *sciences studies* poderiam ajudar nisso. Mas, o projeto pessoal de pensar uma antropologia (simétrica) das paraciências foi adiado por uma década após Pierre Lagrange interromper o doutorado por problemas de saúde. Somente após a virada do século, já acima dos quarenta anos, é que Lagrange ingressou em um novo laboratório de pesquisa, o LAHIC e retomou o projeto de doutorado (e de carreira)

sob a orientação de Daniel Fabre²⁴⁹. O contexto não deixaria estar de estar propício para que pudesse continuar o projeto de construção de uma antropologia das paraciências a partir da rediscussão da categoria de crença e, principalmente, da revisão do *grand partage* que já estava sendo feito por autores como P. Descola e Bruno Latour.

7.5 DUAS CRÍTICAS AO CONCEITO DE CRENÇA, DUAS VIAS DE ENQUADRAMENTO DAS PARACIÊNCIAS

Se Pierre Lagrange não buscava enquadrar as paraciências nas categorias analíticas da antropologia da religião tampouco compactuava analisá-las (no seu caso de sua tese de doutorado, a ufologia) utilizando uma abordagem que envolvesse uma análise textual, uma análise do discurso conforme me relatou em entrevista em sua casa. Um exemplo de diferenciação que P. Lagrange me passou foi o do contemporâneo seu, o sociólogo, Arnaud Esquerre, que na mesma época pesquisava também ufologia francesa. Coincidentemente, na aula inaugural que assisti na EHESS da disciplina *Troubles et étrangetés* no ano letivo de 2016-2017, ministrada por Luc Boltanski, Arnaud Esquerre (que também é co-autor de algumas obras com Boltanski) foi o expositor principal e, na ocasião, explicou o conteúdo do seu livro “*Théorie des événements extraterrestres: essai sur le récit fantastique*” baseado em análise de relatos de testemunhos arquivados por um pequeno grupo de estudos e informações sobre fenômenos aeroespaciais não identificados (Geipan), ligado ao centro nacional de estudos espaciais da França (CNES). Desde os anos 1970, esse pequeno departamento coleta relatos de testemunhas daqueles que dizem ter vistos coisas inexplicáveis no céu. Cerca de vinte investigadores encarregados de elucidar casos de fenômenos misteriosos sobre o território francês que podem também ser objeto de uma investigação policial. Arnaud Esquerre explicou na aula inaugural que estes relatos de fenômenos extraterrestres não haviam sido até então objeto de estudo da antropologia e da sociologia e uma das razões porque eram disponibilizados de forma anônima. Neste sentido, Arnaud Esquerre analisou a estrutura comum de cerca de 1500 relatos de testemunhas recolhidas entre 1952 e 2012. A partir disso, elaborou uma teoria daquilo que caracterizava para ele um gênero textual dos relatos extraterrestres. Procurou analisar estas narrativas inspirado primeiramente no que Luc Boltanski havia feito nos romances policiais e nos romances de espionagem e o expôs em sua obra em duas partes.

249 LAGRANGE, Pierre. *Une ethnographie de l’ufologie : la question du partage entre science et croyance*. Thèse de doctorat en sociologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.

Na primeira, ele busca mostrar que essas descrições de coisas enigmáticas, embora sejam muito variáveis, constituem, entretanto, uma mesma classe de relatos repousando sobre um esquema narrativo comum. Na segunda parte, Arnaud Esquerre se debruça sobre os tipos de investigação (militar, científica, policial) que tentam esclarecer o mistério. O sociólogo se inspira nos trabalhos do linguista William Labov ao estabelecer que nos relatos orais de experiência vividas, a ordem dos acontecimentos no texto cronologia (não havendo, portanto, nem antecipação nem *flashbacks*). A esse primeiro traço estrutural se junta a regra que indica que não é a aparição da coisa estranha no céu que capta a atenção mais ao contrário, o seu desaparecimento, o que chama de “apercepção”. Então, o que caracterizaria a lógica dos diversos relatos de testemunha de acontecimentos extraterrestre é essa súbita subtração que impossibilita identificar o fenômeno. A primeira descoberta, portanto, é que os relatos sobre fenômenos extraterrestres obedecem a uma estrutura narrativa. Como, desde a metade do século XX, pessoas que não se conhecem, não vivem no mesmo lugar e falam às vezes de décadas de distância conseguem contar um relato da mesma maneira? Ainda assim, segundo Esquerre, não existiria uma versão original do relato extraterrestre, nenhuma matriz a ser copiada e estruturada nas versões posteriores. Tampouco o objeto voador não identificado é responsável pela estrutura tendo em vista que ele não se repete nos relatos das testemunhas; às vezes, uma luz, outras vezes duas, três de cores diferentes, com formas triangulares, discos, etc. O que é comum a estes relatos é a sua estrutura marcada por algumas características da linguagem: são breves, cronológicos, ocorrem em situações cotidianas e não ritualizadas em que as testemunhas estão esperando algo acontecer no céu. A predominância da visão como percepção principal dos sentidos (ao contrário da ausência de ruído, de audição). Neste sentido, é a forma do relato muito mais do que a coisa vista em si que explica o reagrupamento dentro da mesma categoria de acontecimentos extraterrestre. Para Esquerre (2014), o termo “óvni” está culturalmente disponível, o que permite às pessoas de recorrerem a ele para nomear uma visão de qualquer coisa misteriosa no céu.

Apesar da crítica ao que acusa de ser uma “abordagem estruturalista” dos relatos sobre extraterrestres, Pierre Lagrange não mencionou em entrevista (nem encontrei em qualquer escrito que ele cite o trabalho de Arnaud Esquerre) o fato de que Arnaud Esquerre também é crítico do conceito de crença e à renovação de certos antropólogos e sociólogos para a reutilização desse conceito. E este ponto não foi realçado por Lagrange na entrevista quando perguntei a sua opinião sobre o trabalho deste autor, embora, de certo, talvez não desconheça

o artigo de Esquerre comentando o livro²⁵⁰ sobre a astrologia na Índia²⁵¹ em que ficam mais claras as críticas do sociólogo aos usos contemporâneos do conceito de crença. E, nesse artigo, por sinal, há uma menção (crítica) de Arnaud Esquerre à abordagem de P. Lagrange sobre ufologia, em que aproveita para inserir as mesmas interpretações que faz à abordagem de Bruno Latour²⁵².

Neste artigo, Arnaud Esquerre comenta o livro da antropóloga Caterina Guenzi escrito de uma pesquisa sobre a astrologia na Índia como um “*savoir faisant l’objet d’une pratique*” (Guenzi *apud* Esquerre, 2014, p.). Esquerre vê a ênfase na prática em detrimento da crença como o resultado da influência e da contribuição de Favret-Saada sobre a autora, que representa um deslocamento dos questionamentos com relação a tendência da antropologia e sociologia das religiões anteriores. Neste sentido, segundo Esquerre (2014), o trabalho de Favret-Saada traz uma renovação profunda à teoria da magia de Marcel Mauss e também se contrapõe a uma tendência comum aos antropólogos de aproximar o conceito de crença da psicologia cognitiva e das neurociências. Um dos resultados dessa renovação face a via clássica antropológica implica em ganhos como uma reflexão crítica sobre a posição de autoridade em relação aos atores sociais. Segundo Esquerre (2014), o mérito de Caterina Guenzi é exatamente se esquivar de perguntar por que as pessoas locais acreditam em astrologia. Enquanto que para antropologia contemporânea liberta de questões sobre a mentalidade faz mais sentido pensar as práticas locais da astrologia em relação com os enunciados presentes, isto é, menos uma crença do que um saber (ESQUERRE, 2014).

Mas, não é somente a influência de Favret-Saada que traz novos ventos à antropologia francesa, segundo A. Esquerre (ESQUERRE, 2014), que enxerga também duas outras vias abertas que renovam os questionamentos sobre o conceito de crença. São trabalhos que tentam pensar a “simetria” entre o pesquisador e o agente estudado; um deles, Esquerre menciona a proposta psicanalítica de Octave Mannoni e a outra ele aponta justamente a abordagem das *sciences studies* de Bruno Latour que se propõe a não separar a construção social dos seres e as suas substâncias.

250 GUENZI, Caterina. *Le discours du destin : La pratique de l’astrologie à Bénarès*. Paris : CNRS, 2014.

251 ESQUERRE, Arnaud. *Prédire. L’astrologie au XXIe siècle en France* ; ESQUERRE, Arnaud. Y croire ou en faire ? L’astrologie en Inde. La vie des idées, 2 de julho 2014. ISSN :2105-3030. URL:<http://lavidesidees.fr/Y-croire-ou-en-faire-L-astrologie.html> acessado em 15 de julho de 2018.

252 2012, op.cit.

Le problème est, comme l'ont montré Lorraine Daston et Peter Galison, que les sciences rendent toujours visibles, d'une manière ou d'une autre, les invisibles auxquelles elles se confrontent. Or ce type de position, reprise notamment par Pierre Lagrange à propos des extra-terrestres, bute sur une difficulté de taille qui hante et finit par miner toute l'entreprise : si les extra-terrestres existent, on ne s'explique pas pourquoi, depuis la fin des années 1940 pendant lesquelles on commence à signaler des soucoupes volantes, on n'en a jamais vu aucun, c'est-à-dire pourquoi les extra-terrestres ne se montrent pas et restent invisibles, bien davantage que l'ADN ou les nanoparticules. (ESQUERRE, 2014, p.05)

Ao citar o trabalho sobre a história da objetividade de Lorraine Daston e Peter Galison, Esquerre procura situar a leitura de Lagrange (assim como a de Latour) em um impasse: como encontraria a ciência o invisível que não se mostra? Ou melhor, como propor uma análise simétrica dos não-humanos sendo que o que seria a possível agência destes se revela, na verdade, um gênero discursivo?

O artigo de Pierre Lagrange, “*Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ?*”²⁵³ citado por Arnaud Esquerre visa a um questionamento sobre os trabalhos que contemporaneamente estão sendo vistos pelos antropólogos franceses como renovadores. Nele, apesar de reconhecer o impacto da obra de Favret-Saada “um vento de revolução nas ciências sociais”, pois se trata de um convite para cessar a dicotomia entre *croyances* e *savoirs* e tratar as duas segundo os mesmos termos, Lagrange (2012) pergunta se o livro de fato inaugurou uma antropologia simétrica:

(...) (c'est-à-dire, une analyse qui est capable de traiter n'importe quel discours/pratique dans les mêmes termes, qu'il s'agisse d'une « croyance » ou d'un énoncé scientifique) ou bien s'est-il contenté de modifier le regard posé sur les croyances parce que les savoirs auxquels on les comparait avaient changé de statut ? (LAGRANGE, 2012, p. 207)

P. Lagrange (2012, p.208) questiona se existe, de fato, na obra de Favret-Saada uma verdadeira reinvenção da antropologia onde “as ciências poderiam ser finalmente tratadas (e não assimiladas à) como crenças” ou se representaria apenas um ligeiro deslocamento da fronteira entre “o verdadeiro e o falso” que fizera com que certas ciências fossem colocadas

253 LAGRANGE, Pierre. *Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ?* Politix, 2012/4, n° 100, p. 201-220.

do lado da crença e teria forçado, ao mesmo tempo, a revisar o discurso sobre algumas crenças. Para responder a essa pergunta, Lagrange recupera a filiação de Favret-Saada às ideias desenvolvidas pela arqueologia do saber de Michel Foucault (principalmente em “História da Loucura” e “Nascimento da Clínica”) assim como revisita as críticas feitas por Pierre Bourdieu à visão de ciência de Bruno Latour, que retomarei brevemente aqui a fim de insistir ir mais adiante até encontrar os fundamentos teóricos da divergência entre Pierre Lagrange e Arnaud Esquerre.

7.5.1 “Só a antropologia simétrica rompe com a sociologia das crenças”

Segundo Pierre Lagrange (2012), o trabalho de J. Favret-Saada aparece em um contexto dominado pelas análises sobre as ciências de Michel Foucault e Georges Canguilhem que, em sua interpretação, coadunam na pretensão de desconstruir as ideologias escondidas em certos saberes científicos. A história da psiquiatrização da loucura não é, portanto, a do encontro da verdade científica, mas da formação de uma relação entre saber e poder cujo resultado é a dominação da racionalidade. Mas, para Lagrange isso não significa que Foucault estaria imaginando um pensamento que seria capaz de tratar o conjunto dos enunciados sobre a realidade, sobre a bruxaria ou a física. Foucault, nesta visão, não estaria interessado em explicar a prática científica, mas se perguntar simplesmente se existiriam ciências cuja relação com as questões sociais e políticas estariam muito mais próximas do que aquelas que dizem respeito a apenas a busca por uma produção autônoma do conhecimento (Lagrange, 2012).

Na visão de Lagrange (2012), Foucault se interessa muito mais pela psiquiatria pois seu perfil epistemológico é “baixo” e porque sua prática está ligada a uma série de instituições, de exigências econômicas e às políticas públicas. Da mesma forma a medicina que, apesar de ter uma estrutura científica mais forte do que a psiquiatria, estaria engajada em estruturas sociais. Lagrange reconhece que antes de Foucault, se pensava que nem a medicina nem a psiquiatria poderiam ser explicadas pela sociologia, isto é, trazendo à tona os fatores políticos, econômicos, as relações de poder e as condições de produção que envolvem sua formação – mesmo que elas não possam simplesmente serem reduzidas à ideologias (LAGRANGE, 2012). Porém, para ex-orientando de Latour, Foucault percebe em determinado momento que as mesmas questões entre poder e produção de conhecimento não podem ser colocadas da mesma forma as ciências mais duras como a física. O que faz com que, para ele, M. Foucault não rompe com a « tradição que exclui ciências (as verdadeiras, física, química) da análise sociológica pois não se podem fazer as mesmas questões que se faz à psiquiatria”

(LAGRANGE, 2012, p.2010). E isso não acontece porque as análises de Foucault se situam no mesmo quadro crítico que a sociologia e a antropologia das crenças (Lagrange, 2012).

M. Foucault n'invente pas une sociologie symétrique comme la sociologie des sciences pratiquée par M. Callon et B. Latour – qui ne cherche pas à réduire les faits scientifiques à leur contexte, mais qui montre comment ces faits scientifiques constituent l'« explication sociale » qui manque, qui permet précisément d'expliquer les caractéristiques nouvelles du lien social. Il fait glisser la médecine du « mauvais » côté de la frontière entre science et « non-science ». Il est désormais possible d'expliquer la médecine à l'aide des explications sociologiques réductrices classiques. Le travail réalisé par J. Favret-Saada se situe dans ce contexte. (LAGRANGE, 2012, p.210-211)

Ao estabelecer essa filiação entre a obra de Favret-Saada e o contexto do pensamento social na França no momento em que elas irrompem, Lagrange está também afirmando que elas não provocam efetivamente uma ruptura com o conceito de crença, mas apenas deslocou a fronteira entre ciência e crença para a distinção entre ciência e ideologia. Nesta visão, J. Favret-Saada não colocaria em oposição « as sortes » e o saber científico, mas somente as sortes e uma psiquiatria imbuída de ideologia, isto significa, para Lagrange (2012) que ela não levaria a sério pois não trataria de maneira simétrica (as sortes e o saber científico). Existira na tradição que liga Favret-Saada – Foucault – Canguillem – Bourdieu, uma visão de ciência que separa aquilo que se apresenta como o saber (*savoir*) e a ideologia científica (a exemplo da psiquiatria), o que implica em um certo avanço em relação à sociologia e antropologia das crenças, mas não chega realizar uma ruptura pois não consegue pensar as crenças e as práticas de produção dos fatos científicos com os mesmos instrumentos como somente a antropologia simétrica foi capaz. Para Pierre Lagrange, apesar das ciências sociais terem avançado com o pensamento destes autores, continua-se a haver de um lado a sociologia das crenças e uma epistemologia das ciências cujos instrumentos analíticos nunca conversam, o que faz com que os antropólogos continuem a se interessar pelas crenças longínquas e negligenciar o estudo das crenças próximas e das práticas científicas como construções sociais (LAGRANGE, 2012).

Pour étudier les sciences, il faut donc réaliser exactement le mouvement inverse de celui de M. Foucault, de P. Bourdieu, etc. Inutile de chercher si les sciences sont coupables de liens avec le pouvoir, mais chercher comment, en introduisant au sein de la société toute une foule d'êtres qui n'en faisaient pas partie jusque-là – étoiles, microbes, particules, etc. – la science

reconstruit d'une autre façon des notions comme celles de lien social, de pouvoir, de société : une société qui n'est plus faite seulement d'humains qui croient inventer des dieux, des fous, des extraterrestres, mais une société composée d'humains, de « non-humains », de « sur-humains », d'« extra-humains », bref d'une authentique pluralité d'êtres et de mondes (LAGRANGE, 2012, p.214)

Na visão de Lagrange, uma sociedade autenticamente plural é composta de humanos, não-humanos, sobre-humanos, extra-humanos impediria a existência de uma ciência social que preconiza a superioridade do pensamento científico sobre o senso comum e que continue a exercer sua crítica sobre as crenças. As ciências sociais são uma maneira de recompor essa pluralidade sem, com isso, insistir sobre operações que diferenciam as formas de pensamento, as crenças, as magias, as paraciências como os únicos saberes que merecem ser descritos como marcados pelas influências de fatores sociais, e portanto, destinados a serem sempre vistos como irracionais (Lagrange, 2012).

Ne vaut-il pas mieux remplacer le mépris affiché à l'égard des croyances par une véritable description de leur façon de produire le social en y mêlant non pas des êtres « naturels », mais des êtres « surnaturels », ou « paranormaux » ? (LAGRANGE, 2012, p.214),

Em apoiando-se em uma antropologia simétrica, Pierre Lagrange espera fazer com que as paraciências não sejam relegadas ao plano convencional do irracional e que seus objetos de estudo sejam pesquisados não mais pela hierarquia entre os saberes tal qual propicia uma antropologia das crenças.

7.5.2 *Grand Partage* e o agnosticismo

Mas, essa visão das ciências sociais de P. Lagrange, como vimos tem um lastro e este se baseia no conceito de simetria e também de *grand partage*, tal qual aprendeu com os anos de cooperação com Bruno Latour. O conceito de *grand partage* implica em uma ideologia construída por antropólogos ocidentais (modernos) que perpassaria a tradição das ciências sociais e teria permitido que gerações de antropólogos franceses tomassem a ciência e a técnica como um parâmetro para distinguir aquilo que pertenceria a um “espírito científico” e

um “espírito pré-científico”²⁵⁴ (LATOURE, 1983). Ainda por cima, a partir dessa dicotomia, se possibilitou a antropologia europeia a estabelecer a comparação em relação a outros povos. Não é fortuito o fato de que o conceito de *faitiche* de Bruno Latour tenha sido proferido em um evento organizado por Pierre Lagrange e que a obra²⁵⁵ onde fora cunhado, tenha a colaboração de Tobie Nathan (cujas consultas em seu consultório de etnopsiquiatria serviram para recolher o material de análise), de Isabelle Stengers (que organizou o seminário em que fora exposto a ideia) e de P. Pignarre (que propôs a edição em sua coleção *Les Empecheurs de Penser em Rond*). Nesta obra, B. Latour (2002) ensaia uma comparação entre os efeitos da sociologia das ciências (as *sciences studies*) com o material da etnopsiquiatria e problematiza aquilo que chama de noção “multiforme de crença”, que deixa de ser algo que fala sobre as atitudes mentais e passa a ser o efeito da relação entre os modernos (antifetichistas) e outros povos. Viria da proposta desses intelectuais a ideia de quebrar essa assimetria criada pelos “modernos” e sobre a qual construíram, dentre outras coisas, as ciências sociais. Para tanto, pensam ser necessário fazer eclodir a categoria de crença criada ao longo da história da presença “*grand partage*” nas ciências sociais.

*Como falar simetricamente de nós como dos outros sem acreditar nem na razão nem na crença, respeitando ao mesmo tempo os fetiches e os fatos? Esforcei-me para realizar isso (...), definindo o **agnosticismo** como uma forma de não acreditar em absoluto, na noção de crença. (LATOURE, 2002, p. 09)*

O antifetichismo é visto como a atitude moderna que alimentaria essa ideologia do *grand partage* e que se traduziria na proibição de apreender como se passa da ação humana que fabrica às entidades autônomas que ali se formam e se revelam. Antropologia simétrica seria exatamente aquilo que se permitiria revogar esta proibição para conferir ao *faitiche* um sentido positivo (entendendo o *faitiche* como aquilo que permite a passagem da fabricação à realidade). É se colocando nessa posição de agnóstico e munido do conceito de “simetria” que, segundo B. Latour (2002), permitiu ao trabalho de Lagrange (na época) agir como um “coleccionador” das atividades daqueles “investigadores de discos voadores” que (*enqueteurs des parasciences*) procuram fixar entidades que teriam aparentemente as mesmas

254 LATOURE, B. *Comment redistribuer le grand partage ?* IN: *Revue de Synthèse*, no.110, Abril/junho, 1983, pp.2-3-236.

255 LATOURE, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

propriedades de existência que as entidades que, segundo os epistemólogos, saem dos laboratórios (LATOURE, 2002).

Coisa curiosas eles [ufólogos] são chamados de “irracionalistas”, quando seu maior defeito provém antes da confiança apaixonada que manifestam em um método científico que data do século XIX, na exploração do único modo de existência que eles conseguem imaginar: o da coisa já lá, presente, esperando ser fixada, conhecida, inflexível. Ninguém é mais positivista que os criacionistas ou os ufólogos, visto que só conseguem imaginar outras maneiras de ser e de falar descrevendo *matters of fact*. Nenhum cientista é tão ingênuo ao menos no laboratório. (LATOURE, 2002, p.82)

Agora é possível observar como este argumento é o mesmo que fundamenta a resposta que os “*métapsychistes*”, Silvia Mancini e Bertrand Meheust fazem às acusações realizadas por G. Charuty. Os ufólogos acusados de “irracionalistas” são paradoxalmente os mais positivistas, isto é, aqueles que apresentam a “confiança mais apaixonada” pelo método científico e pela objetividade tal como era imaginada no século XIX e parte do século XX. É essa posição de agnóstico, ou seja, aquele que desconfia da noção de crença e tenta por meio da análise simétrica falar sobre essa relação entre ciência e o não científico (LATOURE, 2012) aquilo que fundamenta a atitude de Bruno Latour e que inspira a antropologia das paraciências de Pierre Lagrange. Mas não somente dele, pois não é o único dentre os interlocutores a usar o conceito de simetria como irei mostrar no trabalho de Renaud Evrard.

7.6 PSICOLOGIA DAS PARACIÊNCIAS E A SIMETRIA

Dois anos após a publicação do livro, *Folie et Paranormal*, baseada em sua tese de doutorado, Renaud Evrard parte para um projeto ainda mais ambicioso que é dar conta de uma nova obra²⁵⁶sobre os 150 anos da parapsicologia francesa com base nos arquivos sobre investigadores em parapsicologia que passaram pelo IMI. Essa obra de quase quinhentas páginas é fruto de dez anos de pesquisa que Renaud Evrard realizou sobre as controvérsias em torno dos principais autores que estiveram desde antes da formação do IMI. Na introdução do livro, R. Evrard afirma que se trata de uma obra da história das controvérsias científicas em torno da parapsicologia francesa. Irei me ater apenas a longa introdução da obra, pois é ali que o autor expõe uma discussão epistemológica em que identifica que se trata de uma psicologia

256 EVRARD, Renaud. *Enquête sur 150 ans de Parapsychologie. La légende de l'esprit*. Paris : Trajectoire, 2016.

das paraciências preocupada em analisar o problema da demarcação ciência/pseudociência. Renaud Evrard também adianta que a hipótese que usa para solucionar o problema é o princípio de simetria tal qual proposto desde os anos 1970 pela “sociologia das ciências” (EVRARD, 2016). O autor começa por uma constatação de que a parapsicologia é uma disciplina universitária em numerosos países, mas não na França: “*comment expliquer cela?*” (Evrard, 2016, p.13) Uma segunda constatação é aquela que vimos em capítulos precedentes, isto é, a de que a história da psicologia se mistura à da parapsicologia em seu início e um dos objetivos do livro é exatamente apresentar uma história dessas interações. Evrard concebe a história da psicologia como feita de uma competição entre escolas rivais de conhecimento e com frequentemente dois campos feitos de uma ortodoxia e uma heterodoxia sendo a relação baseada em uma atividade normativa com regras ao mesmo tempo autoritárias e de prestígio (EVRARD, 2016). Essa relação de forças contrárias propicia a formação de fronteiras cujo resultado muitas vezes é a marginalização da posição mais frágil (EVRARD, 2016). É neste sentido que Evrard apresenta a psicologia anomalística como aquela linha nova da psicologia que estaria próxima da parapsicologia e, por isso, arriscadamente nas fronteiras, interessada em reconciliar os psicólogos com o passado da sua disciplina muitas vezes esquecido (EVRARD, 2016).

Após apresentar ao leitor da sua obra o problema central, os objetivos e a posição de psicólogo clínico fazendo história da sua própria disciplina, Evrard parte para exposição do problema das “pseudociências” em diversas áreas de conhecimento, começando pela filosofia das ciências. Iniciando por Karl Popper, Evrard (2016) aponta que para o filósofo das ciências, o problema da demarcação está ligado ao nascimento do conceito de “pseudociência”. Sendo a iniciativa de estabelecer critérios para diferenciar uma atividade com pretensão à cientificidade de uma atitude verdadeiramente científica, aquilo que engendra o problema da demarcação. Seria, então, a possibilidade de falsificação a garantia de existência de um enunciado científico. Renaud Evrard percorre a história dessa discussão sobre os critérios de cientificidade em Imre Lakatos e outros autores não sem deixar de pontuar que na França muitas vezes os conceitos de “ocultismo”, de “pseudociências”, de “falsas ciências” são usados exatamente no momento de demarcar aquilo que não deve ser científico. Evrard se detém na obra de Thomas Kuhn para mostrar que para este autor a presença de uma anomalia tem uma conotação diferente da dos autores anteriores e que no momento em que ela se apresenta como algo a ser combatido pelos representantes do paradigma dominante, mas em um outro momento pode exigir esforços para a integração como uma descoberta que pode

provocar uma revolução científica (EVRARD, 2016). Este último caso pode se apresentar quando o paradigma dominante está apoiado em hábitos intelectuais e prejudicamentos dos cientistas e que a anomalia perturbadora vem representar o germe de uma ideia ou mesmo de uma ciência revolucionária – por isso a importância para ele de se pesquisar as controvérsias científicas (EVRARD, 2016). Porém, Renaud Evrard não se demora muito nessa parte, que finaliza citando trabalhos de filósofos contemporâneos²⁵⁷ que se debruçam sobre o problema da demarcação. Renaud Evrard resume em algumas páginas os trabalhos de uma geração de sociólogos²⁵⁸ americanos e britânicos que, a partir dos anos 80 passou a pesquisar os parapsicólogos a partir de suas trajetórias e conflitos na academia. Seu interesse é, sobretudo, chegar às *sciences studies* e enfatizar a contribuição do conceito de simetria de David Bloor e a leitura realizada por Bruno Latour e o que ela propiciou a “Escola de Bath” mais precisamente a sociologia de Harry Collins e Trevor Pinch.²⁵⁹ A relevância dada por Renaud Evrard aos trabalhos de Collins e Pinch é porque foram os primeiros nos anos 1970 a usar os princípios da sociologia simétrica para analisar as controvérsias em torno dos estudos dos parapsicólogos. Eles entrevistaram pessoas que diziam conseguir entortar colheres (fenômenos psi da psicocinese) e depois as reuniram em um laboratório universitário e se colocaram fora em uma parede falsa em que podia observar suas tentativas. Como mostra Renaud Evrard (2016), Collins e Pinch publicaram os resultados do experimento em um artigo para a *Nature* e coletaram os comentários dos parapsicólogos e dos céticos. Porém, se surpreenderam pela quantidade de reprimendas de pares sociólogos cujos comentários os colocavam em duas categorias: de um lado, como “militantes engajados” na defesa da parapsicologia e, por outro lado, de “ingênuos”, capturados pela controvérsia dada a proximidade com os parapsicólogos. A partir destes comentários, Collins e Pinch (1991) chegaram a conclusão que tiveram que lidar com três posições diferentes (sociólogos, céticos e parapsicólogos) em função da **relação** com os interlocutores (COLLINS & PINCH, 1991). Como vimos anteriormente, estas situações por que passaram Collins e Pinch (1991) não são muito diferentes das evidências das situações de fronteiras pelas quais se envolveram os próprios sujeitos pesquisados por eles.

257 Massimo Pigliucci, Maarten Boudry, Marie-Catherine Mousseau.

258 James McClenon, David Hess, Thomas Gieryn, Paul Allison, etc.

259 Ibidem, 2016, p.21

Neste capítulo, eu procurarei mostrar como estas posições de “*croyant*” e “*scèptique*” se movem de acordo com as variedades de contextos (os fóruns oficiais e oficiosos) e das relações sociais em jogo. Tentei mostrar que as variações em que as posições dos sujeitos e os jogos de oposição não mostram oposições uniformes nem unilineares, o que significa dizer que as críticas, e o ceticismo assim como atitudes de crença e abertura não podem ser vistas como características constantes que definem os atores sociais em todos os espaços. Uma posição aberta ou fechada, cética ou de crença diante dos fenômenos pode variar conforme os diferentes contextos onde ocorrem as controvérsias e, portanto, alternando-se conforme a relação entre os interlocutores e os diferentes regimes de produção de verdade em jogo (que inclui uma relação complexa entre a produção de dúvida, ceticismo e crença). Um mesmo sujeito pode mudar momentos em que apresente indícios de entusiasmo pelo estudo de algo que inicialmente burle a racionalidade e, em outros momentos, demonstrar uma atitude intensivamente cética quanto a certos aforismas e metodologias de pesquisas produzidas por outros grupos que também se arvoreem entusiastas sobre a possibilidade de existência dos fenômenos.

8 CAPÍTULO CONCLUSIVO

O antropólogo Emerson Giumbelli ao analisar a obra, “O fenômeno do êxtase” de Salvador Dalí, apontou como são dissolvidas algumas fronteiras entre arte, ciência e religião (GIUMBELLI, 2016). Na composição da obra, se apresentam travessias e passagens que extrapolam os limites do domínio artístico e se apropriam de elementos advindos de outras esferas da cultura. Neste movimento, a obra surrealista de Dalí configura um movimento de reinterpretação das práticas mediúnicas que, por sua vez, são diagnosticadas como histeria

pela psiquiatria (GIUMBELLI, 2016). A obra de Dali se encontra em uma encruzilhada de saberes e disciplinas demarcando em sua pluralidade semântica a diluição das fronteiras própria ao campo epistemológico da modernidade. As tintas e o pincel do pintor borram as fronteiras entre práticas mediúnicas, saberes médicos e figuras marginais que ironicamente irrompem no seio próprio da modernidade assim como uma porção de outras categorias: telepatia, clarividência, mediunidade, magnetismo, sonambulismo, paranormalidade etc.

Nesta tese de doutorado, eu tentei descrever a partir das controvérsias e dos mecanismos de rejeição implícitos aquilo que se passa nas situações de fronteiras entre as disciplinas científicas e as paracientíficas a partir de um contexto circunscrito. Pude perceber a lógica do social como um duplo processo classificatório que internamente, separa paracientistas de outros, de céticos, de espiritualistas, de esotéricos, de místicos e de religiosos. Há fronteiras internas entre estes tipos, que justifica por exemplo uns estarem mais próximos de um ceticismo (neste caso, existe o cético-parapsicólogo, o cético-cético, o cético-espiritualista, etc.), mais próximos de uma paraciência secular (Hess, 1987) em contraponto entre uma mais próxima do eixo da “*croyance*”. Estes tipos que vivem nas zonas paracientífica que possuem suas fronteiras externas, que separam tanto o elemento paracientífico de um lado, das disciplinas científicas e de outro lado, das doutrinas religiosas e das práticas mágicas.

Vimos que os paracientistas, se arriscam ao tentarem construir suas carreiras acadêmicas tentando um diálogo com as teorias das paraciências; as chances de êxito ou fracasso em obter a cidadania na comunidade científica depende dentre outros fatores de um planejamento da trajetória profissional e de uma reflexão sobre fracassos de outros. Tal trajetória não os exime dos percalços alguns deles traumáticos. O exemplo de Silvia Mancini e Renaud Evrard podem ilustrar esse processo duplo de classificação. Se por um lado, Sílvia Mancini é vista como “*métapsychiste*” por Giordana Charuty que representa, de certa forma, o papel de *gatekeeper* na primeira controvérsia analisada. Por outro lado, a crítica que Sílvia Mancini faz aos rumos tomados pela direção do IMI que deixa introduzir temáticas e palestras muito próximas dos *croyants*. Da mesma forma, Renaud Evrard tem uma visão crítica tanto em relação ao INREES (representado pelo jornalista Jocelin Morisson) quanto a Yves Lignon, que, por sua vez, enxergam-no muitas vezes respaldando um argumento demasiadamente ceticista. Pela mesma razão, observando as postagens de Yves Lignon sobre eventos paranormais e artigos se vê os comentários frequentes de seguidores como Mallory Clément (que têm seus próprios grupos de investigação do paranormal), mas rebatidos e algumas vezes criticados por Renaud Evrard, que procura, com isso, exercer o mesmo papel de guarda-

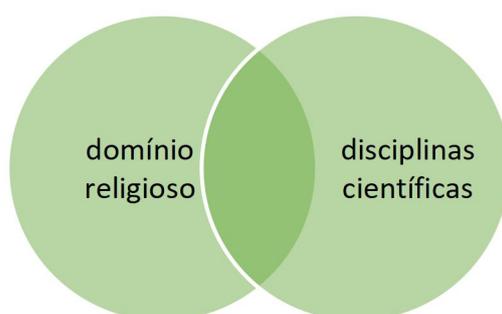
fronteiras que critica nos artigos que escreve. É assim que a mesma lógica dicotômica extraída a partir das categorias êmicas, *croyance x scepticisme*, opera como demarcador das situações das fronteiras internas e externas às paraciências. Com isso, estamos em condições de concluir que a categoria de paracientífico revela menos um significado unívoco do que situações relacionais.

O paracientífico

A existência de rejeições explícitas e implícitas ao domínio do paranormal tanto em fóruns oficiais (espaços e ritos próprios da comunidade científica) quanto em fórum oficioso (mais precisamente, os veículos de comunicação de massa) é resultado dos circuitos e dos tipos de poderes investidos pela sociedade moderna na tentativa de impedir que se tragam à luz da superfície os conhecimentos que são produzidos às margens do saber hegemônico. Sabe-se que as paraciências e as ciências não dispõem de instrumentos metodológicos estranhos e distantes do domínio científico. Pelo contrário, as **paraciências** parecem ser quase um duplo das ciências, pois reproduzem as mesmas práticas e aspirações à objetividade. O que difere um domínio do outro é menos a forma como abordam metodologicamente os fatos de que tratam do que os efeitos das relações de força que columinam por dar condição social de visibilidade a um e de marginalidade/invisibilidade do outro. As paraciências existem, portanto, à sombra da luz da razão esclarecida, projetada para além dos limites da comunidade científica. São ao mesmo tempo resultado daquilo que o desencantamento do mundo realizou: o “sobrenatural, o espírito e os demônios, imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.22). Processo em que todas as figuras míticas se reduziram à projeção do sujeito pela ação do esclarecimento. As paraciências surgiram exatamente a reboque desse processo histórico de construção de fronteiras epistemológicas com o advento da modernidade e provocou, nas sociedades secularizadas ocidentais, a formação de zonas de latência. No entanto, as paraciências não dispensam o auxílio da racionalidade, muito pelo contrário, buscam incessantemente fazer ingressar no campo científico a pertinência de questões outrora deixadas de fora, como a questão da plasticidade do psiquismo humano. É neste sentido que seria um erro apontá-las como representantes do anti-iluminismo, do irracionalismo pois não desejam voltar a uma pré-modernidade onde ainda não haveria se constituído a clivagem dos saberes – religião, magia, ciência. Ao contrário, reivindicam a hegemonia desta última sobre todas as outras, depositando tamanha fé na razão, ao ponto de alguns autores reconhecerem nelas um “positivismo ingênuo” (LATOURET, 1993).

Mas, se as paraciências não são ciências nem religião, nem magia propriamente dita, o que são? Como dissemos acima, em vez de defini-la de forma substancial, percebi que seria melhor responder a esta pergunta observando nas práticas discursivas como, isto é, como resultado das relações sociais em jogo. Desta forma, me pareceu mais adequadas enxergá-las como zonas de espera, onde transitam fluxos de ideias, publicações, pessoas que estão sempre aguardando momentos oportunos, de um lado, para reivindicar a cidadania e garantir os direitos de livre circulação na comunidade científica; de outro lado, projetando um distanciamento com relação a um esoterismo místico e a religiosidades espiritualistas. Nestas zonas de espera vivenciam um conflito interno, com a permanente necessidade de se distanciar do domínio espiritual-religioso e um conflito externo com as disciplinas científicas. Como chamou a atenção R. Rosaldo (1988) para as fronteiras menos como um lugar de adaptação e sobrevivência, mas como uma zona cultural “entre lugares estáveis”. As paraciências da mesma forma que a nebulosa neoesotérica e as polícias de fronteiras representadas pelas associações dos céticos, fazem parte dessas zonas de espera (figura 2) entre os domínios estáveis do científico e o do religioso.

Figura 2 - zona intersticial



Fonte: LULA, 2019

São áreas de liminaridade como diziam e escreviam os próprios informantes citando o conceito de Victor Turner na *Bulletin Métapsychique*. Comum em zonas imprecisas, as regiões de fronteiras epistemológicas abrigam vários acampamentos improvisados de saberes múltiplos, heterogêneos (ufologia, astrologia, criptologia, parapsicologia, radiestesia, etc.) e rivais como os conhecidos céticos onde são criadas situações de indefinição identitária. As paraciências estão, portanto, em situações de fronteira, lá onde existem “as identidades incertas, ambíguas, incompletas, opcionais, as situações indeterminadas, as situações de entre dois, as relações incertas” (AGIER, 2015, p.28).

Pude perceber estas zonas de incertezas no caso da sociedade francesa, por exemplo, nas consequências da ausência da profissão de “parapsicólogo”, no fato dos interlocutores rejeitarem serem chamados de parapsicólogos, preferindo serem reconhecidos pelos próprios diplomas de carreira acadêmica e pelo laboratório de pesquisa ou a universidade ao qual está ligado. Aliás, mesmo entre os grupos amadores, o termo comumente usado não é “parapsicólogo”, mas o de “investigador em parapsicologia” (“*enqueteur en parapsychologie*”), mais uma evidência dessa característica de identidade social indefinida. O “investigador em parapsicologia”, o psicólogo “cético”, mas também o jornalista de revistas neoesotéricas, a astróloga vedete doutora em sociologia, o antropólogo ufólogo transitam rotineiramente por estas zonas de fronteira, vivem na pele os riscos desse cruzamento entre identidades distintas. Primeiro, eles são vistos como portadores de riscos de contaminação, portadores de vírus que ameaçam as regras deontológicas das disciplinas científicas. E, pelo fato de serem portadores de ameaças, arriscam na insistência desta vida dupla a terem sua reputação associada a estigmas como: charlatão, pseudocientista; o ilusionista, o mágico, enfim, o *croyant* em um ambiente agnóstico. Estas incertezas e estes riscos advêm da circulação destes elementos paracientíficos fora das zonas intersticiais que lhes são próprias. O paracientista é um risco à comunidade científica e corre um risco de ter a carreira profissional desacreditada.

Como mostraram os exemplos das duas gerações de colaboradores do IMI, as tentativas regulares de esticar as fronteiras do campo hegemônico para fazer incluir as disciplinas paracientíficas nos mostram como nem a interdição nem as iniciativas de invasão podem ser interpretadas como definitivas, mas produto das relações. Estas tentativas são oportunidades de dissuadir à comunidade acadêmica a ideia de fechar definitivamente em uma caixa-preta a história das paraciências, o que configura o caráter impreciso das zonas de espera em que se encontram. Sendo as fronteiras situações em que são ritualizadas a relação com o outro, as

controvérsias analisadas apresentam ações de coação disciplinar (refiro-me às disciplinas mencionadas nas controvérsias como a antropologia, a sociologia, a psicologia) nos ritos formais de promoção de carreira, de defesa de tese, etc. São nos ritos acadêmicos que se reforça a importância das fronteiras contra as tentativas de livre circulação de ideias “perigosas” advindas de autores cuja motivação e filiação são suspeitas de não-científicas.

Nos capítulos três e quatro, os dados das controvérsias em torno das paraciências mostraram como estas dinâmicas diferem ligeiramente dependendo do fórum onde ocorrem. Os casos em que o conflito se passa no espaço estritamente científico (como o caso do “retorno dos *metapsychistes*”), os argumentos acusatórios são, de certa forma, contidos ao linguajar acadêmico diferentemente daqueles usados em fóruns oficiosos onde se extrapola com pouco mais de liberdade as ironias e os estigmas. Nos casos que se passam em fóruns oficiosos, a mídia se torna ao mesmo tempo a arena do conflito em que a agência de outros atores sociais de fora do campo científico como é o caso de jornalistas e membros de associações de céticos.

Neste caso em que a mídia foi palco de uma série ininterrupta de notícias durante mais de um mês, a espetacularização da controvérsia teve como resultado o escândalo que recaiu sobre a imagem dos protagonistas. Embora em menores proporções, pode-se fazer grosseiramente uma analogia à forma novelesca como os periódicos nacionais franceses construíram o debate na opinião pública sobre o problema da imigração e das fronteiras do país²⁶⁰ com os casos de Teissier/Maffesoli e de Yves Lignon enfatizando os perigos que ameaçariam de um dos símbolos da identidade nacional: o racionalismo científico. Seja em fórum constituinte seja em fórum oficioso, a denúncia de invasão aos muros institucionais aciona o alerta de um corpo estranho ao ambiente de normalidade acadêmica mesmo que, em certos momentos, tal escândalo possa inclusive ser nocivo à imagem da própria comunidade. Entretanto, a invasão é difícil de ser detectada pelo poder disciplinar, devido ao caráter muitas vezes bem dissimulado do disfarce daqueles que atravessam as fronteiras cotidianamente. O disfarce torna difícil distinguir as duas togas do elemento paracientífico que só agora estou em condições de compreender seu poder heurístico de definição destas situações de fronteira.

260 Debate que se intensificou e se espalhou na França no final dos anos 1990 e começo do século XXI em várias esferas da cultura, sem dúvida, tendo a questão da “*blanc, black, beur*”, expressão que visava identificar a pluralidade étnica da equipe masculina de futebol nacional, primeira vez, campeã da copa do mundo, como um dos grandes expoentes de expressão.

Por paracientífico entendo todo e qualquer indivíduo ou objeto que transita entre as zonas de fronteiras sociais e epistemológicas. Desde a formação destas zonas intersticiais, os fluxos de ideias e pessoas são controlados e passíveis de serem detectados e denunciados através do trabalho da vigilância do poder disciplinar – este caracterizado como a mecânica que consiste em esquadrihar, separar, reconhecer aquilo que é suspeito (humano e não-humano) de atravessá-las. Pode perguntar-se, por que é preciso alertar sobre a invasão? Que o perigo é trazido à comunidade científica, à tradição acadêmica por estes paracientistas? A princípio a clivagem entre o saber hegemônico e as paraciências não é diferente daquela que exclui do campo epistemológico moderno o elemento mágico-religioso.

Os dados mostrados pelas controvérsias apontam para diversos indícios, porém, em nenhum deles, os fundamentos desta ameaça, ficam tão claros quanto o argumento da resposta da editora aos questionamentos do orientador da tese de Bertrand Meheust sobre a não publicação pela revista do *compte-rendu* de Silvia Mancini. O elemento paracientífico é perigoso pois é portador de um “vírus intelectual” que pode causar uma contaminação, um “envenenamento”, seja por causar uma infecção deontológica, seja por danos epistemológicos, muitas vezes por ambos. Como afirmado acima, o paracientífico constitui-se de humanos e não-humanos e o que lhe caracteriza é ser um elemento reconhecível em ambiente acadêmico quando detectado (denunciado ou não), porém, perfeitamente camuflado no cotidiano e que, por essa razão, torna-se perigosa sua presença. As invasões do elemento paracientífico aos espaços acadêmicos podem-se dar em forma de um artigo (como é o caso da coleção de interdições dos artigos de Renaud Evrard), de um posfácio (como o caso do de Silvia Mancini) de uma tese de doutorado (Pierre Lagrange e Bertrand Meheust), de uma função-autor (Bertrand Meheust como autor de livros paracientíficos e artigos científicos), etc.. Sua presença ameaça contaminar a comunidade acadêmica ou a imagem de seriedade desta perante a opinião pública. O que justifica o controle social da ciência sobre estas zonas de espera é uma mistura de argumento epistemológico e deontológico, que torna os indivíduos ou objetos vistos como perigosos e ameaçadores da ordem e funcionamento da comunidade científica, pois trazem ideias de tentativas de mediação de forma simétrica para a relação entre os saberes separados pela modernidade. O fluxo de ideias e pessoas paracientistas, portanto, é perigoso porque são híbridos que arriscam misturar os dois mundos e, com isso, contaminar toda a comunidade científica. A definição de paracientífico não é baseada em uma auto-identificação, portanto, não é uma categoria que denota uma identidade definida, muito menos uma categoria que designa um grupo social ou uma comunidade homogênea que lida com um

tipo de saber com características definidas *a priori*. Ao contrário da definição de Chevalier que com ela visa estabelecer uma aproximação com uma visão de mundo ocultista. O paracientífico se define na relação onde há uma acusação. Trata-se de uma condição de existência, ou melhor, de uma situação perigosa, imprecisa em zona de espera e de espreita.

Embora, em raras situações, os sujeitos possam assumir esta identidade imprecisa (de “*métapsychistes*”) afirm, por exemplo, de demarcar uma resistência à condição de marginalidade das ideias paracientíficas e para efeitos de formação de alianças estratégicas para escrever um artigo de resposta à uma acusação, o paracientista é, antes, uma categoria de acusação, não de autoidentificação. Os paracientistas reconhecem perfeitamente os riscos elevados que custam à imagem de sua carreira acadêmica quando denunciados publicamente. Nestes casos, para enfrentar os mecanismos de controle social da ciência, exige-se do paracientista um esforço considerável para que adquira ao longo da carreira capital científico suficientemente robusto e ao mesmo tempo que seja capaz de arregimentar ou fazer parte de uma rede de aliados. É neste processo de arregimentação de aliados que pode ser medido a força do capital político-acadêmico dos oponentes. Porém, não se pode ter dúvidas sobre o impacto pejorativo sobre a quem recai a denúncia de *paracientífico*. Isso pode ser observado, por exemplo, quando os conflitos deixam de ser restritos ao fórum constituinte, quando o escancaramento do perigo de escândalo, da hiperbolização das desqualificações para com os invasores se radicalizam em torno da legitimidade científica das paraciências. Nestes casos, o escândalo aumenta a proporção da transgressão dos elementos (para)científicos, extrapolando o perímetro do barulho causado na vida acadêmica até chegar às páginas dos veículos de comunicação de massa.

A consequência imediata do escândalo público, porque publicizado em larga escala, é uma chuva de estigmas e descrédito que respinga sobre a imagem pública dos envolvidos. Recai sobre os identificados como responsáveis, diversas categorias que vão desde “*croyants*”, “*charlatãos*”, isto é, marcas que colam nos *paracientistas* chegando em mais graves até a imagem de maculadores do “espírito da racionalidade cartesiana”. As sanções morais são distribuídas sobre a reputação dos protagonistas por terem ousado justamente trazer o irracional, resgatado o domínio do *étrange* e ter dado voz e ousado colocado abolir as fronteiras entre a(s) paraciência(s) e a(s) ciência(s), isto tudo, dentro do templo de Descartes.

Dar seriedade a voz do irracional, não como mero objeto de estudo (único status possível), mas com a perigosa notoriedade e seriedade, honrarias e adjetivos que, na

modernidade da França republicana, cabem apenas ao saber científico. Quantas vezes ouvi da boca dos cientistas sociais franceses – alguns moram inclusive no Brasil – o tamanho do descrédito que afundou o nome de M. Maffesoli perante a comunidade acadêmica francesa após o *affair* Teissier, prejuízo ainda maior do que a de sua pupila que jamais pensou em prosseguir com a carreira de pesquisadora-docente como temiam seus críticos. Estas controvérsias mostraram como na comunidade acadêmica francesa se impõe, portanto, uma severa regra deontológica, subjacente, que culmina por caracterizar o perfil dos pesquisadores-docentes ao longo de sua trajetória, como uma membrana externa que se torna mais densa à proporção do tamanho do escândalo. Para evitar estes riscos, adquire-se uma casca protetora que o torna incapaz de se imiscuir e se deixar seduzir por qualquer crença religiosa mágica. O cultivo de uma imagem e um comportamento que estejam nos parâmetros de uma racionalidade agnóstica se traduz por uma ascese laica, que se desenvolve desde cedo, alguns desde a sua tenra formação²⁶¹ acadêmica, a fim de que não se deixem entusiasmar por crenças e experiências subjetivas com o sagrado. Não é difícil encontrar um pesquisador-docente que, ao falar sobre casos em que tenha tido um contato pessoal com o domínio inefável, deixe revelar-se apenas nas entrelinhas, não sem fazer uma reflexão e sem deixar transparecer os devidos cuidados em separar a subjetividade, a crença ou experiência privada da atividade pública, profissional.

Definida, a identidade fluida dos meus interlocutores como paracientistas e a situação social em que se encontram em zonas imprecisas sob o risco de a qualquer momento serem denunciados circulando com ideias perigosas dentro da comunidade científica, creio ter cumprido a tarefa antropológica de haver questionado as motivações que levaram os interlocutores a assumirem tais riscos, se teria sido a crença nos fenômenos paranormais ou na parapsicologia como ciência. Existindo uma reflexividade nativa sobre estas categorias, não vi por que sobrepor a minha leitura sobre a deles, correndo o risco de não entender como de fato

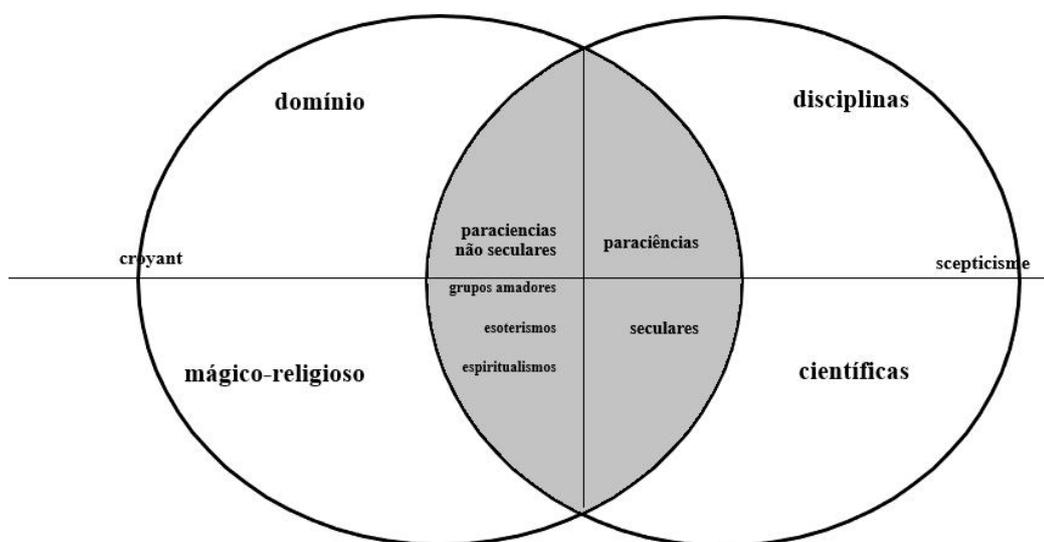
261 Vem ao acaso mencionar algumas ambivalências que são costuradas por uma binacionalidade franco-brasileira. Lembro daqui das conversas que tinha com a minha anfitriã em Paris, Paulinha, na hora do jantar sobre o “jeito” de um professor universitário na França e quantas vezes ela me contou que inevitavelmente ela fazia questão de “quebrar certos protocolos” que se traduziam em, por exemplo, em contar casos, rir, aproximar-se mais diretamente dos alunos, trejeitos, sem dúvida, adquiridos de mãe (e pai) brasileira, acadêmica, professora, e como isso era visto muitas vezes para alguns pares franceses como uma atitude inapropriada para um professor da Sorbonne. Entretanto, nestas mesmas conversas, ela deixava transparecer o orgulho que tinha em fazer a filha passar por um rito estritamente republicano e símbolo da laicidade na França, isto é, o batismo civil, que embora seja organizado pelo Estado não há qualquer implicação do cidadão, portanto, embora ateste-se um certificado, um registro civil na *Mairie*, o documento não possui qualquer valor jurídico-legal. Portanto, apenas de valor simbólico, o batismo civil não demanda qualquer obrigação do cidadão para com o Estado, trata-se apenas de um engajamento voluntário de ordem moral.

pensam e agem. Perguntei como reelaboraram conceitos forjados em suas próprias abordagens e calcados na sua dupla condição de paracientistas para desconstruir, como eles próprios o dizem, uma leitura “assimétrica” das controvérsias. Percebi que, ao apostarem em um diálogo franco entre a parapsicologia e uma disciplina acadêmica, havia algo a mais que uma simples curiosidade e que, pelo contrário, requer constantemente uma reflexividade por parte dos interlocutores para enfrentar estas barreiras que consideram ideológicas advindas da tradição acadêmica francesa e a tradução destas em operações concretas de impedimento institucional. Esta determinação comum permite com que defendam publicamente o que estuda a parapsicologia e afirmem que ela seja perfeitamente condizente com o conhecimento científico assumindo os riscos dessa aproximação, não sendo eles próprios parapsicólogos de profissão. Para realizar tal *démarche*, é preciso que enfrentem uma revisão do conceito de crença e que procurem incessantemente por abordagens inovadoras que os permitam falar dos fenômenos paranormais em condições de dialogar com as teorias vigentes em suas áreas de formação. Todas as vezes em que tive a oportunidade de perguntar claramente a alguns dos meus interlocutores sobre suas experiências vividas com o paranormal, não foram poucas as situações em que todos desviaram estrategicamente a questão para fora da subjetividade e de alguma experiência pessoal com o(s) fenômeno(s) em sua biografia. Todos justificaram o interesse pelas paraciências enquanto objeto de estudo acadêmico e isso claramente se explicar pelas razões que acabei de dizer. Portanto, se eu quisesse obter qualquer informação mais profunda sobre o universo individual tive que esperar uma ocasião em que espontaneamente os atores deixassem revelar algum indício sobre a importância de alguma experiência pessoal com os fenômenos insólitos nas suas decisões. Não foi o caso. Pelo contrário, muitas vezes quando interrogados, alguns responderam por meio de uma reflexão que intencionalmente deixava transparecer um ar de **ceticismo** diante dos fenômenos, prevalecendo o que chamam de “*esprit cartésien*”. No entanto, sempre colocando a questão da realidade dos fenômenos paranormais como heurística pois era lógico que se ainda havia uma ausência de explicação sobre as causas e as formas de produção, não haveria porque impedir que todo um *terrain vague* fosse percorrido por pesquisas científicas.

Neste ponto, os interlocutores não se mostraram menos céticos do que os seus críticos (lembramos do papel exercido pelos “céticos” da AFIS), apenas para eles, a ausência de uma explicação racional ou científica válida não é sinônimo de uma antipatia ou uma aversão científica ao domínio do *étrange*. Dadas as condições atuais de uma ausência de provas cabais que provem a realidade dos fenômenos paranormais, não os leva, contudo, a colocar a tônica

sobre um julgamento que coloque impedimentos sobre a questão ontológica e heurística do tema, o que justifica a invenção e produção de pesquisas. Atitudes como estas podem parecer ambíguas e paradoxais em outras disciplinas científicas se tornam a característica da posição dos paracientistas – e aqui falo apenas daqueles que pesquisei – que, com isso, buscam conciliar ceticismo e uma abertura às paraciências.

Figura 3. lógica *croyant/sceptique*



Fonte: LULA, 2019

O que mais uma vez, me permite dizer que as posições ideológicas em relação ao estudo científico dos fenômenos paranormais não são definidoras daquilo que deve ser caracterizado como paracientífico. O fato dos fenômenos paranormais bem como das paraciências pertencerem ao domínio do *étrange* e da condição social marginalizada está longe de significar que exprimem uma visão de mundo uniforme e homogênea por parte dos seus estudiosos e interessados em interpretá-lo. Conforme dito antes, são nas relações sociais que se alternam posições de rigidez e ceticismo às de abertura e flexibilidade. Com isso, quero dizer que não parece ser uma certeza da realidade objetiva dos fenômenos, ou seja, uma crença única, homogênea, que agrega os colaboradores do IMI como paracientíficos, mas uma combinação peculiar entre dúvida, ceticismo e crença que se alternam conforme as relações que estabelecem nos diferentes espaços sociais.

Nem tampouco um sistema de oposição binária entre um único regime de prova (da parapsicologia) versus um outro distinto (o das disciplinas científicas), mas um processo de duplo classificação cultural em que se vê nos atores sociais uma alternância entre os usos das categorias *croyant x sceptique* nas diferentes situações de fronteira (interna e externa). As categorias êmicas - “*croyant e sceptique*”- não encerram uma definição única e nem demarcam os limites definitivos entre aquilo que é de domínio científico e paracientífico, mas funcionam como operadores classificatórios que são acionados conforme as alternâncias das posições dos sujeitos nas relações em jogo. Neste sentido, os sujeitos pesquisados as utilizam e são, ao mesmo tempo, vistos como *scéptiques* ou *croyants* conforme a situação que se apresente no momento, seja para estabelecer limites entre os grupos internos ao domínio das paraciências quanto nos limites externos seja com o domínio das disciplinas científicas, seja com o domínio do mágico religioso (ver figura).

Acredito ter sido este o principal desafio que me propus a realizar nesta tese ao propor analisar as controvérsias em torno do problema da legitimidade (e da marginalidade) das paraciências sem cair no reducionismo de reduzir a dicotomias enrijecidas com as quais comumente são tratadas as fronteiras entre ciência e paraciência. Apostei em evitar reduzir a relação ciência e paraciência a partir de *a priori* e, para isso, procurei dar conta da questão da marginalidade das últimas a partir da análise das controvérsias aliando um interesse na produção de crença/dúvida e ceticismo. Procurei a partir de casos empíricos entender como estas perguntas são respondidas pelos próprios interlocutores em seus **próprios** processos de reflexividade e de atuação como protagonistas das controvérsias científicas.

Fluxos e limites

Porém, foram os próprios interlocutores que trouxeram a memória de outras controvérsias científicas onde esteve em pauta a questão da legitimação das paraciências. Como afirma Ulf Hannerz (1997), a noção de fluxo pode ser usada tanto para pensar deslocamentos em relação ao espaço, mas também em relação ao tempo. Pudemos perceber como a controvérsia sobre os “*métapsychistes*” não somente envolveu divergências sobre a recepção francesa da abordagem de De Martino, mas, em determinado momento, são trazidas à tona pelos personagens outras controvérsias como aquela dos anos 1950 entre o autor italiano e Mircea Eliade, a nota de rodapé do prefácio escrito por Daniel Fabre e que se encontra uma associação entre a controvérsia sobre os *métapsychistes* e *l'affair* Teissier; e ainda as polêmicas envolvendo Yves Lignon trazidas em entrevista por Thomas Rabeyron. Os

dados apontam para como os atores sociais recorrem a outras controvérsias onde são ressignificadas a questão da legitimidade das paraciências, seja em seus trabalhos de citação em seus artigos acadêmicos ou quando se tornam objeto de uma anedota contada em um jantar. Dados etnográficos que me permitiram observar, por exemplo, como C Bergé fez associações entre a controvérsia sobre o retorno dos *metapsychistes* com o problema do magismo debatido por gerações anteriores de antropólogos. Ora, se são por estes fluxos de significado que se dão as reinterpretações dos debates de outrora sobre a legitimidade das paraciências, é possível supor que, muitas vezes, não se têm consciência da presença do elemento paracientífico, pois são silenciosamente abafados pelos filtros de controle próprios do espaço acadêmico. E, talvez boa parte do que se publica sobre as ideias paracientíficas passe pelo subterrâneo e, portanto, invisível ou esquecidas na rotina das atividades da comunidade científica. Até que a sua presença possa soar um alerta ou comece a fazer barulho ou se torne um escândalo; neste momento, alguém ou alguma instituição é colocada sob suspeita ou, até mesmo, denunciada a presença destas ideias e/ou pessoas perigosas, portadoras de “vírus deontológico”, o que dimensiona a medida do risco de epidemia. Apesar da denúncia alertar dos riscos à comunidade científica, os protagonistas não se contentam em estabelecer o debate com argumentos epistemológicos. E, dependendo do fórum em que esteja ocorrendo a controvérsia e dos fatores que provocaram a crise entre os atores, estes também não se furtam a proferir argumentos morais. A ironia foi vista como uma figura de linguagem corriqueira independente da arena. Seja qual for a escolha do tom da escrita, o artifício da citação a uma referência de um autor respeitado cujo efeito de sentido é ainda maior quando há uma proximidade com o pensamento de certos autores aliados. Eleger uns autores é preferir-lo a outros silenciados; se trata de um princípio de rarefação e da estratégia de reação ao controle em um contexto relacional. Há um mecanismo de interrupções do fluxo de ideias, de argumentos, de autores, e, em direção oposta, reações, estratégias reflexivas de transgressão das fronteiras. Foi somente uma abordagem relacional, analisando as situações tais como ocorrem nas fronteiras internas ou externas, é que pude entender a dinâmica dos fluxos e dos instrumentos de imposição de limites e, por sua vez, das respostas, dos contrafluxos. Neste sentido, não somente os artigos científicos e os livros são objetos de controle institucional, mas as autorias, as referências. Aos instrumentos de imposição de limites, que controlam o fluxo de ideias e de pessoas (seja no tempo seja no espaço) ligadas às paraciências e ao domínio do paranormal, resistem paracientistas e as suas periódicas e incansáveis tentativas de driblar esse controle, e provocar novamente o debate sobre a legitimidade de suas disciplinas. Resistindo aos mecanismos de controle das ciências, os paracientistas tentam

mostrar que os limites cravados lá atrás na história são injustos pois negligenciam as potencialidades das ciências das anomalias.

REFERÊNCIAS

ABRASSART, Jean-Michel. *Le modèle sociopsychologique du phénomène OVNI* : un cadre conceptuel interprétatif en sciences humaines. Tese de doutorado psicologia. Univer Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve: Belgique., 2016

ALMEIDA, Rafael. “Objetos intangíveis”: Ufologia, ciência e segredo. Brasília, PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2015.

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: J. C. Lattès, 1990.

AUBREE, Marion; LULA, C. L. A., Genaro. **Os cientistas franceses e o estudo do paranormal: controvérsias e avanços.** RELIGARE: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UFPB, v. 14, p. 60-89, 2017.

ALBUQUERQUE, Júnior, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história.** Bauru, SP: Edusc, 2007.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam.** Baltimore: Johns Hopkins, 1993.

AZRIA, Régine; HERVIEU-LEGER, Danielle (org). **Dictionnaire des Faits Religieux,** P.U.F., Paris, 2010, pp. 703-706.

BECK, Ulrich ; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva : política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo : Unesp, 2012.

BECKFORD, James. A. **Social Theory and Religion.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. **De la justification.** Paris, Gallimard, 1991.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). 1983. **P. Bourdieu – Sociologia.** São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39.

BOURDIEU, P. **Homo academicus.** Florianópolis: Ed. UFSC, 2011.

BOY, D. e MICHELAT, G. **Croyance aux parasciences: dimensions sociales et culturelles.** *Revue Française de sociologie*, XXVII, 1986, p.175-204.

BROCH, H. **Le paranormal, ses documents, ses hommes, ses méthodes.** Paris : Seuil, 1989

BURKE, Peter. **Uma história social da mídia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006

BRAIT, B. Bakhtin: **Dialogismo e Construção de Sentido.** Campinas: Unicamp, 1997.

CALIL JUNIOR, Alberto. **Fronteiras em movimento: o debate entre a Ciência e a Religião no Espiritismo.** *Ciencias Sociales y Religión (Online)*, v. 16, p. 111-136, 2014.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Católicos, protestantes e espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

- CAMURÇA, Marcelo. Religiosidades científicas hoje: entre o secular e o religioso. In: CRUZ, Eduardo R. da. **Teologia e Ciências naturais**: teologia da criação. Ciências, Tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011
- CAMPOS, R. B. C.; PEREIRA, F.; SCOTTS, P. (org.) **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: UFPE, 2014, p.55-81
- CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris, Seuil, 1978.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível**: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CHARUTY, G. & SAVERI, C. **Ernesto De Martino** : un “*intellectuel de transition*”. Paris : *Gradhiva*, n°26, 1999
- CHARUTY, G. *Ernesto De Martino* : *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. Texto traduzido do italiano por G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Paris, ehess-translation, 2016. In : **Ecrire l’histoire**, 15, CNRS éditions, Paris, 2015.
- _____. **Ernesto de Martino**. *Les vies antérieures d’un anthropologue*. Marseille : Editions Parenthèse, 2009.
- _____. *Le moment néoréaliste de l’anthropologie démartinienne*. Paris : *L’Homme*, « Autobiographie, ethnobiographie », 2010.
- _____. *L’ethnologue et le citoyen*. Paris : *Gradhiva*, n°26, 1999, p. 83-98.
- _____. *De la preuve à l’épreuve*. *Terrain*, 14, março 1990, p. 47-59. Disponível em . Acessado em 10 de julho de 2015.
- _____. *La boîte aux ancêtres : Photographie et science de l’invisible*. Paris: *Terrain*, sept. 1999, 33: 57-80
- _____. *Le retour des metapsychistes*. Paris: *L’Homme*, 2001.
- CHARUTY, G. ; FABRE, D. ; SEVERI, C. *De Martino. Notes de voyage*. In : *Gradhiva*, n°26, 1999, p. 53-67.
- CHARAUDEAU, Patrick. *La situation de communication comme fondatrice d’un genre : la controverse*. Michèle Monte & Gilles Philippe (Orgs). *Genres & Textes. Déterminations*,

évolutions, confrontations. Études offertes à Jean-Michel Adam. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2015.

CHEVALIER, G. *Parasciences et procédés de légitimation*. *Revue française de sociologie*, XXVII, 2, p. 205-219, 1986.

DOI:

CHIESA, Ruiz, Gustavo. **Ectoplasma**: borrando as fronteiras entre espírito e matéria. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 29º, 2014, Natal, RN. Anais (online), Natal, UFRN, 2014. Disponível: <http://www.anaisda29rba.org/#!gt56/c20cq>. Acesso 20 de novembro de 2014.

_____. **Além do que se vê**: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias. Rio de Janeiro/Porto Alegre: Multifoco, 2016

COLLINS, Harry ; PINCH, Trevor. *En parapsychologie rien ne se passe qui ne soit scientifique*. In : CALLON, Michel ; LATOUR, Bruno (org.). *La science telle qu'elle se fait*. La Découverte : Paris, 1991.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. **Etnografia e imaginação histórica**. Revista Proa, nº2, Vol. 1, 2010; UNICAMP.

DARTON, Robert. *La Fin des Lumières : le mesmérisme et la Révolution*. Odile Jacob : Paris, 1995

D'ANDREA, Anthony Albert F. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DE CERTEAU, Michel. A linguagem alterada, a palavra possuída. IN : DE CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro : Forense universitária, 2002.

DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris : Flammarion, 1977, p. 71.

DOYLE, Conan Arthur. **História do Espiritismo**. São Paulo: Pensamento, s/d.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESQUERRE, Arnaud. *Prédire. L'astrologie au XXIe siècle en France* ; ESQUERRE, Arnaud. **Y croire ou en faire ? L'astrologie en Inde**. *La vie des idées*, 2 de julho 2014. ISSN :2105-

3030. Disponível em URL:<http://lavidesidees.fr/Y-croire-ou-en-faire-L-astrologie.html>. Acessado em 15 de julho de 2018.

EDELMAN, Nicole. *Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia* (1850-1914). Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia: Asclepio, 2006, vol. LVIII, n2, p.39-62

EL FAR, Alessandra. O uso da antropologia hermenêutica por Robert Darton. In: GOMES, Lino, Nilma & SCHWARTZ, Lilia K. Moritz (org.). **Antropologia e História: Debate em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.53-71.

ELLENBERG, Henri. *À la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2005.

FABRE, Daniel. *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*. In: *L'Homme*. 1999, tome 39 n°151. *Récits et rituels*. pp. 207-236

FAIVRE, Antoine. *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris : Gallimard, (2 vol.), 1996

_____. *Une spécialité nouvelle: Histoire des courants ésotériques occidentaux*. *ANNUAIRE de l'EPHE*, tome 113, Paris, 2004-2006, pp. 27-44.

FERREIRA, Juliana Mesquita Hidalgo. **Estudando o invisível: William Crookes e a nova força**. São Paulo: Educ, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000a.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: 2000b.

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1974.

GIRARD, R. **Je vois Satan tomber comme l'éclair**. Paris : Grasset, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Ciência, arte, religião: conexões, dissoluções. In: FONSECA, C.; ROBDEN, Fabíola.; MACHADO, S.; PAIM, Heloisa Salvatti. **Antropologia da ciência e da tecnologia: dobras reflexivas**. Porto Alegre: Sulina, 2016, p.35-62.

_____. Para além do trabalho de campo Reflexões supostamente malinowskianas. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo: 2002, v. 17, n. 48.

GUENZI, Caterina. *Le discours du destin : La pratique de l'astrologie à Bénarès*. Paris : CNRS, 2014.

GREGOLIN, Valencise, Rosário Maria do. *Michel Foucault: o discurso nas tramas da história*. In: FERNANDES, Alves Cleudemar; Santos, Cabral, João Bosco dos (org.). **Análise do discurso: unidade e dispersão**. Uberlândia: Entremeios, 2004.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, Fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana: 1997. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v.301/2454.pdf Acesso em 27 agosto 2015.

HESS, David. 1987. *Religion, Heterodox Science, and Brazilian Culture*. Social Studies of Science 17, p. 465-77.

HOUEVILLE, Gérald. *Le Métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 261-302

ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo e saber médico-psiquiátrico: a presença de Charcot na obra do padre Júlio Maria de Lombaerde. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. (org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar a pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 263-278.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, F. *Posibilidades y Limites del Escandalo Político como una Forma de Control Social*. Reis, 66, 1994, pp. 7-36.

KUROTANI, Sawa (2004). *Multi-sited Transnational Ethnography and the Shifting Construction of Fieldwork*. In: Lynne Hume and Jane Mulcock “*Anthropologists in the field: Cases in Participant Observation*”, Columbia University Press.

LAGRANGE, Pierre (org.). *Science-parascience : preuves et épreuves, Ethnologie française*, setembro, 1993.

LAGRANGE, Pierre. *Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ?*, *Politix* n° 100, 2012, p. 201-220.

LAHIRE, Bernard. *Une astrologue sur la planète des sociologues ou comment devenir docteur en sociologie sans posséder le métier de sociologue ?* In: *L'Esprit sociologique*. Paris: La Découverte, 2007, p. 351-387

LAROUSSE, Elodie. Editoriel. *Bulletin Métapsychique*, Paris. no.03. p.03. sept 2007.

LAPLANTINE, François (org.). *Un voyant dans la ville*. Paris, 1985.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

_____. **Não congelarás a imagem, ou**: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004.

_____. **Ciências em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LEMIEUX, Cyril. *Logique des controverses : confinement, déconfinement, reconfinement*. In : CHEVALLIER-LEGUYADER, Marie Françoise (org.). *Au coeur des controverses*. Actes Sud/IHEST, 2017.

LENCLUD, Gérard. *Vues de l'esprit, art de l'autre: l'ethnologie et les croyances en pay de savoir*. In: *Terrain*, 14, 1990, p.05-19;

LESCANO, Alfredo. *Stéréotypes, représentations sociales et blocs conceptuels*. Paris : Semen 35, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LEWGOY, Bernardo. **Representações de Ciência e Religião no Espiritismo**: antigas e novas configurações. *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, v.6, n.2., 2006.

LEVITT, P.; JAWORSKY, B, N. (2007) *Transnational Migration: past developments and future trends*. In: *Annual Review of Sociology*, 33: 129-156

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Religião e Ciência**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. *Sémantique de la polémique*. Lausanne : L'Âge d'homme, 1983.

MARCUS, G. E. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography* org(s): George E. Marcus. *Annual Review of Anthropology*, 1995, 24, 95-117.

MARTINO, L. M. S. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2011.

MARMIN, Nicolas. **Métapsíquique et psychologie en france (1880-1940)**. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, on line, Paris, no.4, p.145-171, 2001. Disponível em

Acesso em 07 de julho de 2015 ISBN 2859396632

MCLENON, J. *A survey of elite scientists: their attitudes toward ESP and parapsychology*, *Journal of Prapsychology*, 46, 1982, p.127-152.

MÉHEUST, Bertrand. *Somnambulisme et médiumnité*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. **Novas formas de religiosidade**: a crença nas paraciências. *Religião e Sociedade*, 15, p.2-3, 1990.

MERTON, RK. *Social Theory and Social Sctruture*, Free Press, New York, 1967 apud COLLINS, Harry ; PINCH, Trevor. *En parapsychologie rien ne se passe qui ne soit scientifique*. In : CALLON, Michel ; LATOUR, Bruno (org.). *La science telle qu'elle se fait*. *La Découverte* : Paris, 1991.

MONTERO, Paula (Org.) **Religiões e Controvérsias Públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

NETTO, Arlindo. (2018). **Sem medo da morte**: um estudo antropológico sobre experiências de quase morte. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE.

ORTIZ, Renato. **Cultura e modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PAROT F. *Le bannissement des esprits: naissance d'une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie*, Revue de Synthèse, Paris, IVème série, 3-4, 1994, p.416-443, 1994.

Disponível: acesso em 07 de Agosto de 2015

PECHEUX, Michel. *Les vérités de la Palice*. Paris : Maspero, 1975

PIETTE, Albert. *Les religiosités séculières*. Paris: PUF, 1993.

PLAS, Régine. *Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century*, *History of the Human Sciences*, 2012/2 (25). Sciences Humaines, 2001/ 1, no.4, p. 145-171.

PISCITELLI, A. (2009) *Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial*. In: Horizontes Antropológicos, 13(31): 101-136.

DEAN, Radin. *La conscience invisible : le paranormal à l'épreuve de la science*. Paris : La presse du Chatelet, 2000.

REESINK, Mísia. (2010) “Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados”. *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 16, p. 151-177.

RICHET, Charles. *Traite de metapsychique*. Paris: Alcan, 1922. Disponível em: Acesso em 07 de julho de 2015.

ROBIN, Marie-Monique. *La science face au parnormal*. Paris: Canal +, 19 de janeiro de 2004. Documentário para televisão.

ROSALDO, Renato. *Ideology, Place, and People without Culture*”. *Cultural Anthropology*, 1988, n.3, p.77-87.

SAMPAIO, Dilaine; LULA, Genaro. “É fácil ser plural?” Uma análise dos últimos encontros da Nova Consciência de Campina Grande-PB. Dossiê: **Nova Era**: transformações e ressignificações de um anova espiritualidade, Rever, São Paulo, v.16, n.03, (2016), p.81-107.

SCHWADE, Elisete. **Carnaval da Nova Consciência**. In: *Religião & Sociedade*, 31, 1 (2011).

SHAPIN, Steven. **Nunca pura**: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos situadas no tempo, no espaço, na cultura e a sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013; Campina Grande : EDUEPB, 2013.

SERVIER, J. *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. Paris : PUF, 1998.

STOLL, J. Sandra. **O Espiritismo na encruzilhada**: mediunidade com fins lucrativos?(2005, set./nov.), *Rev. USP*, 67, 176-185. Recuperado em 20 abril, 2015, de: <http://www.usp.br/revistausp/67/12-stoll.pdf>. Xavier

STOCZKOWSKI, Wictor. *Rires d'ethnologues*, *L'Homme*, 160, 2001.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard, 1991.

THOMPSON, J. *Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age*. Cambridge : Polity Press, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957].

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VARVOGLIS, Mario. *La rationalité de l'irrationnel : Une introduction à la parapsychologie scientifique*. Inter Editions : Paris, 1992.

VASCONCELOS, João. **Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920**. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. 2, p. 92- 126, 2003.

VERONESE, Michelle, Marinho. **De silêncios e resistências: sonâmbulos, magnetizadoras e outras esquecidas do espiritismo brasileiro**, 2017. 263 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

