

## O lado sombrio da empatia: mimese, engano e a magia da alteridade



**Por Nils Bubandt e Rane Willerslev**

*Tradução: Diogo Silva Correa e Lucas Faial Soneghet*

Talvez o aspecto mais fascinante da análise comparativa seja a percepção de que alguns eventos, práticas ou fenômenos, embora tão completamente separados no espaço a ponto de não poderem ser conectados, parecem, no entanto, exibir um certo tipo de semelhança qualitativa. Na verdade, esse potencial para encontrar similaridades que atravessam divisões culturais é o grande ponto forte da análise comparativa. Ela torna possíveis raros *insights* sobre o que significa ser um ser humano *per se*. Nossa pesquisa de campo na Sibéria e na Indonésia sobre dois fenômenos sociais aparentemente não relacionados - a caça e a violência política, respectivamente - enfatizam uma dessas similaridades, a saber, como as pessoas, em ambos os aludidos casos, tomam vicariamente os pontos de vista dos outros a fim de enganá-los. Discutindo o nosso material etnográfico, pareceu-nos que aquilo que é geralmente referido como “empatia” - a projeção imaginativa em primeira pessoa, ao mesmo tempo emocional e cognitiva, de si próprio na perspectiva ou situação do outro (Hollan e Throop 2011; Wispé 1986) - está em

ambas as instâncias etnográficas intimamente ligada a uma ambição enganadora. Esta ligação entre empatia e engano tem sido pouco tratada na literatura recente e florescente sobre empatia, seja no campo da filosofia (Kögler e Stueber 2000; 2006; Zahavi 2001), neurociência (Baron-Cohen 2012; Decety e Ickes 2009; Gallese 2003; Stueber 2012), primatologia (Preston e de Waal 2002; de Waal 2009b), psicologia (Eisenberg e Strayer 1987; Farrow e Woodruff 2007; Halpern 2001), ciência política (Rifkin 2009) ou antropologia (Hollan 2012; Hollan e Throop 2008; 2011; mas ver Bubandt 2009 e Willerslev 2004; 2006; 2007). Embora o renovado interesse na empatia prometa um novo olhar sobre as condições de possibilidade da própria socialidade, argumentamos que esse potencial só pode ser realizado se desistirmos da ideia implícita de que a empatia é sempre uma virtude moral e que, ao invés disso, que abracemos uma abordagem mais ampla que englobe seu lado sombrio, ainda que não por isso menos social.

Nossa proposição é simples (e talvez por causa de sua simplicidade ela tenha sido quase inteiramente ignorada): com bastante frequência, identificações empáticas com outros não têm como objetivo a compreensão mútua, o altruísmo, o consolo, a compaixão intersubjetiva, o cuidado ou a coesão social - objetivos convencionalmente vistos como condição *sine qua non* da empatia. Em vez disso, a faculdade empática é usada para propósitos enganadores e, em última análise, violentos. Nosso foco nestes casos em que a empatia e o engano estão ligados à intenção agressiva não é negar que a empatia está frequentemente associada a algumas ou todas as suas virtudes convencionais, mas pensamos que há mais em sua natureza. Estamos interessados nos casos em que a incorporação empática de uma perspectiva alienígena contém, e na verdade é motivada por sedução, engano, manipulação e intenção violentas. Nós chamamos isso de “empatia tática”.

### **Empatia tática: dois casos**

Cena Um: Uma caça a alces na Sibéria: Vendo o caçador Yukaghir balançando seu corpo para frente e para trás, Willerslev fica confuso, sem saber se a figura que vê diante dele é homem ou um alce. O casaco de couro de alce, usado com o seu pêlo na parte de fora, o chapéu com suas orelhas salientes características, e os esquís cobertos por baixo com uma pele lisa de alce para parecer o animal quando ele se move na neve - tudo isso faz do caçador um alce. E, no entanto, a parte inferior

de seu rosto abaixo do chapéu, com seus olhos, nariz e boca humanos, juntamente com o rifle carregado em suas mãos, fazem dele um homem. Assim, não é que ele tenha deixado de ser humano. Pelo contrário, ele não é um alce, e ainda assim ele não é também um não alce... Uma alce fêmea aparece entre os arbustos com um bezerro jovem. A princípio, os animais congelam em suas trilhas, a mãe levantando e abaixando sua enorme cabeça em perplexidade, aparentemente incapaz de resolver o quebra-cabeça à sua frente. Mas à medida que o caçador se aproxima, ela é capturada por sua performance mimética, suspendendo sua descrença, e começa a caminhar lentamente na direção do caçador, com o bezerro de pernas grandes cambaleando logo atrás dela. Nesse momento, o caçador levanta o seu rifle, e imediatamente depois dispara, e logo ambos, bezerro jovem e a alce fêmea, estão mortos.

Segunda cena: um motim no leste da Indonésia: dissimulados na escuridão, em uma noite de 1999, várias cópias de um panfleto são atiradas de motocicletas nas cidades, predominantemente muçulmanas, de Ternate e Soa Sio. O panfleto, provavelmente escrito por dois burocratas e políticos muçulmanos da administração regional, é uma falsificação. Ele pretende ser uma carta da Igreja Cristã de Maluku informando as suas paróquias locais em Halmahera sobre os planos de um ataque cristão iminente à maioria da população muçulmana no Norte de Maluku. A carta detalha a logística de uma campanha cristã de sadismo e terror que visa expulsar todos os muçulmanos do norte de Maluku para estabelecer uma nação cristã separada no leste da Indonésia. Em poucos dias, a carta, escrita por muçulmanos que fingem convincentemente ser cristãos diabólicos, provoca motins violentos que eventualmente se estendem à maioria das áreas do norte de Maluku. Ironicamente, muitas das pessoas que partiram para a violência por incitação da carta mais tarde relataram a Bubandt que sempre suspeitaram que ela era falsa.

Embora essas duas cenas provenham de contextos culturais e políticos muito diferentes, elas envolvem formas semelhantes de engano por meios vicários. O caçador siberiano e o autor de cartas indonésio usaram, ambos, a empatia para identificar, por meio de estados corporais particulares e das experiências de um outro significativo, e mimetizar, com diferentes graus de fidelidade, os sentidos e sensibilidades desse outro. No entanto, ambos voltam a faculdade empática, de

modo violento, contra esse outro. Em ambos os casos, a identificação empática coalesce com a mímica desonesta e o engano. De alguma forma, e de maneiras que este artigo procura desenredar, é no próprio ato de mimetizar empaticamente o outro - seja o outro um cristão ou um alce - que o outro é construído como “outro”. Os dois casos etnográficos sugerem a possibilidade assustadora de que a alteridade do outro não seja minimizada, mas sim radicalizada por meio da empatia. A empatia, em outras palavras, não tem que pressupor o outro. Pelo contrário, ela pode ajudar a moldá-la e, por sua vez, a legitimar a sua destruição. Essa forma de empatia tática, que cria um Outro através de uma identificação empática impulsionada pela ambição de acabar por destruir o outro, é repleta de paradoxo. Ambos os casos mencionados demonstram que um certo perigo reside no bojo da empatia tática, uma empatia que exige um limite firme à vicariedade de cada um. Como Anna Freud supostamente brincou, a empatia requer a capacidade de se colocar na pele de outra pessoa, e depois sair de novo (Qvortrup 2003: 31). Aqui, a empatia difere da simpatia, embora as duas sejam frequentemente confundidas. As nossas etnografias mostrarão que essa diferença é crucial. Se simpatia diz respeito à comunhão, à sentir *com* a outra pessoa; então empatia diz respeito à compreensão vicária do outro, sem que aquele que ele compreende perca a própria identidade, é um sentir no ou dentro do outro, por assim dizer. Como diz Lauren Wispé: “Na empatia, nós nos substituímos pelos outros. Na simpatia, nós substituímos os outros por nós mesmos. Saber como seria se eu fosse a outra pessoa é empatia. Saber como seria ser essa outra pessoa é simpatia” (Wispé 1986: 318).

A simpatia, poder-se-ia dizer, dá força à identidade para alcançar a comunhão compassiva. A empatia, entretanto, é uma forma de insight vicário do outro que insiste na própria identidade. A empatia envolve, portanto, um duplo movimento da imaginação: um entrar e sair da perspectiva do outro e, de uma só vez, uma identificação com um outro e uma determinada insistência na alteridade do outro. Essa insistência na alteridade como parte integrante da identificação empática é visível em ambos os nossos casos etnográficos. O caçador siberiano tem de manter uma diferença em relação ao alce que mimetiza para mata-lo, enquanto os autores indonésios da carta forjada mantêm em tensão a sua mimetização empática com um inimigo humano em sua tentativa de demonizá-lo. Esse paradoxo, propomos, fala diretamente da questão mais ampla da magia

da alteridade, do jogo da identificação e de tornar o outro, outro, que está no centro não só da mimetização (Taussig 1993), mas também da faculdade empática.

Não é necessário viajar para a Sibéria ou para a Indonésia para encontrar a ligação entre empatia e alteridade, e *mimesis* e engano. Os jogadores de póquer, perfis policiais, estrategistas militares, vigaristas, golpistas da Internet, atores metódicos e Casanovas românticos de todos os dias se envolvem em formas semelhantes de empatia táctica quando tentam assumir a perspectiva e a postura afetiva de um oponente confesso, de uma vítima ou figura retratada, ou sujeito desejado, e baseiam as suas ações futuras numa forma de mimetização que lhes permite ganhar o jogo, obter uma vantagem estratégica, capturar, enganar, retratar ou seduzir outra pessoa. Uma vez que se começamos a procura-la, encontramos a empatia táctica em muitas formas de práticas humana. Defendemos aqui que a insistência na alteridade está no coração da imaginação empática. Neste sentido, o lado sombrio da empatia não é tanto “sombrio” como é fundamentalmente *social*, e a ligação entre empatia e engano que procuramos destacar fala diretamente da evolução e constituição da própria socialidade.

### **Empatia, engano e socialidade**

Inspirados pela descoberta de neurônios-espelho e pelo debate sobre a “teoria da mente” (Baron-Cohen 1997; Frith e Wolpert 2004; Iacoboni 2008), os cientistas cognitivos e biólogos evolucionários começaram a explorar a ideia de que o próprio comportamento social pode ser baseado na empatia. Essa nova agenda de investigação inverte a suspeita fenomenológica e a crítica da empatia como secundárias para a ontologia da intersubjetividade humana (Heidegger 1962; Zahavi 2001) e pergunta se a intersubjetividade pode estar biologicamente fundamentada na capacidade empática que os humanos partilham com os seus parentes primatas (Gallese 2003). O primatologista Frans de Waal escreve: “A empatia é a forma original e pré-linguística da ligação interindividual que apenas secundariamente esteve sob a influência da língua e da cultura” (2009a: 24). Embora a capacidade empática de “ler” intenções em mensagens tenha tendido a ser vista como ligada à linguagem, a empatia é na verdade, de acordo com De Waal, pré-linguística e, portanto, a ligação entre empatia e linguagem é, em termos evolutivos, uma relação derivada. A empatia, afirma De Waal, emergiu

capacidade para estabelecer sincronias com o estado emocional do outro, uma capacidade que permitiu o tipo de contágio emocional que é a base da socialidade. Quando bandos de aves voam em simultaneidade ou os macacos respondem freneticamente à explosão emocional de um membro do grupo, estes são exemplos prototípicos de contágio emocional (2008). De Waal propõe que a empatia pode ser comparada a uma boneca russa, com correspondências de estados ou contágio emocional no seu cerne, estando capacidades mais sofisticadas, tais como “assunção de perspectiva” e a habilidade de sentir simpatia ou preocupação pelos outros, ligadas a este núcleo primitivo (2009b: 204). Consideramos esse modelo convincente porque ele não conecta a empatia com a moral e porque separa o núcleo da empatia do impulso moral de compreender e ajudar: “assumir a perspectiva do outro é uma capacidade neutra. Ela pode servir tanto para fins construtivos como destrutivos” (ibid.: 211). E, no entanto, de Waal insiste - e este é o ponto chave para nós - que a empatia é fundamental para a socialidade. É a compulsão inata nos humanos e em muitos outros animais de responder emocionalmente e visceralmente ao estado dos outros que cria a base evolutiva, até mesmo a inevitabilidade, da socialidade (2009a; 2009b). Embora a empatia entre humanos e outros primatas assuma frequentemente a forma de ajuda, altruísmo recíproco e consolo, o trabalho de Waal e outros também destaca que esta não é a única forma que ela assume. De fato, existe uma estreita ligação evolutiva entre empatia e engano nos primatas. Os chimpanzés de baixa patente, por exemplo, ignoram de propósito suas próprias fontes ocultas de alimento quando se encontram na companhia de outros, aparentemente conscientes de que outros chimpanzés “são muito rápidos em notar os movimentos oculares de seus companheiros” (1992: 90). Da mesma forma, os chimpanzés de baixa patente às vezes cobrem seu pênis ereto com a mão de modo a torna-lo invisível para os machos de alta patente, mas ainda assim visível para as fêmeas férteis (Byrne e Whiten 1992: 615). O engano desse tipo - “a projeção, a seu próprio favor, de uma imagem falsa ou inexata” nos outros (ibid.: 86) - requer alguma forma básica de empatia ou capacidade de imaginar como os outros veem e experimentam o mundo. Estudos como esses sugerem que tipos semelhantes de assunção de perspectiva estão em jogo no engano e na empatia (O'Connell 1995). Ambos podem estar crucialmente envolvidos nos processos evolutivos que permitiram a socialidade humana (Decety 2012: 29), e o engano pode ter “se

desenvolvido como uma estratégia adaptativa evolucionária” da faculdade empática de assunção da perspectiva em grupos sociais (Janovic et al. 2003: 809). O nexos entre empatia, socialidade e engano que a biologia etológica e evolutiva está descobrindo coincidem com *insights* semelhantes da antropologia e da sociologia. Assim, o que chamamos de “empatia tática” nos parece estar subjacente a muitas das formas cotidianas de falseamento que Erving Goffman (1959), Pierre Bourdieu (1984) e Kirsten Hastrup (2004: 46) descreveram tão bem. “Falsear ou fingir isso” é, portanto, uma grande parte da vida social, de como mantemos a dignidade social através do fingimento e das formas cotidianas de gestão da impressão, todas que requerem formas finamente afinadas de engano empático para funcionar (Harrington 2009; Miller 2003). Ao mesmo tempo, essas formas de engano têm de ser ativamente silenciadas para que possam fazer o seu trabalho social. Como Bourdieu nota, as formas cotidianas de engano e fingimento requerem ocultação pública para funcionarem socialmente. A hipocrisia social da troca, por exemplo, nunca pode ser articulada se a troca funcionar sem problemas. O que Bourdieu chama de “piedosas hipocrisias” são centrais para a socialidade em geral e para a reciprocidade em particular: “Eu sei que você sabe que, quando eu lhe dou um presente, eu sei que você vai retribuir, etc. Mas tornar o segredo aberto explícito é tabu. Ele deve permanecer implícito” (1994: 141, 97). Não se pode “chamar” os muitos blefes que entram na reciprocidade e ainda jogam o jogo. Se articularmos a demanda que está implícita na dádiva que damos, a articulação vai arruinar a obrigação. A questão é que a socialidade repousa sob um complexo conjunto de interações entre empatia e engano que não pode ser articulado, não o tempo todo em toda a socialidade, mas certamente em alguns casos e em parte do tempo. Este artigo procura destacar o papel da empatia nestas instâncias sociais.

### **Empatia e virtude**

Neste ponto, o leitor pode objetar que o nosso uso da palavra “empatia” é mal orientado, e que o termo é inadequado em casos como os deste artigo em que a vicariedade visa construir, enganar, e depois destruir um outro radicalizado. Afinal, a empatia não se baseia precisamente na compreensão, no desejo de comungar com os sentimentos do outro e, em última análise, de ajudar e não de prejudicar? Além disso, a empatia não se baseia em imagens precisas do outro

que o outro reconhecerá como autênticas, em vez de falsas? Em suma, não estaremos nós a descrever instâncias de “projeção” em vez de “empatia”? A nossa resposta é uma questão em contraponto: os policiais que se colocam na pele de assassinos em série estão “projetando” apenas por que sua compreensão é destinada a capturar os culpados e porque os próprios suspeitos rejeitam veementemente a descrição dos policiais? Nosso argumento é que muitos usos da faculdade empática não implicam nem compreensão mútua nem veracidade reconhecida, e estudar esses usos da faculdade empática implica uma ruptura com a economia moral implícita investida no conceito de empatia.

Embora “empatia” seja reconhecida como um termo notoriamente complicado (Wispé 1986; Coplan e Goldie 2011), a suposição de que a empatia faz o trabalho do bem social e moral já há algum tempo informa o grosso dos estudos de empatia em todas as disciplinas. A empatia é convencionalmente descrita como uma poderosa força contrária que não só previne o surto de violência (Halpern e Weinstein 2004), mas também interrompe a violência existente e produz a intervenção de terceiros (Wispé 1991: 169-71; ver também Hollan e Throop 2008: 397). Na verdade, a empatia tem sido correlacionada com baixos níveis de violência doméstica (Ickes 2009), com altruísmo (Batson 1991; de Waal 2008), e com cuidados (Noddings 1984). A empatia também tem sido descrita como tendo um efeito curativo em psicoterapia (Kohut 1984; Rogers 1959), destacada como uma ferramenta eficaz na mediação de conflitos comunitários (Zembylas 2007), e elogiada como “a grande correção para todas as formas de má percepção que promovem a guerra” nas relações internacionais (White 1984: 84; McNamara e Blight 2001). Podemos retrair esta concepção da faculdade empática - como uma virtude humana que nos permite agir eticamente para com outras pessoas - desde as teorias liberais de David Hume e Adam Smith. Ambos encontraram nas mais amplas definições do complexo humano de simpatia e empatia uma ligação entre suas ideias sobre a natureza humana e suas políticas de uma “boa sociedade” (Coplan e Goldie 2011). Como resultado, a empatia passou a ser vista como um anátema contra violência, truques e enganar, e como uma emoção humana virtuosa que promove a compreensão, a confiança e a compaixão. Na antropologia e na psicoterapia, por exemplo, esta “abordagem virtuosa” pode ser traçada na forma como a empatia foi elevada a uma ferramenta metodológica central que assegura o acesso confiável ao outro individual ou cultural (Behar



1996; Kohut 1984; Wikan 1992). No seu aspecto mais romântico, a empatia no trabalho de campo antropológico quase se tornou uma garantia metodológica de comunhão social. Escondendo as muitas formas de engano e mentira que o trabalho de campo também pode implicar (Metcalf 2002), a empatia no campo apareceu para ser “uma celebração de um verdadeiro entendimento mútuo entre os antropólogos e as pessoas que eles vêm a conhecer, baseado no esforço dos antropólogos para compreender o que os informantes realmente querem dizer em seus próprios termos” (Lorimer 2010: 106). A ideia de empatia como base metodológica para a observação participante foi severamente contestada, por exemplo, por Clifford Geertz, que argumentou energicamente que as reivindicações antropológicas de empatia eram realmente uma forma mal disfarçada de projeção ocidental (1983: 126; ver Hollan 2008: 477). A projeção, ao que parece, está sempre escondida no coração da empatia. A crítica de Geertz, no entanto, teve dois efeitos. Ela afastou a empatia como objeto direto de estudo (Hollan e Throop 2011), mas manteve-a intacta como um tipo ideal de entendimento autêntico e de boa vontade mútua. Só recentemente começou a surgir na antropologia uma concepção mais complexa de empatia. Como Douglas Hollan e Jason Throop o expressam: “Uma coisa que é evidente em relação à limitada literatura antropológica atualmente disponível é que o conhecimento em primeira pessoa dos outros ... é raramente, se é que alguma vez o foi, considerado uma coisa boa - apesar das muitas conotações positivas que a empatia tem no contexto da América do Norte.

Embora esse conhecimento possa ser usado para ajudar os outros e para interagir mais eficazmente com eles, também pode ser usado para magoá-los ou envergonhá-los” (2008: 389). A antropologia não está sozinha nessa sua tendência histórica de se concentrar no “lado mais positivo” da empatia. A empatia está fortemente ligada à compreensão e à compaixão na filosofia e na psicologia popular no Ocidente (Stueber 2006), uma ligação que só recentemente passou a ser criticada (Battaly 2011; Prinz 2011). A tendência dominante no estudo acadêmico da empatia entre as disciplinas tem sido, e continua a ser, vê-la não só como uma capacidade humana, mas também como uma virtude humana. Como resultado, ela tem sido conceitualizada como um bem universal, associado ao cuidado, ao altruísmo e ao vínculo social; a antítese do engano, da agressividade e do conflito. Mas essa suposição deixa inquestionáveis as

instâncias da vida social em que a empatia está enredada ou mesmo a base do engano e da violência. Como escreveu Wispé, “o uso acrítico do conceito de empatia ignorou a possibilidade de que a empatia nem sempre fosse uma força positiva nas relações interpessoais” (1986: 319). Wispé observa que os estrategistas militares nazistas instalaram dispositivos de uivo em suas bombas de mergulho durante a Segunda Guerra Mundial em um uso “preciso”, mas “abominável” de empatia para criar medo e pânico, e argumenta que este exemplo “levanta a interessante questão sobre a conexão entre empatia e hostilidade - para a qual a futura pesquisa sobre a empatia poderia ser dirigida” (ibidem).

Precisamos de avançar nesta direção e desviar o foco analítico da empatia como virtude. A empatia, como defende Heather Battaly, é uma “capacidade” ou “habilidade” básica, e uma “virtude” moral apenas em circunstâncias especiais. Ela não é em si mesma virtuosa, tal como é considerada no conhecimento popular ocidental. Jesse Prinz, como Battaly, propõe que uma certa empatia pode ser encontrada entre o tipo de empatia básica, somática e inconsciente, associada ao contágio emocional, e as formas mais elevadas de empatia associadas a uma preocupação moral pelos outros (Battaly 2011: 295; Prinz 2011: 212). É este espaço - entre uma resposta automática, não reflexiva e uma capacidade moral - que os nossos casos etnográficos podem ajudar a ampliar. O modelo de empatia da boneca russa De Waal (2009b: 211) parece-nos um modelo útil para pensar aqueles casos de empatia que são profundamente sociais e envolvem formas complexas de “mímica emocional” (Prinz 2011: 212), mas que não implicam uma preocupação moral com o bem-estar do outro. A tortura e várias formas de psicopatia requerem, como observa de Waal, “uma apreciação do que os outros sentem”, enquanto a preocupação de nível superior com o outro foi “desligada” (2009b: 211). Mas, como já assinalamos, a empatia tática não se restringe à tortura, à psicopatia ou ao mal moral. A vida cotidiana está cheia de instâncias em que nos empatizamos, ainda que estejamos com a preocupação com o outro “desligada”, conforme o esperado. “Que tipo de vida”, pergunta de Waal, “teríamos nós se partilhássemos de todas as formas de sofrimento do mundo? A empatia precisa tanto de um filtro que nos faça selecionar aquilo a que reagimos, como de um interruptor para que a desligue” (ibidem: 213).

## **Empatia e diferença cultural**

Nossos casos etnográficos nos alertam sobre os filtros e modos de desligamento de empatia que, através da cultura, permitem a construção de vários tipos diferentes de alteridade e comunidade. Nesse sentido, eles nos empurram em direção a uma investigação mais ampla, não normativa sobre os usos e abusos da faculdade empática. Antropólogos recentemente começaram o trabalho de desmontar a pressuposição acadêmica e ocidental de que a empatia está necessariamente ligada a virtude e a boa vontade moral, mostrando como o termo “empatia” circula mal em contextos diferentes. Joel Robbins e Alan Rumsey demonstram que em muitas sociedades do Pacífico, as pessoas presumem ser difícil, senão impossível, saber o que está nos corações e mentes dos outros. Essa “doutrina da opacidade das outras mentes” (2008: 408) fornece para essas sociedades condições culturais muito diferentes daquelas existentes nos escritórios terapêuticos do Norte Global, em se tratando de “tomada de perspectiva” e socialidade como um todo. A etnografia, então, joga luz, primeiramente, em como a empatia tem vários filtros culturais que determinam que tipo de relações “empáticas” com outros pensa-se ser possível estabelecer. Em segundo lugar, a pesquisa etnográfica demonstrou que o que é chamado de “empatia” no Atlântico Norte está, em algumas partes do mundo, associado mais com o perigo do que com o entendimento benigno e mútuo. Como notam Hollan e Throop em seu panorama introdutório a série de estudos etnográficos da empatia no Pacífico, Indonésia, América do Sul e Ártico, “muitas pessoas temem como outros usarão conhecimento íntimo sobre eles e se esforçam bastante, conscientemente e menos que conscientemente, para impedir que outros acessem esse conhecimento. No extremo, eles podem temer que outros usarão conhecimento de tipo empático para ferir fisicamente ou matar...” (2008: 392)

Nossa preocupação aqui não é fornecer mais duas descrições de formas culturalmente específicas de perceber ou entender empatia. De fato, nem os Yukaghir nem as pessoas do Maluku do Norte tem, até onde sabemos, um termo específico para “empatia” em seus idiomas. Em vez disso, focamos nas formas deliberadamente enganadoras de mímica - *pákostit* (“fazer truques sujos”) em Yukaghit, e *tiru* (“fingir, copiar ou imitar”) em indonésio - para analisar como o engano envolve formas de imaginações empáticas e mímica que parecem

funcionar similarmente através de vários cenários culturais porque, argumentamos, elas são fundamentais para o trabalho de construir alteridade. Logo, propomos ver o lado sombrio da empatia - a projeção emocional e cognitiva de si mesmo na perspectiva ou situação de outro para propósitos de enganação - não como uma exceção a socialidade, mas como uma maneira de reengajar analiticamente a qualidade mágica da alteridade que está na base da própria socialidade. Apesar de suas divergências, argumentamos que esses exemplos etnográficos de “empatia tática” nos dizem algo vital e socialmente universal sobre o entrelaçamento da alteridade com a imaginação empática.

### **Sibéria: quando simpatia com a presa animal é ruim**

No grande catálogo dos mitos siberianos Yukaghir, um se destaca. Ele foi registrado primeiro por Waldemar Jochelson (1926: 147) em seu estudo clássico dos Yukaghirs, mas continua conhecido. O mito conta de uma menina que foi chamada, de acordo com a tradição, a cortar a carcaça de um alce morto por seu irmão. Quando a menina chegou no animal morto, descobriu sua cabeça, que o caçador havia isolado com neve. A menina olhou nos olhos do alce e, vendo sua escuridão profunda, pensou consigo mesma, “quando meu irmão começou a te dominar, você deve ter se sentido tão infeliz, tanto que começou a chorar” (ibid.). Dali em diante, o mito reconta, que os caçadores na comunidade foram incapazes de achar qualquer alce e o grupo começou a sofrer fome. O povo foi até o xamã para pedir conselho. O xamã se comunicou com os espíritos e explicou que quando a menina descobriu a face do alce e olhou para ela, ela presumiu que o animal havia sofrido com a arma de seu irmão. Por isso que os animais não se apresentavam mais. O povo perguntou, “o que fazer agora”? O xamã respondeu: “Vocês precisam enforcar a menina. Então, talvez, as coisas melhorem.” O povo enforcou a menina e dois cachorros a seu lado. Como Jochelson explica, “é melhor que uma menina morra do que todo o clã.” No dia seguinte, o irmão saiu para caçar e matou um alce. “Daquele tempo em diante, o sucesso acompanhou a caçada novamente” (ibid.).

A história é extraordinária por várias razões. Primeiro, os Yukaghirs, diferente de alguns de seus vizinhos, como o povo Chukchi por exemplo (Willerslev, 2009), parecem nunca ter praticado sacrifício humano e esse é o único mito em que eles matam um ser humano ritualmente, ainda por cima um de seu próprio clã. Para

além disso, embora vários mitos Yukaghir recontem a transgressão de um tabu ou outro resultando em punição pelos espíritos, nenhum é tão extremo em suas consequências como essa história. Logo, a pergunta surge: Por que a pena da menina pelo animal provoca uma resposta tão brutal e sem precedentes? Podemos perguntar: A menina não está simplesmente descobrindo o óbvio, que um animal vai sofrer quando for caçado e atingido? Essas questões, como veremos, tocam no coração do assunto da empatia. Mas antes de chegarmos lá, é preciso dizer mais sobre o mundo da caçada Yukaghir.

### **Empatia mimética**

Para os Yukaghirs, junto com muitos outros povos caçadores na Sibéria e nas Américas, todos os seres estão sujeitos ao mesmo princípio: eles são ao mesmo tempo predador e presa para outros seres (ver Goldman, 1975; Viveiros de Castro, 1992; Fausto, 2007; Brightman, 1993; Holbraad e Willerslev, 2007; Willerslev, 2001; Viveiros de Castro, 1998). As inúmeras histórias Yukaghir sobre o tão chamado “Povo Antigo Mítico”, uma tribo de canibais gigantes (que tem seus equivalentes através do Norte circumpolar) que anseiam despedaçar corpos humanos no frenesi de devora-los (ver Jochelson, 1926: 154; Spiridonov, 1996 [1930]), fornecem, de várias maneiras, o modelo ontológico no qual o cosmo em sua totalidade é concebido. Predação é a condição universal de vida, a base de toda interação entre espécies. Eduardo Viveiros de Castro tem chamado tal ontologia predatória de “perspectivismo” (1998). Perspectivismo implica que a subjetividade de humanos e não humanos é formalmente a mesma porque eles compartilham o mesmo tipo de almas e isso, por sua vez, dá a essas duas categorias um ponto de vista similar sobre o mundo. Não humanos - animais, espíritos, mesmo objetos inanimados - veem o mundo como humanos veem, vivendo em casas e em grupos de parentesco, considerando-se a si mesmos caçadores humanos, caçando sua presa animal. Entretanto, o que cada categoria vê como presa difere dependendo da fisicalidade do corpo. Seres humanos veem o alce como presa, porque todos os seres humanos compartilham um corpo similar. Os alces, por sua vez, veem a si mesmos como seres humanos, ao passo que veem caçadores humanos como canibais monstruosos. Semelhantemente, o Povo Antigo Mítico, com seus corpos gigantes, vê humanos como se fossem alces e são vistos por humanos como monstros terríveis cujas faces são grotescamente

distorcidas por causa de seu desejo por carne humana (Jochelson, 1926: 154). Em outras palavras, são corpos que permitem um jeito particular de ver: quem você é quem você percebe como presa e predador depende do tipo de corpo que você tem (Pedersen e Willerslev, 2012; Willerslev, 2011: 513).

Nesse cosmo perspectivo, no qual todas as criaturas viventes veem a si mesmos como “humanos” e todas as outras são vistas ou como monstros ou alces, caçar se torna um exercício mimético no qual o caçador procura transformar seu próprio corpo em uma imagem da sua presa (Willerslev, 2007: 100-10; 2012: 104-12). Diz-se que os gigantes canibais, por exemplo, se transformam em jovens lindas e seduzem caçadores humanos (Willerslev, 2007: 93), enquanto o caçador humano, por sua vez, se transforma num alce atraente para seduzir outro. Esse processo de mudar de forma deve ser entendido literalmente. O caçador humano visitará a sauna na tarde antes de sair para a floresta, onde em vez de usar sabão, ele se esfrega com ramos de bétula (Willerslev, 2001). Os Yukaghir dizem que o alce reconhece o cheiro da bétula e o considera atraente. Assim, ele não foge, mas se aproxima do caçador. O cheiro essencialmente prepara uma relação sedutora entre caçador e presa (Willerslev, 2004: 642). É por isso que, pelo menos um dia antes de partir numa viagem de caça, o caçador se abstém de sexo totalmente. Não somente porque a atenção sexual do caçador deve estar direcionada ao espírito do animal, mas também porque a relação sexual deixa um odor humano inconfundível. Os caçadores dizem que somente aqueles que não tem cheiro de fluidos humanos atrairão presa (Willerslev, 2001).

Como muitos outros caçadores circumpolares, os Yukaghir conceitualizam a caçada como essencialmente não violenta, envolvendo só meios positivos e não coercitivos de atração e sedução (ver Brightman, 1993; Kwon, 1997; Willerslev, 2012: 109). Essa visão também se reflete na retórica dos caçadores, que efetivamente deflete a realidade do ser um predador humano. O alce, por exemplo, é chamado de “o grande”, enquanto o urso é chamado de “o descalço”. Do mesmo modo, a arma é chamada de “pau” e a “faca” é chamada de “colher”. Similarmente, caçadores não dizem: “Vamos caçar alce”, mas usam frases codificadas como: “Vamos ver o grande”, ou “vou sair para uma caminhada”. Durante os sonhos noturnos do caçador, sua alma (*ayibii*, ou “sombra”) sai de seu corpo e vaga livremente. Os espíritos animais chamam a alma, convidando-a

em sua casa da floresta para ter relações sexuais. Os sentimentos de luxúria e excitação sexual que a *ayibii* provoca nos espíritos animais são então estendidos para sua contraparte física, o alce, que, segundo se diz, corre em direção ao caçador na manhã seguinte com expectativa de experimentar um clímax sexual (Willerslev, 2004: 643). Por essa razão, a roupa de pele dos caçadores tem que ser bela e feita com cuidado com muitas decorações, faixas e miçangas. Caçadores dizem que o alce se sente tão atraído pelo que vê que “se entrega” (em russo: *otdat'sya*) para eles (Willerslev, 2007: 102).

Gunter Gebauer e Christoph Wulfhave notaram que a sedução “opera na imaginação do objeto da sedução... a arma do sedutor é uma imagem... Ela representa o objeto de desejo, mas não como é ou como se vê a si mesma. É uma imagem de fantasia... Assim que o objeto de sedução se fascina por essa... imagem, ela cai no poder do sedutor... Somente porque o objeto de sedução deseja a si mesmo que ele se deixa seduzir” (1995: 212-13). O mesmo pode ser dito sobre o caçador que seduz sua presa. Seu sucesso depende da produção de uma imagem de similaridade no alce, ou talvez em seu ser espiritual associado. Essa imagem, porém, não é uma cópia exata de como o espírito animal se vê. Em vez disso, é uma representação ideal, uma imagem fantasia do que o espírito quer se tornar, ou melhor ainda, daquilo com o que quer se tornar *um*. A imitação do alce que o caçador faz, então, faz mais do que simplesmente copiar as externalidades da natureza física do animal. Na verdade, o caçador busca embelezar e melhorar sua autoimagem. A sedução aqui não visa criar uma imagem precisa do outro, mas criar uma imagem que é ideal e narcisista. A sedução está enraizada na exaltação mimética da autoimagem do próprio espírito do animal (Willerslev, 2007: 101). O caçador consegue criar essa miragem ideal de semelhança ao expor sua alma, *ayibii*, que ele tem em comum com o alce. Como resultado, o que o animal vê no caçador não é um canibal monstruoso, mas sua própria autoimagem inflada, sua própria “humanidade” idealizada (ibid.: 190). Cativado por essa imagem fantasia, o alce não resiste o caçador, que representa tudo menos o que é naturalmente; assim, se aproxima dele e eventualmente se joga nele.

Podemos dizer que o caçador, ao tomar a identidade de sua presa e criar uma imagem idealizada do seu ser, estabelece uma relação de “empatia mimética” com ela (ibid.: 104), algo que consideramos como uma forma particular de “empatia

tática”. O termo “empatia mimética” ecoa o ditado dos Yukaghir: “o caçador só poderá matar o alce se o alce gostar do caçador” (Jochelson, 1926: 146). Entretanto, isso não deve ser confundido com uma relação de afeição mútua ou mesmo com amor, como se a presa se permitisse ser morta por causa de um carinho sentido profundamente pelo caçador. Descrições etnográficas de caça no Norte circumpolar geralmente carregam uma “semelhança muito forte com imagens da publicidade na indústria alimentícia ocidental, que representa animais ansiosos para se tornarem comida ou participando ativamente do processo de cozimento” (Brightman, 1993: 188-89). Nada poderia estar mais longe da verdade. Os Yukaghirs estão bem conscientes de que os interesses da presa não só diferem, mas estão de fato em conflito com os seus. Isso é expresso claramente quando pessoas dizem que do ponto de vista do alce, eles que são humanos, enquanto veem caçadores humanos como monstruosos comedores de homens. Em outras palavras, animais não se dão de boa vontade como comida para humanos. Para que façam tal coisa, eles devem ser seduzidos por atos de empatia mimética através dos quais o caçador transforma a percepção da realidade do animal numa ficção manipulada de desejo sexual ilimitado. O que os Yukaghirs têm em mente quando dizem que um caçador poderá matar um alce se o alce gostar dele não é o caçador enquanto predador humano, mas o caçador em seu disfarce animal, representando seu papel enganador de amante provocante.

### **Magia simpática**

Dentro da antropologia, a imitação de outros humanos e não humanos costumeiramente foi discutida sob a rubrica da “magia simpática”, um termo notoriamente introduzido por James Frazer (1959 [1911]: 52). A magia simpática é baseada no princípio que “tipo produz tipo, ou que um efeito parece sua causa. [Então] o mágico infere que ele pode produzir qualquer efeito que desejar imitando-o.” (ibid.). Encontramos evidência do uso desse tipo de magia imitativa até no período pré-histórico. Nas famosas cavernas paleolíticas do sul da França e do norte da Espanha, das quais a mais antiga data mais ou menos de trinta mil anos atrás, as várias representações de mamíferos da Era de Gelo exibem marcas de flechas e lanças, revelando que caçadores atiraram nessas imagens (Willerslev, 2011: 520). Pensava-se que o que o caçador faz com a imagem do animal vai, cedo ou tarde, acontecer também com o animal físico real. Semelhantemente, muitos



povos siberianos esculpem figuras de presa “no princípio que se a alma pictórica está de posse do caçador, o animal mesmo logo estará” (Lissner, 1961: 245).

O que há na semelhança da imagem e do animal representado que deveria conferir ao caçador poderes sobre o segundo? Frazer não conseguiu explicar essa conexão, então ele simplesmente atribuiu magia simpática a uma forma errônea de pensamento causal. Entretanto, em seu livro sobre a “faculdade mimética”, Michael Taussig (1993) avança uma interpretação diferente: a base da magia simpática não é uma má compreensão trágica das leis de causalidade, mas uma maneira particular de perceber coisas, animais e pessoas. Imitar alguém ou alguma coisa é estar sensualmente preenchido por aquilo que é imitado, render-se a ele, espelhando-o corporalmente. Segundo Taussig, é um jeito poderoso de compreender, representar e, acima de tudo, controlar o mundo ao redor. O que é valioso na articulação de Taussig entre magia simpática e mimese é que ela mostra como o poder mágico da mímica reside em sua capacidade de incorporar alteridade e ao mesmo tempo, num sentido profundo, permanecer o mesmo.

Frazer estava, portanto, errado quando afirmou que para a magia simpática funcionar, deve parecer o máximo possível com o original. Do contrário, há boas razões para que objetos mágicos ao redor do mundo sejam marcados geralmente por uma falta de realismo, sendo ou versões abstratas ou distorcidas de coisas reais (Pedersen e Willerslev, 2012: 475). Vemos esse traço distorcido na imitação que o caçador faz do alce: o que o animal reconhece no caçador, e o que o faz “se entregar” para ele, não é que ele espelhe seu ser físico na forma de uma réplica exata, mas antes a criação de uma imagem fantasia pelo caçador, expondo o que é na realidade “interior” ou invisível como algo “exterior” ou visível: a própria perspectiva infra-humana do animal. Então o poder mágico do caçador sobre o alce reside nele ser ao mesmo tempo o mesmo e outro, similar e, porém, diferente do alce. Sem esse elemento crucial de diferença, o caçador colapsaria no animal, se tornaria um com ele, tornando impossível qualquer exercício de poder.

### **Magia empática**

Com essas observações em mente, voltemos ao problema central que nos interessa aqui: a natureza da empatia. Há muito tempo atrás, Theodor Lipps (1903), preocupado com as concepções de arte e de estética, introduziu a noção

de *Einfühlung*, um termo que Edward Titchener (1909) traduziu como “empathy” para a língua inglesa. *Einfühlung* era para Lipps a tendência, vinda de quem percebe algo, de projetar a si mesmos nos objetos da percepção, e de imitar em suas mentes e com seus corpos a imagem que estava sendo retratada. Esse desejo estético era, para Lipps, um desejo do self por si mesmo, uma disposição para ser si mesmo, mas paradoxalmente, esse mesmo self arriscava desaparecer ou “cair na coisa” (ibid.) - uma interpretação que fez com que os críticos de Lipps o acusassem de “animismo selvagem” (Wisapé, 1986: 19). O animismo (selvagem) na teoria da empatia de Lipps ressoa de maneiras importantes com a noção de magia simpática em Frazer. Porém, diferente de Frazer, que pensou erroneamente que o mágico era incapaz de diferenciar eu de outro e realidade de imaginação, Lipps estava consciente de que o imitador empático da arte se move entre identidades.

Como vimos, isso é verdadeiro se considerarmos o caçador Yukaghir, que é ele mesmo e o alce que imita, e que é forçado a navegar um curso complicado entre a habilidade de transcender diferença e a necessidade de manter identidade. No contexto da caçada Yukaghir, esse jogo sedutor de empatia mimética é via de mão dupla, visto que caçar não é somente a predação de animais por humanos; o animal e seu ser espiritual associado também estão engajados em atos predatórios contra o caçador humano. O espírito animal, dizem os Yukaghirs, buscarão matar o caçador humano por causa do desejo sexual que sentem por ele, pois assim poderão arrastar seu *ayibii* para seu lar como seu “cônjuge” (Willerslev, 2007: 46; Willerslev, 2012: 109). O espírito do alce tenta fazer isso enganando o caçador para que ele acredite que o que está vendo não é um alce, mas uma mulher humana jovem e linda. Quando essa tentativa é bem-sucedida, o caçador fica tão absorvido no alce que se esquece de mata-lo. Um fracasso desse tipo é explicado como se o caçador tivesse “se apaixonado” pela sua presa. Consumido por esse amor, ele não consegue pensar em mais nada, para de comer e logo morre. Seu *ayibii*, dizem os caçadores, vai viver com a presa animal. Para o caçador, então, matar uma presa não é só uma questão de conseguir carne, mas também é uma luta perigosa para assegurar fronteiras e preservar sua identidade como caçador humana (Willerslev, 2006). A teoria de *Einfühlung* de Lipps envolve a mesma consciência aguda do jogo entre identidade e alteridade: de segurar e ao mesmo tempo abandonar o senso de si mesmo na empatia.

*Einführung*, afirmou Lipps, é muito diferente de *Mitführung*, ou simpatia. Empatia é um “sentimento em” uma projeção imaginada e emocional do próprio sei mesmo, algo que, como Titchener mais tarde enfatizou, tem uma fundação completamente cinestésica ou incorporada (1909). A empatia tem tanto uma variação cognitiva quanto emocional, e ambas são claramente formas incorporadas de saber.<sup>1</sup> Porém, a natureza emocional da empatia - e isso é crucial - não é sentimental, como é o caso da simpatia. Wispé faz esse argumento enfatizando que “na empatia o self é veículo do entendimento, e *nunca* perde sua identidade. Simpatia, por outro lado, diz respeito a comunhão em vez de precisão, e a consciência de si é reduzida em vez de intensificada” (1991: 79, ênfase dos autores).

Os Yukaghirs, é claro, não empregam os termos “empatia” e “simpatia”, e, portanto, não colocam relações humano-animal em termos dessa distinção particularmente ocidental. Em vez disso, eles usam a contradistinção entre “usar truques sujos” (o que é chamado de *pákostit* entre os Yukaghir) e “amor” (que é chamado *anurE*). Há uma correspondência clara entre os efeitos letais da feitiçaria em vítimas humanas e o uso de magia imitativa de caça para matar animais, visto que ambas são baseadas na criação de “imagens falsas” de outros através da vicariedade. Ambos também são chamados de atos de *pákostit*.

À primeira vista isso pode parecer bem diferente da nossa noção ocidental de empatia. E mesmo assim o significado chave dos contrários Yukaghir, “usar truques sujos” e “amor”, significam de maneira importante nossa distinção entre empatia e simpatia: “empatia” e *pákostit* envolvem não somente similaridade, mas, importantemente, também diferença. Os sentimentos de empatia do caçador surgem na imitação do alce precisamente *porque* suas experiências não são realmente aquelas do animal, porque os dois são seres diferentes afinal de contas, que, diante de sua dissimilaridade, vêm a possuir acesso a experiências corporais e sensoriais compartilhadas. Esse reconhecimento da diferença como

---

<sup>1</sup> Dentro do estudo psicológico e filosófico sobre empatia, há um grande debate em torno da definição de empatia como primariamente cognitiva, emocional ou visceral (Preston e de Waal, 2002; Stueber, 2006; Wispé, 1986). Nossa reação antropológica automática é apostar em todos os cavalos e sugerir que a empatia precisa ser entendida como simultaneamente cognitiva, emocional e corpórea. A tentativa de delimitar a causa última da empatia pode ser filosoficamente agradável, mas possivelmente prejudica o esforço de entendê-la etnograficamente. Ver também Hollan e Throop, 2011: 18.

algo que é indispensável e deliberadamente mantido, em vez de algo completamente dissolvido é, como vimos, o que permite que o caçador mate sua presa, mas também é, como Lipps apontou, o que distingue empatia de simpatia, e até mesmo de sentimentos de amor. Há um sentido importante no qual os atos de imitação reforçam essa delimitação crucial necessária: pela sua própria natureza a mimese sempre implica em um elemento de “cópiação” ou de correspondência incompleta com o original (Taussig, 1993: 51). O efeito disso é forçar constantemente o imitador a “retornar” a si mesmo, prevenindo-o assim de alcançar unidade com o objeto imitado (Willerslev, 2006). A empatia mimética está, então, situada na e definida pela diferença tanto quanto pela similaridade, e é essa diferença necessária que a distingue de outras formas relacionadas: simpatia, amor ou metamorfose. O que Frazer chama de “magia simpática” deveria então ser renomeado “magia empática”, posto que é a condição da empatia de ser tanto “dentro” quanto “fora” - parte e também desligado do objeto imitado - que torna esse tipo de magia efetiva no controle do mundo ao redor.

### **Expondo a verdade da caça**

Estamos agora numa posição de explicar o sentido da história Yukaghit sobre a menina que foi executada pelo seu próprio clã porque expressou pena pelo alce morto. Claramente, a menina estabelece uma relação de simpatia com o animal. Simpatia vem da palavra grega *sympatheia*, significando literalmente “com” (*syn*) “sofrimento” (*pathos*), o que implica que o simpatizante substitui o sofrimento dele pelo de outro (Wispé, 1986: 318). Mas por que esse sentimento de simpatia pelo alce é tão intolerável a ponto de a menina ter que pagar com sua vida? Todo caçador sabe, no fim das contas, que animais sofrem quando são perseguidos, atingidos e mortos.

Quando o caçador se relaciona com o alce através de empatia mimética, ele é, como vimos, um fingidor hiper-reflexivo, que ao guardar pra si sua identidade como predador, maximiza a força sedutora de sua atuação enganadora do animal e do ser espiritual associado a ele. Passo a passo ele captura a imaginação do espírito do animal, fazendo-o desejar sua própria autoimagem ilusória. Desde a limpeza do seu corpo na sauna, passando pela sua imitação dos movimentos do animal, até os últimos segundos antes de mata-lo, o espírito do animal está envolvido cada vez mais profundamente na imagem fantasia produzida pelo

caçador. No fim, o espírito fica tão excitado, cego por desejo sem sentido, que corre em direção a ele para que ele possa o matar.

Quando a menina na história começa a simpatizar com alce morto, ela traz para a consciência uma versão totalmente diferente de caçada. Todo o complexo de faz-de-conta é exposto, desmascarando a verdade de que, embora o amor entre humanos e presa seja habilmente atuado pelos caçadores, nunca é permitido que ele se desdobre. A verdade reprimida das relações caçador-presa é que elas são baseadas não em amor, mas em predação: todos os seres estão sujeitos a mesma regra cósmica, de ser tanto quem come quanto quem é comido por outros seres. Todos precisam matar para viver e isso é feito através de mudança de forma, mimese e truques. Caçar é a *antítese* do amor. Para que a mimese empática seja eficaz na caça, é crucial que seus mecanismos de faz-de-conta não sejam expostos. Não porque as partes envolvidas não sabem a verdade. Tanto caçadores quanto espíritos são astutos demais para acreditar em sua própria retórica sedutora de amor e não violência (Willerslev, 2013: 52). Eles não são vítimas desavisadas de algum tipo de falsa consciência. Na verdade, caçadores jogam o jogo de fazer amor e se comportam como se não soubessem que estavam seguindo uma ilusão simplesmente porque funciona e porque assim trazem para suas mesas a carne que dá vida (Willerslev, 2013: 54). Os animais e seus espíritos, por sua vez, continuam a se deixar serem seduzidos por caçadores por causa do prazer que sentem com isso. Assim, a verdade exposta pela menina não é chocante porque revela uma ignorância daquilo que está realmente acontecendo, mas sim porque expõe o cinismo da sedução dos caçadores e o prazer narcisista dos animais em serem seduzidos. Quando a verdade da caça é exposta dessa forma, a magia da sedução se perde. Caçadores e presas, agora não mais amantes em potencial, tornam-se antagonistas. A menina deve então morrer, e com ela morre a verdade óbvia e ainda assim insuportável sobre o “lado sombrio” da empatia mimética, que pode mais uma vez ser escondida.

### **Indonésia: empatia com seu inimigo**

“Saudações prósperas no nome e no amor de Jesus Cristo. Recebemos sua carta e nós, o grupo, consideramos a situação muito séria.” (Nanere, 2000: 72, tradução dos autores). Assim começa a carta, cujas cópias foram distribuídas através do leste da Indonésia e de cidades predominantemente muçulmanas de

Temate e Soa Sio em novembro de 1999. Escrita em indonésio, a carta detalha um plano desonesto do seu suposto autor, a igreja cristã em Ambon a uns 500 quilômetros ao sul, onde a luta brutal entre grupos cada vez mais identificados como cristãos e muçulmanos. Tendo a liderança da igreja cristã minoritária em Temate como destinatária, a carta ordena uma campanha direcionada de terror contra os Makian, um dentre vários grupos étnicos muçulmanos na área. Os Makian se distinguem pelo seu zelo educacional e habilidades políticas aguçadas, logo, eles são frequentemente acusados de dominância política dentro da política e administração regional. Por essa razão, eles são excelentes bodes expiatórios. “Expulse-os de Halmahera”, a carta entoa, “ou mate-os onde estão do jeito mais sádico que puderem imaginar para causar depressão mental e trauma de guerra” (ibid.: 73).

A carta ordena que todos os homens cristãos de corpo são peguem suas lanças e facões e saiam das igrejas locais para construir bloqueios nas estradas. Eles são instruídos a focar no povo Makian, deixando os membros de outros grupos étnicos muçulmanos ilesos, “para que divisões étnicas [entre muçulmanos] ocorram e possam ser utilizadas na batalha que virá” (ibid.). A carta insinua que os planos já estão muito avançados: fundos foram reunidos, barganhas políticas acertadas, barcos esperam ancorados e experts em bombas estão em espera. Para qualquer um que leia, parece óbvio que uma conspiração iminente e diabólica foi revelada.

Ao ser encontrada na rua por pessoas saindo para uma caminhada a tarde (*beronda malam* - uma prática comum de encontro na vida social indonésia), a carta deve ter sido um choque, um insight alarmante e inesperado nos mecanismos internos tortuosos das mentes de seus vizinhos e conhecidos cristãos. Apesar do plano ser inconsistente com a experiência de socialidade entre fés no norte de Maluku, a descrição de uma conspiração cristã na carta casou muito bem com revoltas étnicas recentes em Halmahera, a ilha principal, embora esparsamente populada do norte de Maluku, ocorridas meses atrás. Lutas entre Makian e Halmeharas locais irromperam em agosto e outubro, impulsionados por ansiedades acerca do acesso à terra e do controle político seguindo o anúncio de que um novo distrito seria estabelecido para migrantes Makian em Halmahera. Pelo menos cem pessoas foram assassinadas e milhares de

refugiados Makain buscaram santuário nas ilhas muçulmanas de Ternate e Tidore (Duncan, 2005; Grupo Internacional de Crise, 2000: 6).

Do ponto de vista desses refugiados e de seus anfitriões muçulmanos, a carta trouxe novas e aterradoras evidências de agressão premeditada por trás da violência. Ela sugeriu que conflitos étnicos entre os Makian e os Halmaherans locais (muitos dos quais eram cristãos) eram na verdade uma cortina de fumaça para o que agora, como foi revelado, eram os primeiros estágios de uma guerra religiosa, uma tomada cristã premeditada e iminente de todo o leste indonésio. A carta continua, “Um novo gigante irá emergir desse processo. Ele terá a face étnica do povo original de Halmaheran, mas através dele fluirá o sangue de Jesus o salvador que virá no Terceiro Milênio para completar o triângulo dourado de Maluku, Sulawesi do Norte e Irian Jaya, que sempre foi o objetivo do programa da igreja.” (Nanere, 2000: 73, tradução dos autores).

A ideia de um plano para estabelecer um “Leste Indonésio Cristão” encaixa muito bem com a literatura política paranoia que emergiu na Indonésia desde o início da década de 1990. Rumores de conspirações cristãs serviram para colocar no ostracismo os aliados de negócios, antigos e frequentemente cristãos, do presidente Suharto, enquanto esse passou a depender cada vez mais de grupos islâmicos conservadores num lance desesperado para permanecer no poder (Hefner, 2000). Teorias de conspirações nacionais e locais se tornaram cada vez mais entrelaçadas, ao passo que elites locais do leste indonésio começaram a tentar o controle na atmosfera política volátil após o colapso do regime da Nova Ordem em maio de 1998 (Bubandt, 2008, 2009; Hefner, 2002; Klinken, 2007).

Como resultado, a carta acendeu a fogueira de preconceito hostil e suspeita política. Dentro de alguns dias após a sua distribuição, ela colocou em movimento uma série de ataques preventivos realizados por muçulmanos em cristãos supostamente conspiradores. Enquanto a violência se propagou ao longo do resto de Makulu do Norte nos dezoito meses subsequentes, cerca de duas mil pessoas foram assassinadas e mais de duzentas mil pessoas - um quarto da população da região - foram deslocados internamente (Grupo Internacional de Crise, 2002: 18).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Para uma análise detalhada da carta e do conflito, ver Bubandt, 2008 e 2009.

A carta era forjada (*tiruan*); uma falsificação (*palsu*). De acordo com a evidência disponível, ela foi produzida por membros Makian da elite burocrática regional que tinham acesso a equipamento como máquinas de escrever, máquinas de fotocópia e motocicletas, e que queriam criar uma causa muçulmana comum em uma conjuntura política crítica. Junto a esses subsídios técnicos, os escritores Makian também dependeram do acesso às mentes do outro cristão que a carta buscou vilificar. A falsificação era convincente porque copiou de maneira bem sucedida o estilo retórico, os sonhos milenaristas e as metáforas religiosas do inimigo cristão. Em suma, o falsificador teve que tomar a perspectiva do outro cristão para imita-lo e demoniza-lo.

É possível argumentar que a manipulação envolvida em falsificações como a da carta de Maluku do Norte é mais sofisticada que a ilusão do caçador Yukaghir. A carta empatizou com o outro cristão para retratar o cristão como mal e, então, enganar de maneira bem sucedida segmentos da comunidade muçulmana levando-os a um ataque preventivo. O fingimento de ser outra pessoa por meio de imitação era, em outras palavras, direcionada menos ao sujeito da imitação e mais a uma terceira parte, especificamente os membros de seu próprio eleitorado. Ainda assim, apesar de suas diferenças, o caçador siberiano e o instigador político indonésio são, em alguns aspectos, imagens espelhadas um do outro. O caçador Yukaghir estabelece um cenário aparentemente humano de sedução com um alce imitando-o, mas o faz sabendo que o alce vê humanos como demônios. Os homens que forjaram a carta no Norte de Maluku, por sua vez, imitam um outro humano para demoniza-lo aos olhos de seus companheiros muçulmanos.

### **Violência e imaginação vicária**

Em um contexto indonésio, a carta de Maluku do Norte não é única. Em vez disso, é uma instância de um tipo de política incendiária praticada através de formas de imitação enganadora que são bem conhecidos na história política indonésia. Esse tipo de falsificação de documentos (*tiruan*), supostamente revelando uma conspiração escondida, se estabeleceu como arma política comum durante a década de 1990 na Indonésia do fim e após o período de governo do presidente Suharto, quando ajudou a produzir seu próprio tipo de realidade política paranoica (Bubandt, 2009). A carta forjada também não é única num contexto global. Talvez a ocorrência mais infame desse gênero de falsificação que envolve



a imitação de um outro demonizado está nos *Protocolos dos Anciãos de Sião*. As supostas minutas de um congresso das “Doze Tribos de Sião” voltado a planejar a dominação mundial, foram um documento escrito nos primeiros anos do século XX pela polícia secreta do Czar Alexander a partir de uma colcha de retalhos de livros e outras fontes ficcionais (Cohn, 2005). Na época, o documento foi identificado como falso e rejeitado, mas foi redescoberto repetidamente como documento “autêntico”, ganhando vida própria longa e persistente em escritos antissemitas na Alemanha nazista, na Europa, nos EUA e no mundo árabe contemporâneo (Bronner, 2000). Uma tradução indonésia dos *Protocolos dos Anciãos de Sião* foi produzida no fim da década de 1990 e rapidamente tornou-se parte da paranoia política promovida por muçulmanos radicais conservadores após a queda de Suharto em 1990.

A carta em Maluku do Norte mostra que a vicariedade pode ter papel central, mas também perverso, nos tipos de política de suspeita e paranoia que operam na fronteira entre alteridade e violência no mundo global. A maioria dos episódios de violência étnica e religiosa contemporânea, como Arjun Appadurai observa, estão “atravessadas pela linguagem do impostor, do agente secreto e da pessoa falsificadora” (1996: 155). Em uma era global, Appadurai argumenta, conflitos comunitários giram cada vez mais em torno do trabalho da imaginação. Imaginários sociais de traição são centrais para o entendimento de como violência coletiva é mobilizada e legitimada. A “hipótese da traição” de Appadurai afirma que a violência brutal se torna um jeito de lidar com as incertezas da intimidade e da autoidentidade num mundo global onde os riscos políticos da identidade são cada vez mais altos, mas categorias identitárias também são cada vez mais abstratas (Ibid., 155; 1998). Um senso de traição irrompe quando “o professor da escola acaba sendo simpatizante dos Hutu [ou] quando seu melhor amigo acaba sendo muçulmano em vez de sérvio” (Appadurai, 1996: 154). Numa tentativa de explicar as formas de violência brutais e excessivas que frequentemente caracterizam as “novas guerras” que emergiram na década de 1990 (Kaldor, 1999), Appadurai avança a ideia de que decapitação, desmembramento e mutilação física do corpo do outro imaginado são tentativas de dissecar a verdade, por assim dizer, sobre o outro.

A visceralidade da violência etnocida é, dito de outra forma, uma tentativa desesperada, e até perversa, de recriar um tipo de intimidade no corpo do impostor que se fingia amigo, mas agora supostamente se revelou como outro religioso ou étnico. Dentro dos imaginários de traição global, a violência visceral se torna uma forma perversa de intimidade que tenta reivindicar a verdade sobre o outro abstrato em “uma versão distorcida das normas popperianas para verificação na ciência” (Appadurai, 1998: 922). Enquanto Appadurai propõe que ideias de intimidade podem ser empregadas de maneira perversa numa tentativa de adivinhar um engano imaginado, a carta de Maluku do Norte indica que formas de intimidade vicárias podem estar no próprio centro do engano. É bem sabido que mentiras, propaganda e enganação estão entre as armas mais poderosas no conflito e na guerra (Allport e Postman, 1947; Connely, 2004; Holt, 2004), mas o papel que a empatia pode ter no engano hostil e na violência ainda é pouco entendido.

A carta de Maluku do Norte apoia o argumento de Appadurai de que a intimidade vicária e a violência podem, em alguns casos e talvez cada vez mais no mundo global, estar conectados. A carta levanta a possibilidade que a faculdade empática pode ser empregada taticamente para imitar precisamente o outro, só que para demonizar e desumanizar o outro. Aqui, o interesse recente na afetividade do poder pode levar a uma reconsideração dos links complexos entre poder, violência e vicariedade (Ahmad, 2004; Stoler, 2009). Por exemplo, em um estudo intrigante do colonialismo holandês na Papua Ocidental, Danilyn Rutherford escreveu sobre a proximidade entre vicariedade e dominação colonial. Ela mostra como a simpatia num cenário colonial “pode gerar hostilidade tanto quanto amor” (2009: 4). A carta de Maluku do Norte ilustra como a empatia, numa situação política já tensa, pode ser usada não para consolar, mas para provocar violência.

### **Empatia desumanizante**

Aplicando a abordagem da boneca russa de de Waal, pode-se dizer que a carta ilustra como o salto imaginativo empático de si mesmo para a perspectiva do outro pode operar com a preocupação moral pelo bem-estar do outro “desligado”. Na carta falsa de Maluku do Norte e em outras como ela, a desumanização é alcançada não por objetificação racional, mas por fingimento ardente. Essa forma

de desumanização através de atos de empatia ambivalente exige uma abordagem analítica diferente daquela adotada para explicar formas racionalizadas de desumanização associadas com a violência da alta modernidade. A pressuposição que a violência entra em erupção somente quando a empatia acaba é baseada no estudo de violência e genocídio em larga escala, para os quais o Holocausto tornou-se paradigma. Aqui o consenso é que a violência brutal em larga escala implica na desumanização prévia das vítimas (Chalk e Jonassohn, 1990; Kelman, 1973; Kuper, 1982). Geralmente entende-se que a desumanização é alcançada por meios burocráticos que servem para reduzir humanos a caricaturas estereotípicas ou a objetos, tornando-os em números num registro, cifras num gráfico ou pesos a serem despachados (Bauman, 1989). Através dessas manobras de objetificação e estereotipação, diz-se, a violência é legitimada e a emergência da empatia é supostamente impedida.

Argumentamos, em contraste, que a investigação de instâncias nas quais a empatia e a violência, socialidade e engano estão ligados em vez de opostos oferece um ponto de vantagem melhor para o estudo da vida social humana (e do conflito humano) do que abordagens que insistem em ver empatia e violência como anátema e conflito como antissocial. A introdução excelente de Hollan e Throop para um volume cheio de descrições intrigantes sobre as dimensões agressivas e consoladoras da empatia é um exemplo dessas abordagens. Ela recai na abordagem convencional da empatia quando, na conclusão, os autores perguntam: “Finalmente, como podemos dar conta dos momentos em que a empatia parece estar completamente ausente?... Como entendemos os contextos psicológicos, culturais, políticos e econômicos nos quais capacidades humanas para empatia podem se tornar tão enfraquecidas que indivíduos engajam em atos de violência coletiva, tortura e genocídio?... Entender o problema da empatia na face de tal violência é, talvez, uma das tarefas mais importantes que temos como estudantes da vida social humana” (2008: 397).

A abordagem “virtuosa” da empatia, como chamamos, é reiterada quando se diz que indivíduos engajam em violência, tortura e genocídio porque suas “capacidades humanas para empatia estão enfraquecidas”. A carta de Maluku do Norte destaca como a violência também pode ser produzida por formas vicárias de empatia. Às vezes, e talvez mais do que estamos acostumados a perceber,

indivíduos são impulsionados a ação violência por atos táticos de empatia. Assim sendo, a carta aponta para a necessidade de recalibrar a tarefa indubitavelmente importante de “entender o problema da empatia na face de tal violência” explorando a presença parcial da empatia na violência, em vez de assumindo que a violência ocorre somente naqueles momentos quando a empatia está “completamente ausente”.

### **Imprecisão empática e inautenticidade política**

Os autores da carta de Maluku do Norte enfrentaram um dilema peculiar: Para que a carta falsificada fosse no mínimo potencialmente acreditável como carta autêntica escrita na igreja cristã, o falsificador muçulmano teve que empatizar, impossivelmente, com um “outro demoníaco” que ele menosprezava. A dificuldade de empatizar com o outro demoníaco inunda a linguagem da carta. Em muitos aspectos a carta quase se passa como cristã. Frases como “ressuscitar a Missão magnífica do Pastor para trazer paz ao mundo no amor de Jesus Cristo”, ou “saudações ecumênicas,” indicam conhecimento íntimo da retórica cristã e do milenarismo cristão.<sup>3</sup> Conhecimento desse tipo só poderia ser adquirido por vizinhos de religiões diferentes por meio de interações regulares. Ele poderia ser adquirido ou por comunicação cotidiana, ou por ouvindo cultos da igreja em uma das sete igrejas protestantes ou uma das quatro igrejas católicas localizadas no centro de Temate.

Entretanto, na carta, a retórica cristã e as esperanças milenaristas para a Segunda Vinda se transformam na base para uma conspiração diabólica sobre um gigante em ascensão “que virá no Terceiro Milênio” para conquistar a Indonésia do leste. Para transformar o milenarismo cristão numa conspiração política, a carta tinha que ser mais do que uma mera cópia da retórica cristã. Ela tinha que ser uma elaboração criativa dessa retórica de maneira empática, mas também inteiramente ambivalente. Comentadores cristãos notaram que a frase “saudações ecumênicas” não era usada em cartas oficiais e que o título de “ministro” (*Pendeta*, geralmente abreviada para *Pdt*) após o nome foi omitido no fim da carta (Nanere, 2000: 67).

---

<sup>3</sup> No original indonésio, as frases são *Bangkitkan Misi muliah Sang Gembala mendamaikan dunia dalam kasih Tuhan Yesus Kristus* e *Salam Oikumene*, respectivamente.

A ambivalência da tomada de perspectiva envolvida na empatia tática também é evidente nas passagens autodescritivas da carta. Por exemplo, o povo Makian é descrito como “altamente brutal, esperto/astucioso [*pintar*], trabalhador, corajoso e fanaticamente muçulmano” (ibid.: 72). Assumindo que os autores da carta eram instigadores Makian (e dada a obscuridade da política indonésia recente, é possível que isso nunca seja confirmado), sua autodescrição balança desajeitada entre autodepreciação (“brutal” e “fanaticamente muçulmano”) e autoglorificação (“esperto”, “trabalhador” e “corajoso”). A palavra *pintar* oscila na divisa positivo/negativo, porque significa “esperto”, mas também tem conotações de “astúcia” e “manha” (Echols e Shadily, 1989: 430). O uso de uma palavra ambivalente como *pintar* é evidência da dificuldade desse tipo de empatia. O resultado é um tipo de intersubjetividade, na qual a construção estereotípica do outro demoníaco também implica na construção de uma autoidentidade estereotípica.

Como podemos dar conta dessa dupla estereotipação? Psicólogos tem se interessado há muito tempo em precisão empática, ligando a habilidade de ler a mente de outras pessoas “bem” ao sucesso social, e a imprecisão empática a violência patológica (Ickes, 1997; 2003; 2009). A empatia, convencionou-se, é precisa, enquanto a projeção é imprecisa. Nós afirmamos que o espaço empático entre esses tipos ideais deve ser explorado. A carta é muito imprecisa para ser empática no sentido convencional (e utópico) do termo e muito efetiva para ser uma mera projeção (atribuição da própria perspectiva ao outro), e, sendo assim, abre espaço para um tipo de empatia fundado na insistência na alteridade e na diferença.

Nós sugerimos que a imprecisão empática envolvida na cara de Maluku do Norte não é acidental, mas tem sua magia própria. em seu estudo sobre mimesis e alteridade, Taussig resalta que os entalhes de figuras de tartaruga usadas por nativos Cuna da América do Sul na magia eram mais “precisos” do que os entalhes de tartaruga usados como iscas na caça (1993: 11-12). Isso sugere a possibilidade tentadora que iscas enganadoras podem usar de imprecisão *para funcionarem*. A empatia tática envolvida tanto na carta de Maluku do Norte quanto na caça siberiana é claramente construída na manutenção de uma certa imprecisão e distância. Tal distância é, talvez, parte da dinâmica de toda empatia, que afinal

de contas insinua que alguém entra na perspectiva de outro e então sai dela novamente. Talvez a identidade seja mantida fingindo ser “outro-com-uma-diferença”. A alteridade, mesmo alteridade de um tipo estereotipado, como nos nossos casos, é produzida então de forma fundamentalmente intersubjetiva. Então, o caçador siberiano não fez uma cópia exata do alce. Da mesma forma, a versão muçulmana da carta cristão era no máximo de má qualidade. Como resultado, muitos muçulmanos suspeitaram que ela era falsa. Ainda assim, e isso é crucial, a carta foi convincente: aqueles que participaram da violência provocada pela carta o fizeram *mesmo que* suspeitassem de sua veracidade. A dissimulação, ou seja, acreditar em algo que se sabe ser falso, parece ser o lado contrário do engano, sua condição de possibilidade necessária (ibid.: xvii). Nosso argumento é que a dissimulação, a crença num segredo público compartilhado, é possível e de fato atraente, por causa da mágica que se agarra a faculdade empática.

A “mágica empática” envolvida tanto no caso siberiano quanto indonésio não parecia funcionar porque alcançava uma unidade total com o objeto imitado. Em vez disso, o poder do engano empático gira em torno da magia das discrepâncias. É uma ironia chocante que a maioria das pessoas que leram a carta em Maluku do Norte, incluindo muitos dos quais que acharam que ela revelou uma conspiração real e foram provocados suficientemente para participar na violência consequente, afirmaram depois que sabiam da falsificação. A “estereotypicalidade” difamatória do cristão retratado na carta era imprecisa o suficiente para ser inacreditável e, mesmo assim, esse retrato inacreditável ainda foi convincente o suficiente para começar uma revolta. Sugerimos que é essa “quase-mas-não-exatamente” da mimesis - a magia de escorregar simbolicamente “entre fidelidade fotográfica e fantasia, entre iconicidade e arbitrariedade, entre integridade e fragmentação” (ibid.: 17) - que torna efetivo o engano empático.

O paradoxo que uma cara obviamente falsa poderia, não obstante, ser ultimamente crível veio do contexto no qual emergiu. Em um universo político paranoico, mesmo uma forma de mímica imprecisa e difamatória pode ser convincente. As imprecisões empáticas da carta, que transformaram o povo cristão e o povo Makian em estereótipos óbvios, tocaram um contexto político na

Indonésia no fim da década de 1990, dentro do qual a imprecisão política era um fato social há algum tempo. A falsidade “permeia o mundo indonésio”, como escreveu James Siegel (1998: 55), mas durante a Nova Ordem (1966-1998), a falsificação, como muitos estudiosos descreveram (Bubandt, 2008; Heryanto, 2006; Spyer, 2006, Strassler, 2000), havia se tornado parte do jeito que a realidade política era construída e o poder era ambivalentemente mantido. Ao fim da década de 1990 e na sombra de uma crise econômica e do colapso do regime da Nova Ordem, a inautenticidade do Estado, junto com a natureza corrupta da economia política sobre a qual foi construída, haviam se tornado agudas (Bubandt, 2006). Nesse cenário, a imprecisão empática da carta, impulsionada pela tentativa impossível de imitar um outro diabólico imaginado, acabou sendo totalmente efetiva, mesmo que a maioria das pessoas suspeitasse de falsificação. Como Umberto Eco apontou, às vezes a falsidade tem uma força própria (1999). Em uma situação de incerteza política na história política da Indonésia, onde a verdade era mercadoria rara (Bubandt, 2014), a própria ambivalência emocional que está embutida na “empatia tática” - a façanha ultimamente impossível de colocar-se fielmente na perspectiva do “outro” do qual tem medo e o qual se abomina - acabou sendo paradoxalmente e tragicamente crível.

### **Conclusão: em direção a um estudo comparativo da empatia**

A violência, longe de ser o oposto da socialidade, é totalmente social, um tipo de linguagem visceral (Das et al., 2000). A violência é tanto uma “feitura-de-mundo” quanto uma “destruição-de-mundo” através do “potencial sádico da linguagem” (Scarry, 1985: 27). Esse artigo afirmou que a empatia está intimamente envolvida na linguagem social e na feitura-de-mundo da violência. A empatia, codificada biologicamente em humanos e em muitos outros animais, é crucial, afirmamos, não somente em formas sociais de conexão e compreensão, mas também em formas sociais de sedução e enganação - tanto para a hipocrisia social que mantém a socialidade “normal” e a enganação hostil que está envolvida frequentemente na violência. A empatia tática, como mostram nossos exemplos, tem papel nas formas vicárias de engano das quais tanto a socialidade quanto a violência dependem, em escalas muito diferentes e com ontologias bem diferentes.

O caçador siberiano emprega empatia numa ontologia animista. Nesse universo animista, onde humanos acreditam que animais se concebem como seres humanos, o caçador deve andar um trajeto difícil entre transcender a diferença e manter a identidade através da empatia mimética. Simpatia como animal morto deve ser evitada, sob risco de morte. O falsificador indonésio enfrente dilema semelhante, mas numa ontologia diferente. Para que a falsificação funcione e gere sua magia política de demonização, o escritor tem que empatizar com um outro humano que ele visa desumanizar. Esse dilema de proximidade empática combinada com distância existe numa ontologia política na qual a inautenticidade de tornou norma.

Os casos etnográficos apoiam a afirmação que a empatia é moldada e delimitada pela ontologia cultural na qual existe (Hollan e Throop, 2011; Robbins e Rumsey, 2008). Ao mesmo tempo, a empatia não é só culturalmente relativa. Encontramos os mesmos mecanismos básicos e universais de empatia - a oscilação entre entrar e sair da perspectiva do outro - funcionando nos dois casos. Crucialmente, essa oscilação implica numa ambivalência inescapável: a empatia busca a identificação, mas o faz (re)produzindo a alteridade radical. Esse jogo de identificação e Outramento<sup>4</sup> é fundamentalmente intersubjetivo e social. Nesse sentido, empatia, mesmo aquela de tipo tático que analisamos aqui, não é uma propriedade inerente de um sujeito. Ela é constituída em um campo intersubjetivo de relações, seja com humanos ou não-humanos. Então, a ambivalência da empatia, que permeia seu lado sombrio e luminoso, é, na verdade, a magia da socialidade ela mesma.

### **Referências bibliográficas:**

Ahmad, Sara. 2004. Affective Economies. *Social Text* 22, 2: 117-39.

Allport, Gordon Willard and Leo J. Postman. 1947. *The Psychology of Rumour*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---

<sup>4</sup> Nota do tradutor: No original, o termo é “Othering”.



Appadurai, Arjun. 1998. Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization. *Public Culture* 10, 2: 225-47.

Baron-Cohen, Simon. 1997. *Mindblindness: An Essay on Autism and the Theory of Mind*. Cambridge: MIT Press.

Baron-Cohen, Simon. 2012. *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty and Kindness*. New York: Penguin Books.

Batson, C. Daniel. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hove: Lawrence Erlbaum Associates.

Battaly, Heather D. 2011. Is Empathy a Virtue? In Amy Coplan and Peter Goldie, eds.,

*Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 277-301.

Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity.

Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. 1994. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press.

Brightman, Robert. 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press.

Bronner, Stephen Eric. 2000. *A Rumour about the Jews: Antisemitism, Conspiracy, and the Protocols of Zion*. Oxford: Oxford University Press.

Bubandt, Nils. 2006. Sorcery, Corruption and the Dangers of Democracy in Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, 3: 413-31.

Bubandt, Nils. 2008. Rumors, Pamphlets, and the Politics of Paranoia in Indonesia. *Journal of Asian Studies* 67, 3: 789-817.

Bubandt, Nils. 2009. From the Enemy's Point of View: Violence, Empathy, and the Ethnography of Fakes. *Cultural Anthropology* 24, 3: 553-88.

Bubandt, Nils. 2014. *Democracy, Corruption and the Politics of Spirits in Contemporary Indonesia*. London: Routledge.

Byrne, R. W. and A. Whiten. 1992. Cognitive Evolution in Primates: Evidence from Tactical Deception. *Man (N.S.)* 27: 609-27.

Chalk, Frank and Kurt Jonassohn. 1990. *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*. New Haven: Yale University Press.

Cohn, Norman. 2005. *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London: Serif.

Connelly, Mark. 2004. *War and the Media: Reportage and Propaganda, 1900-2003*. London: I. B. Taurus & Co.

Coplan, Amy and Peter Goldie. 2011. Introduction. In A. Coplan and P. Goldie, eds., *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, ix-xxvii.

Das, Veena, Arthur Kleinman, Mampela Ramphela, and Pamela Reynolds. 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.

Decety, Jean. 2012. *Empathy: From Bench to Bedside*. Cambridge: MIT Press.

Decety, Jean and William Ickes, eds. 2009. *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge: MIT Press.

de Waal, Frans. 1992. Intentional Deception in Primates. *Evolutionary Anthropology* 1, 3: 86-92.

de Waal, Frans. 2008. Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy. *Annual Review of Psychology* 59: 279-300.

de Waal, Frans. 2009a. *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Harmony Books.

de Waal, Frans. 2009b. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.

Duncan, Christopher. 2005. The Other Maluku: Chronologies of Conflict in North Maluku. *Indonesia* 79, 2: 53-80.

Echols, J. and H. Shadily. 1989. *Kamus Indonesia—Inggris. An Indonesian—English Dictionary*. Jakarta: PT Gramedia.

Eco, Umberto. 1999. *Serendipities. Language and Lunacy*. London: Phoenix.

Eisenberg, Nancy and Janet Strayer, eds. 1987. *Empathy and Its Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farrow, Tomm and Peter Woodruff. 2007. *Empathy in Mental Illness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fausto, Carlos. 2007. Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology* 48: 497-530.

Frazer, Sir James. 1959 [1911]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.

Frith, Christopher and Daniel Wolpert. 2004. *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Influencing, and Imitating the Actions of Others*. Oxford: Oxford University Press.

Gallese, Vittorio. 2003. The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity. *Psychopathology* 36, 4: 171-80.

Gebauer, Gunter and Christoph Wulf. 1995. *Mimesis: Culture-Art-Society*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.

Goldman, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.

Halpern, Jodi. 2001. *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*. New York: Oxford University Press.

Halpern, Jodi and Harvey M. Weinstein. 2004. Rehumanizing the Other: Empathy and Reconciliation. *Human Rights Quarterly* 26: 561-83.

Harrington, Brooke. 2009. *Deception: From Ancient Empires to Internet Dating*. Stanford: Stanford University Press.

Hastrup, Kirsten. 2004. *Action: Anthropology in the Company of Shakespeare*. Copenhagen: Museum Tusulanum.

Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Hefner, Robert. 2002. Global Violence and Indonesian Muslim Politics. *American Anthropologist* 104, 3: 754-65.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Oxford: Blackwell.

Heryanto, Ariel. 2006. *State Terrorism and Political Identity in Indonesia: Fatally Belonging*. New York: Routledge.

Holbraad, Martin and RaneWillerslev. 2007. Afterword. *Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia*. *Inner Asia* 9, 2: 329-45.

Hollan, Douglas. 2008. Being There: On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood. *Ethos* 36, 4: 475-89.

Hollan, Douglas. 2012. Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy. *Emotion Review* 4, 1: 70-78.

Hollan, Douglas and Jason Throop. 2008. Whatever Happened to Empathy? Introduction. *Ethos* 36, 4: 385-401.

Hollan, Douglas and Jason Throop. 2011. The Anthropology of Empathy: Introduction. In D. Hollan and J. Throop, eds., *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*. New York: Berghahn Books, 1-21.

Holt, Thaddeus. 2004. *The Deceivers: Allied Military Deception in the Second World War*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Iacoboni, Marco. 2008. *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrer, Straus and Giroux.

International Crisis Group. 2000. *Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku*. Jakarta and Brussels: International Crisis Group.

International Crisis Group. 2002. *Indonesia: The Search for Peace in Maluku*. Jakarta and Brussels: International Crisis Group.

Ickes, William. 1997. *Empathic Accuracy*. New York: Guilford Press.

Ickes, William. 2003. *Everyday Mind Reading: Understanding What Other People Think and Feel*. Amherst: Prometheus Books.

Ickes, William. 2009. Empathetic Accuracy: Its Links to Clinical, Cognitive, Developmental, Social, and Physiological Psychology. In Jean Decety and William Ickes, eds., *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge: MIT Press, 57-70.

Janovic, Tomislav, Vladimir Ivkovi, Damir Nazor, Karl Grammer, and Veljko Jovanovi. 2003. Empathy, Communication, Deception. *Collegium Antropologicum* 27, 2: 809-22.

Jochelson, Waldemar. 1926. *The Yukaghir and the Yukaghized Tungus*. Franz Boas, ed. New York: American Museum of Natural History.

Kaldor, Mary. 1999. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford: Stanford University Press.

Kelman, Herbert. 1973. Violence without Moral Restraint. *Journal of Social Issues* 29: 29-61.

Klinken, Gerry van. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. New York: Routledge.

Kögler, Hans Herbert and Karsten R. Stueber. 2000. *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*. Boulder: Westview Press.

Kohut, Heinz. 1984. *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press.

Kuper, Leo. 1982. *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.

Kwon, Honik. 1997. The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1: 115-27.

Lipps, Theodor. 1903. Einfühlung, Innere Nachahmung, und Organempfindungen. *Archiv für die Gesamte Psychologie* 2: 185-204.

Lissner, Ivar. 1961. *Man, God and Magic*. London: Jonathan Cape.

Lorimer, Francine. 2010. Using Emotions as a Form of Knowledge in a Psychiatric Fieldwork Setting. In James Davies and Dimitrina Spencer, eds., *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, 98-126.

McNamara, Robert and James Blight. 2001. *Wilson's Ghost: Reducing the Risk of Conflict, Killing, and Catastrophe in the 21st Century*. New York: Public Affairs.

Metcalf, Peter. 2002. *They Lie, We Lie: Getting on with Anthropology*. New York: Routledge.

Miller, William Ian. 2003. *Faking It*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nanere, Jan. 2000. *Halmahera Berdarah: Suatu Upaya Mengungkap Kebenaran*. Ambon: Yayasan Bina Masyarakat Sejahtera dan Pelestarian Alam.

Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

O'Connell, Sanjida. 1995. Empathy in Chimpanzees: Evidence for Theory of Mind? *Primates* 36, 3: 397-410.

Pedersen, Morten A. and Rane Willerslev. 2012. The Soul of the Soul Is the Body: Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography. In "Fuzzy Studies," special issue of *Common Knowledge* pt. 3, 18, 3: 464-686.

Preston, Stephanie and Frans de Waal. 2002. Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases. *Behavioral and Brain Sciences* 25: 1-72.

Prinz, Jesse. 2011. Is Empathy Necessary for Morality? In Amy Coplan and Peter Goldie, eds., *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Polity, 211-29.

Qvortrup, Mads. 2003. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*. Manchester: Manchester University Press.

Rifkin, Jeremy. 2009. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World of Crisis*. Cambridge: Polity.

Robbins, Joel and Alan Rumsey. 2008. Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81, 2: 407-20.

Rogers, Carl. 1959. A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-Centered Framework. In Sigmund Koch, ed., *Psychology: A Study of Science*. Volume 3: Formulations of the Person and the Social Context. New York: McGraw-Hill, 184-256.

Rutherford, Danilyn. 2009. Sympathy, State Building, and the Experience of Empire. *Cultural Anthropology* 24, 1: 1-32.

Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Siegel, James. 1998. *A New Criminal Type in Jakarta: Counter-Revolution Today*. Durham: Duke University Press.

Spiridonov, Nikolay I. 1996 [1930]. Odulu (Yukagiru) Kolumskogo Okruga [The Odul Yukaghirs of the Kolyma region]. Yakutsk: Insitute for the Problem of the Small Peoples of the North, 167-214. (First published in *Sovetskiy Sever* 9, 12: n.p.).

Spyer, Patricia. 2006. Some Notes on Disorder in the Indonesian Postcolony. In Jean Comaroff and John L. Comaroff, eds., *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 188-218.

Stoler, Ann Laura. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.

Strassler, Karen. 2000. Currency and Fingerprints: Authentic Reproductions and Political Communication in Indonesia's "Reform Era." *Indonesia* 70: 71-82.

Stueber, Karsten R. 2006. *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge: MIT Press.

Stueber, Karten R. 2012. Varieties of Empathy, Neuroscience and the Narrativist Challenge to the Contemporary Theory of Mind Debate. *Emotion Review* 4, 1: 55-63.

Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.

Titchener, Edward. 1909. *Experimental Psychology of the Thought Processes*. New York: MacMillan.

Vickers, Adrian. 2005. *A History of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viverios de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Catherine V. Howard, trans. Chicago: University of Chicago Press.

Viverios de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4: 469-88.

White, Ralph K. 1984. *Fearful Warriors: A Psychological Profile of U.S.-Soviet Relations*. New York: Free Press.

Wikan, Unni. 1992. Beyond theWords: The Power of Resonance. *American Ethnologist* 19, 3: 460-82.

Willerslev, Rane. 2001. The Hunter as a Human Kind—Hunting and Shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs. *Journal of North Atlantic Studies* 4: 44-50.

Willerslev, Rane. 2004. Not animal, not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 629-52.

Willerslev, Rane. 2006. To Have theWorld at a Distance: Rethinking the Significance of Vision for Social Anthropology. In C. Grasseni, ed., *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*. The EASA Series: Learning Fields, vol. 6. New York: Berghahn Books, 24-46.

Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Willerslev, Rane. 2009. The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi. *American Ethnologist* 36, 4: 693-704.

Willerslev, Rane. 2011. Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17: 504-26.

Willerslev, Rane. 2012. *On the Run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Willerslev, Rane. 2013. Taking Animism Seriously, but Perhaps not too Seriously? *Religion and Society* 4: 41-57.

Wispé, Lauren. 1986. The Distinction between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept, a Word Is Needed. *Journal of Personality and Social Psychology* 50, 2: 314-21.

Wispé, Lauren. 1991. *The Psychology of Sympathy*. New York: Plenum Press.

Zahavi, Dan. 2001. Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies* 8, 5-7: 151-67.

Zembylas, Michalinos. 2007. The Politics of Trauma: Empathy, Reconciliation and Peace Education. *Journal of Peace Education* 4, 2: 207-24.