

Christiano Key Tambascia

**Estrutura e Sentido no Africanismo de Mary Douglas: A Etnografia no Congo
Belga e o Campo Acadêmico Britânico**

Tese de Doutorado Apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação da Profa. Dra. Maria Suely
Kofes

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 19/03/2010.

Campinas, Março de 2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

T151e

Tambascia, Christiano Key

Estrutura e sentido no africanismo de Mary Douglas: a etnografia no Congo Belga e o campo acadêmico britânico / Christiano Key Tambascia. -- Campinas, SP : [s. n.], 2010.

**Orientador: Maria Suely Kofes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Douglas, Mary, 1921-2007. 2. Escola Britânica de Antropologia. 3. Antropologia – História. 4. Congo Belga, 1908-1960 – História. I. Kofes, Maria Suely. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Structure and meaning in the africanism of Mary Douglas: the Belgian Congo ethnography and the british academic field

**Palavras chaves em inglês (keywords) : British School of Anthropology
Antropology – History
Belgian Congo, 1908-1960 – History**

Área de Concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora: Maria Suely Kofes, Miriam Pillar Grossi, Peter Henry Fry, Mariza Corrêa, Omar Ribeiro Thomaz

Data da defesa: 19-03-2010

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

CHRISTIANO KEY TAMBASCIA

**“ESTRUTURA E SENTIDO NO AFRICANISMO DE MARY DOUGLAS: A
ETNOGRAFIA NO CONGO BELGA E O CAMPO ACADÊMICO BRITÂNICO”**

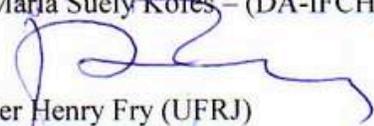
Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Maria Suely Kofes.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 19/03/2010.

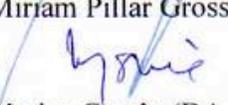
Comissão Julgadora:

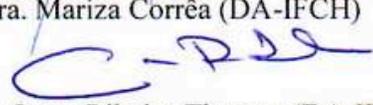
Titulares:


Profa. Dra. Maria Suely Kofes – (DA-IFCH) - (Presidente)


Prof. Dr. Peter Henry Fry (UFRJ)


Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)


Profa. Dra. Mariza Corrêa (DA-IFCH)


Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (DA-IFCH)

Suplentes

Profa. Dra. Heloísa André Pontes (DA-IFCH)

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (DA-IFCH)

Prof. Dr. André Luis Borges de Mattos (UFVJM)

**Campinas
Março/2010**

Para Daniela

AGRADECIMENTOS

Esta tese não teria sido possível sem o apoio e o carinho de muitas pessoas. Nem sempre foi fácil escrever, ler ou pesquisar, mas através destes anos aprendi e me surpreendi com a generosidade e a disposição dos amigos, da família e das pessoas que conheci no percurso e às quais tenho um profundo sentimento de gratidão.

A constatação do privilégio que foi poder pesquisar um pouco mais sobre esta notável antropóloga e do apoio que recebi para tanto, torna qualquer lista de agradecimentos insuficiente. Provavelmente esquecerei alguns nomes, mas espero que me perdoem e que saibam que foram fundamentais para que eu conseguisse concluir o trabalho.

Agradeço inicialmente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela bolsa de estágio de doutoramento que permitiu minha ida à capital britânica para realizar a pesquisa nas bibliotecas e nos arquivos britânicos.

Sou imensamente grato aos funcionários do Departamento de Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, minha casa por quase uma década. Os recursos oferecidos para financiar os congressos que atendi, bem como para possibilitar minha viagem para Chicago, para analisar os arquivos de Mary Douglas na Universidade de Northwestern, foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa.

Agradeço especialmente a Maria José da Silveira Rizola pela paciência com minhas infundáveis perguntas e requisições, frutos de minha incapacidade irremediável em lidar com o mundo das normas e regras institucionais.

Meus mais sinceros agradecimentos a Ronaldo Rômulo Machado de Almeida, pelo auxílio oferecido para concluir esta tese o mais tranquilamente possível.

Também sou imensamente grato aos professores do departamento, que me ensinaram tudo o que sei de antropologia nestes nove anos de formação, no mestrado e no doutorado. Acredito que um pouco de cada uma de suas aulas estão refletidas aqui.

Minha queridíssima Heloísa Pontes foi uma das responsáveis por me apaixonar pela disciplina, ainda durante seus maravilhosos cursos de graduação. A ela devo muito da inspiração para esta tese, e fico imensamente honrado por todo o seu interesse em minhas pesquisas. Heloísa esteve presente onde tudo começou: tranquilizou um nervoso recém-graduado na banca de seleção de mestrado e deu forças durante a prova de admissão. Desde então, cada palavra de carinho e encorajamento foram extremamente significativas para mim.

Não encontro palavras para agradecer Mariza Corrêa da maneira como deveria. Seu interesse na história da antropologia foi fundamental na escolha do tema de pesquisa. Alguns dos melhores trabalhos que vi serem produzidos atualmente atestam um pouco de sua influência na antropologia feita na Unicamp. Mariza cordialmente aceitou debater meu trabalho em diversas ocasiões e esteve presente em minha banca de qualificação. As sugestões que não consegui desenvolver se devem à minha própria incapacidade de lidar com todo o material disponível e as múltiplas possibilidades de análise.

A contribuição de Omar Ribeiro Thomaz é incalculável. Seus cursos despertaram um interesse na literatura africanista e nos estudos sobre Poder em contextos coloniais e pós-coloniais. Omar gentilmente (e incansavelmente) ouviu todos os meus delírios intelectuais, e sempre teve algum bom conselho, ou uma boa sugestão de leitura ou de análise. Seu entusiasmo com a pesquisa de seus alunos e com sua formação é contagiante, e definitivamente responsável por muito do prazer em seguir uma carreira acadêmica. Sua participação em minha banca de qualificação também foi crucial para definir os rumos da tese.

Peter Fry merece um agradecimento especial. Ouviu com atenção as minhas propostas de pesquisa, a maior parte das vezes bastante confusas e indecisas. E deu conselhos valiosos sobre sua antiga orientadora em diversas ocasiões.

Miriam Grossi gentilmente aceitou participar de minha banca, mesmo em um período sobrecarregado de sua própria pesquisa. Agradeço imensamente seu interesse em meu trabalho e sua disposição em debatê-lo.

As aulas de John Monteiro foram algumas das mais valiosas fontes de minha formação intelectual. A ele, Omar e Emília Pietrafesa de Godói também devo uma experiência maravilhosa

em meu doutoramento: a oportunidade de experienciar a atividade docente. Aprendi muito em pouco tempo, e descobri que uma carreira acadêmica pode ser deliciosa fora da pesquisa.

Aos meus alunos de Antropologia no Brasil, meus mais sinceros agradecimentos. Ter contato com pessoas tão entusiasmadas me fez lembrar que é importante ter prazer em estudar e pensar. Tenho agora ainda mais certeza da importância de um ensino de qualidade no Brasil.

Marco Antonio Gonçalves e Milton Guran me deram sugestões interessantes para analisar as fotografias etnográficas de Douglas. Agradeço também a oportunidade de debater meu trabalho nos congressos da ABA, bem como na Anpocs e na RAM de Buenos Aires. Os comentários e sugestões de Iracema Dulley, que também esteve comigo em Chicago, bem como de Valentina Salvi e de Marta Jardim, foram muito úteis. Devo mencionar também a contribuição dos comentários de Luiz Henrique Passador, bem como dos presentes nos debates.

Sou grato a John Comaroff pelo incentivo em analisar as fotografias de Mary no Congo, bem como pelas dicas de como melhor utilizá-las. Espero poder seguir algumas de suas sugestões no futuro.

João de Pina Cabral me deu, em diversas oportunidades, valiosas informações sobre as particularidades da antropologia britânica e do africanismo, os quais conhece profundamente.

A gentileza e presteza de inúmeros funcionários, nas mais diversas instituições no Reino Unido e nos Estados Unidos me deixaram muitas vezes desconcertado. Devo expressar meus mais profundos agradecimentos a Harry Persaud, curador do British Museum, por permitir a reprodução das fotografias do trabalho de campo de Mary Douglas.

Agradeço imensamente a ajuda de Kevin Leonard, dos arquivos da Universidade de Northwestern. Kevin me ajudou a encontrar os documentos de Mary Douglas no impressionante e vasto arquivo, que certamente deve render frutos aos pesquisadores que estiverem interessados na história da disciplina. Também devo agradecer os funcionários do Art Institute de Chicago pela oportunidade de analisar os documentos de William Fagg. Maria Lúcia Pallares-Burke dividiu comigo algumas horas de pesquisa em Northwestern e me deu boas sugestões sobre meu trabalho sobre Mary Douglas.

Sou grato aos funcionários dos arquivos da London School of Economics, que detém os valiosos documentos do International African Institute. As longas tardes na instituição foram muito estimulantes e agradáveis, graças à hospitalidade que encontrei.

Agradeço também os funcionários da Senate House, bem como da School of Oriental and African Studies, por me dar a possibilidade de trabalhar nestas instituições e utilizar sua invejável estrutura.

Os funcionários da Rhodes House e da Duke Humfrey's Library em Oxford me deixaram à vontade para pesquisar seus arquivos. Agradeço especialmente a ajuda de Lucy McCann e de Rebecca Alexander para obter uma cópia da tese de Douglas.

Amanda Vinson, Arkadiusz Bentkowski, Sarah Walpole e Dana Lamparello me ajudaram a obter cópias de algumas cartas de Mary Douglas, bem como das fotografias de William Fagg, nos arquivos do Royal Anthropological Institute.

Mike Morris, do Institute of Social and Cultural Anthropology em Oxford, me ajudou a encontrar algumas referências importantes. Colin Harris também me auxiliou a localizar alguns documentos que me interessavam. Agradeço igualmente aos funcionários do National Archives em Richmond pela assistência.

Algumas pessoas me forneceram boas sugestões de pesquisa. Sou grato especialmente a Stephen Nugent e a Baron Isherwood por alguns insights sobre a obra e a personalidade de Mary Douglas.

Gostaria de mencionar a atenção de Jan Vansina e de Luc de Heusch, que me contaram um pouco sobre o trabalho de Mary Douglas no Congo e me ajudaram a compreender melhor a posição da antropóloga no campo acadêmico.

Guillaume Iyenda me forneceu uma magistral aula sobre a comunidade Lele atual. Toon van Buren também permitiu a reprodução de sua correspondência com Douglas, além de me enviar uma cópia de seu livro sobre sua experiência no Congo.

Não posso expressar todo meu sentimento de gratidão a Richard Fardon, cuja generosidade, com seu tempo e seu material de pesquisa, foram fundamentais para a conclusão

desta tese. Fiquei impressionado como mesmo os mais atarefados pesquisadores britânicos sempre estiveram dispostos a me ajudar.

Janet Farnsworth me deu uma excelente entrevista sobre sua mãe. Me recebeu gentilmente em sua casa e me deliciou com suas histórias e seu maravilhoso carneiro assado.

James Douglas também me ajudou muito, assim como Philip Douglas, que me recebeu mesmo um momento tão difícil. Foi atencioso e me forneceu vários documentos do arquivo pessoal de Mary Douglas.

Rebecca Robertson e Maria do Socorro Santos Primo aceitaram falar sobre Mary Douglas e a elas eu agradeço por todas as informações que me ajudaram a conhecer um pouco mais sobre sua personalidade e sua rotina de trabalho.

Evidentemente nada do que fiz teria sido possível sem a assistência de Adam Kuper, que pacientemente ouviu minhas propostas de investigação e me ajudou a torná-las possíveis.

Os meus eternos colegas de mestrado foram fundamentais na minha formação. Tudo começou, para mim, com seis maravilhosos e competentíssimos amigos. Agradeço a Fabiana Jordão, Daniela Manica e Maria Luisa Scaramella, que me visitou em Londres, quando ambos fazíamos nossos doutorados sanduíche.

Gabor Basch sempre me impressionou pela competência e pelo potencial que tem. Sua colaboração nesta tese ultrapassou os limites da camaradagem acadêmica e se estendeu para algo sem o qual não poderia (ou gostaria de) continuar a fazer antropologia: uma amizade, as conversas sempre divertidas, a mesa do bar. Sou imensamente grato pela leitura do último capítulo, quando já me encontrava quase sem forças para concluir meu trabalho.

André Luis de Mattos, sempre teve uma palavra encorajadora. Seu bom humor e sua gentileza foram importantes para ter prazer em ter interlocução acadêmica. Ele agora me honra com sua disposição em arguir meu trabalho.

Tive a sorte de ter excelentes colegas nos cursos de doutorado em antropologia. Muitos dos quais se tornaram queridos amigos. A competência de Nashieli Rangel Loera é uma fonte de

inspiração para esta carreira. Não poderia deixar de agradecer sua linda família também, por todo o encorajamento e amizade ao longo dos anos: Bertrand Borgo, Sofia e Gael.

Luiz Gustavo Freitas Rossi merece mais do que consigo expressar aqui. Percorreu comigo alguns dos mesmos percursos e enfrentou algumas das mesmas dificuldades, o que me trouxe conforto, egoisticamente, em diversos momentos. Dono de uma gentileza sem precedentes, ele não deixa de me surpreender com a excelência intelectual e a competência que demonstra em tudo o que faz. Sua ajuda na leitura e na discussão de todo meu trabalho deve ser explicitada, e sem ela não teria conseguido concluir a tese.

Marília Giesbrecht é uma das pessoas mais generosas que conheço. Seu bom humor faz com que eu não consiga me sentir constrangido quando abuso de sua hospitalidade (o que para mim é realmente inédito). As visitas à casa de Marília e Gustavo me salvaram incontáveis vezes de simplesmente me desesperar com a tarefa de escrever a tese. Agradeço de coração sua leitura e seus comentários de meu trabalho.

Agradeço também a Mariana Françoze pelo interesse na pesquisa, pelas discussões proveitosas e pelas divertidíssimas conversas que temos, que sempre me ajudaram a manter o bom humor.

O imenso trabalho para se concluir uma tese de doutoramento não poderia ser suportado sem o apoio de diversos outros amigos, cuja amizade se torna um refúgio nos momentos mais difíceis. Agradeço profundamente a amizade de Paula Vermeersch, Julio Antonaccio, Laura Reily, Marcello Marotta, Eliana Creado, Domingos Creado, Renato Henriques de Souza, Mônica Cardoso, Juliana Tenório, Maria Cristina da Silva e tantos outros, tão importantes em minha vida.

Agradeço a amizade de Paula Codina e sua família, Jordi Bordalba, Luca e Natália, que me dão alegria e apoio. Um agradecimento especial deve ir a André Novaes de Rezende, meu querido amigo e agora vizinho, que tanto me ajudou ao longo dos anos. Também aprecio toda a força que Emiliano Iglesias me deu no final do trabalho.

Simone Frangella me acolheu em Londres. Foi comigo ao funeral de Mary Douglas, e durante todo o ano em que permaneci na capital britânica me ajudou em minha pesquisa e esteve

sempre interessada em seus rumos. Camila Boschiero fez com que eu não me sentisse sozinho durante minha estadia no Reino Unido e me ajudou a amar a cidade onde vivi por um ano.

Agradeço também a amizade e o incentivo de Giovana Acácia Tempesta, bem como sua inestimável ajuda na disciplina que ministrei. Cristina Machado Maher sempre teve alguma palavra de carinho durante todos estes anos. Minha querida amiga-irmã, Patricia Weidner, me deu forças durante todo meu trabalho, desde o mestrado. Sei que ela tem orgulho do que fiz, e isto para mim não poderia ser melhor recompensa.

Minha segunda família também nunca me deixou ficar desanimado. Jorge Araújo, Eloísa Araújo e Elisa Araújo me acolheram e me deram nada menos que amor e suporte. O raio de sol que é Isabela apenas torna essa família mais completa.

Não poderia deixar de agradecer meu pai, Marcos Antonio Tambascia, que não poupou esforços para dar ao filho as melhores condições para seguir a vida que escolheu. Não conheci na vida um homem melhor e mais bondoso, competente e correto.

Minha mãe, Julia Kawamura Tambascia, também se desdobrou para dar qualidade à minha formação – não apenas acadêmica. Sempre apoiou minhas decisões e tentou me ajudar a alcançá-las. Meu irmão, Alexandre Megumi Tambascia, possuidor de uma bondade extrema, é para mim fonte de alegria e inspiração.

Também gostaria de dedicar muito deste trabalho ao amor de meus avós, Pedro Tambascia e Maria Aparecida Hass Tambascia, bem como à minha tia e madrinha Kazue Panetta, que me trouxe ao mundo, mas que não pôde estar presente para ver o resultado daquilo que tanto incentivou. Um beijo especial à minha obatian, que também partiu, na manhã em que eu passava por meu exame de qualificação. Meus companheiros de madrugada, Nina e Puskás, não sabem o quanto ajudaram.

Minha orientadora, Suely Kofes, poderia dispensar comentários. Não obstante, gostaria de ressaltar todo o apoio que me deu nestes anos todos como seu orientando. Suely suportou minhas crises de definição sobre os rumos deste estudo, e sempre conseguiu enxergar a potencialidade de minhas propostas, sem deixar de orientar, na melhor definição do termo. Seu próprio trabalho foi fundamental para minhas formulações, e suas aulas, inspiração para esta tese

e para qualquer coisa que faça academicamente. Sua seriedade e comprometimento com a universidade só são rivalizados por sua generosidade e paciência, mesmo com um orientando que lhe procurava com as mais esquisitas ideias de pesquisa. Para mim foi um privilégio trabalhar com alguém que, desde a primeira aula que assisti como seu aluno, me causou profunda admiração.

Esta tese literalmente não teria sido escrita sem a presença e o amor constantes de Daniela Ferreira Araújo Silva. A ela dedico este trabalho, pois sem as inúmeras (e foram muitas) conversas sobre minhas ideias, ou sem as incontáveis leituras que fez, nos mais diversos momentos de seu desenvolvimento, não teria sido capaz de articular todo o material, todas as minhas formulações, que resultaram neste texto. Mesmo nos momentos mais difíceis ela fez questão de me confortar, e nunca deixou de acreditar que eu poderia produzir algo bom, mesmo quando eu mesmo começava a duvidar disto. Seu companheirismo é o que me faz seguir em frente.

Por fim, não poderia deixar de agradecer Mary Douglas, que mesmo doente me recebeu em sua casa. Aceitou conversar comigo, me mostrou suas fotografias, discutiu sua obra, me levou para passear pelo bairro em que morava, e me cozinhou um bolo e um salmão. Saber mais sobre sua vida apenas aumentou o respeito que já lhe nutria.

RESUMO

Mary Douglas realizou sua pesquisa de campo na região do Kasai, no Congo Belga, no final da década de 1940 e começo da década de 1950. Nos anos seguintes, dedicou-se à teoria africanista e logrou inserir-se na academia britânica de meados do século passado. A antropóloga já indicava, neste período, algumas das questões que desenvolveria posteriormente, a partir da publicação de seu livro mais conhecido, *Pureza e Perigo*, de 1966. Se a teoria produzida depois de sua fase africanista fez com que Douglas se tornasse célebre mesmo fora dos círculos antropológicos britânicos, pouco foi estudado acerca da maneira como a antropóloga utilizou seus dados etnográficos na constituição de suas formulações sobre a relação entre os rituais simbólicos de pertencimento e exclusão, e a constituição das relações sociais. Um estudo das regras e dos constrangimentos do campo africanista, bem como das redes de sociabilidade de seus grupos hegemônicos, permite que se possa articular a experiência de Mary Douglas em suas interlocuções teóricas, com a trajetória de sua carreira antropológica. As continuidades de sua obra, entre seu trabalho etnográfico e suas preocupações desenvolvidas a partir de *Pureza e Perigo*, bem como as escolhas e os caminhos percorridos, possibilitam analisar, sob uma outra luz, a construção de seus argumentos.

ABSTRACT

Mary Douglas conducted her fieldwork research in the Kasai region, in the Belgian Congo, at the end of the 1940's and the beginning of the 1950's. In the following years, she devoted her work to africanist theory and managed to be a part of the British academic field of that period. Then, the anthropologist had already approached some of the matters she would later develop, with the publication of her most known book, *Purity and Danger*, of 1966. If the theory constructed after her africanist period made Douglas renowned even outside the British anthropological circles, very little was studied about the way the anthropologist made use of her ethnographic data in the construction of her analysis on the relationship between the symbolic rituals of belonging and exclusion, and the constitution of social relations. A study of the rules and constraints of the africanist field, as well as of the sociability networks of its hegemonic groups, allows the articulation of Mary Douglas's experience in her theoretic dialogues, with the trajectory of her anthropological career. The continuities of her work, between her ethnographic research and the concerns she developed after *Purity and Danger*, as well as the choices made and the paths traveled, allow to cast a different light upon the construction of her arguments.

SUMÁRIO

PREÂMBULO, OU UM EVENTO SIGNIFICATIVO: UM FUNERAL CATÓLICO EM LONDRES.....	1
INTRODUÇÃO.....	17
<i>APRESENTAÇÃO DA PESQUISA.....</i>	23
CAPÍTULO 1 - “MATÉRIA FORA DE LUGAR”: A PESQUISA NA ÁFRICA E O CONTEXTO DO CAMPO ACADÊMICO BRITÂNICO DO PÓS-GUERRA.....	41
<i>O PANORAMA DO AFRICANISMO BRITÂNICO DE MEADOS DO SÉCULO XX.....</i>	45
<i>O INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE E O RHODES-LIVINGSTONE INSTITUTE.....</i>	53
<i>OS CIRCUITOS DE PRESTÍGIO ACADÊMICO E A PROFISSIONALIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA BRITÂNICA:</i>	66
<i>MAX GLUCKMAN, O RHODES-LIVINGSTONE A ESCOLA DE MANCHESTER DE ANTROPOLOGIA</i>	72
<i>O OUTRO LADO DO CANAL</i>	85
<i>APROXIMAÇÕES, ATRITOS E A INSERÇÃO DE MARY DOUGLAS NO CAMPO ACADÊMICO.....</i>	90
<i>BREVE CONCLUSÃO.....</i>	100
CAPÍTULO 2 - DO CONGO PARA A ACADEMIA: A PESQUISA ETNOGRÁFICA DE MARY DOUGLAS	103
<i>A PESQUISA ETNOGRÁFICA NA ÁFRICA NO PÓS-GUERRA.....</i>	113
<i>A PESQUISA CONTADA EM PASSOS.....</i>	118
<i>COESÃO SOCIAL E SIMBOLISMO NO AFRICANISMO DE MARY DOUGLAS.....</i>	132
CAPÍTULO 3 - IMAGENS RE-SIGNIFICADAS: O ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS “PERDIDO” DE MARY DOUGLAS	149
<i>A FOTOGRAFIA NA PESQUISA ANTROPOLÓGICA E A FOTOGRAFIA NA ETNOGRAFIA DE MARY DOUGLAS ...</i>	155
<i>O POSICIONAMENTO DA ETNÓGRAFA EM SUA PESQUISA.....</i>	162
<i>O ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS DE MARY DOUGLAS.....</i>	164
CAPÍTULO 4 - CONTINUIDADES IMPLÍCITAS: OS LELE DO KASAI NA OBRA DE MARY DOUGLAS	191
<i>O “HERÉTICO” COMO CONTRAPONTO.....</i>	194
<i>SIMBOLISMO E ESTRUTURA SOCIAL</i>	201
<i>ACERCA DA TEORIA DA RELIGIÃO E DA SOCIOLOGIA DA PERCEPÇÃO.....</i>	210
<i>A CLASSIFICAÇÃO NA TEORIA ANTROPOLÓGICA, E UM EXEMPLO DE APLICAÇÃO.....</i>	217
<i>A RESPEITO DO PANGOLIM</i>	232
CONSIDERAÇÕES FINAIS	239
OBRAS CONSULTADAS DE MARY DOUGLAS	243
BIBLIOGRAFIA.....	249

Preâmbulo, ou Um Evento Significativo: Um funeral católico em Londres¹.

“Estava de preto. Totalmente de preto. Sapatos, meias, camisa, blaser e cinto pretos. Apenas a gravata era azul marinha – mas muito escura. Saí de casa me sentindo estranho. Um urubu. Na cor e no comportamento”.

Assim começa a entrada do dia 27 de maio de 2007 do diário de notas que fiz durante minha estadia em Londres. A cerimônia, neste dia nublado-mas-abafado, foi realizada na igreja de St. Patrick, o padroeiro católico irlandês, no bairro central de Soho; e depois seguida por um encontro em Bedford Square, logo em frente à casa de Mary Douglas, no bairro central de Bloomsbury (perto do *British Museum* e de grande parte das sedes da Universidade de Londres), promovido pelos filhos e netos da antropóloga, que ofereciam bebidas aos presentes – que aproveitaram a situação para falar sobre a amiga, colega, mãe, professora.

Mas volto um pouco no tempo para contar sobre meu encontro com Mary Douglas, de forma a contextualizar este “encontro significativo”. Cheguei à capital britânica no começo de 2007. Após um rápido período de adaptação, em que recebi enorme apoio do professor Adam Kuper para começar a me guiar na estrutura acadêmica britânica, recebi o sinal verde para entrar em contato com Mary Douglas. Depois de Kuper me fornecer o telefone de sua amiga, liguei, expliquei rapidamente do que se tratava minha pesquisa e marquei um primeiro encontro para o dia primeiro de março. Já neste primeiro contato telefônico, percebi que algumas perguntas que a antropóloga me fazia investigavam o potencial daquele encontro: Mary Douglas me perguntou sobre alguns livros antropológicos, bem como sobre sua teoria, talvez se certificando que eu não era um jornalista.

Fui recebido por Douglas no prédio em que morava, no coração do bairro de Bloomsbury, centro da intelectualidade londrina desde os Woolf, Bell e Strachey. Aceitei um copo de água e nos acomodamos em seu escritório, ornado por estantes repletas de livros sobre África e sobre antropologia, algumas obras de arte Lele e alguns quadros. Ela me ofereceu uma

¹ Parcialmente escrito no dia 25 de maio de 2007.

cadeira no centro da sala, sentando-se à minha esquerda. Ficamos quase de frente um para o outro.

Comecei então a explicar a minha ideia de trabalho. Quais eram minhas perguntas e objetivos e porque eu tinha intenção de me concentrar em seu trabalho de campo no Congo Belga. Tinha preparado um roteiro com algumas perguntas, mas ele logo foi abandonado, porque percebi que ela já tinha em mente algumas coisas a dizer – definitivamente não conseguiria fazer uma entrevista orientada. Não digo que a antropóloga seguisse um roteiro em sua mente, mas era evidente que algumas histórias deviam ser repetições de outras entrevistas – já havia assistido uma conversa, gravada em vídeo, de apenas um ano antes, feita por Alan MacFarlane, professor de Cambridge que realiza entrevistas com antropólogos em seu projeto “anthropological ancestors”, e percebi que algumas passagens eram agora reiteradas² (o mesmo aconteceu quando reli alguns textos mais pessoais de Douglas). Fiquei com a impressão de que tínhamos ali uma espécie de diálogo orientado. Por ambas as partes. E isso me satisfez na hora: eu perguntava sobre algo e ela me respondia e rebatia com alguma outra lembrança ou outro ponto, que eu prontamente estimulava a ser mais desenvolvido. O resultado foi uma narrativa descontínua, que voltava aos dias de Oxford, passando pelo período do trabalho de campo, mas também pela época de suas teorias desenvolvidas nas décadas seguintes.

Mary Douglas foi muito paciente e parecia gostar de conversar sobre seu tempo de estudante e de antropóloga iniciante. Por diversas vezes ríamos com a lembrança de alguma anedota, ou sobre algumas de suas desavenças – que agora eram menos recordações amargas e mais histórias peculiares de seus relacionamentos com outros antropólogos. Histórias como a de seu desentendimento com Max Gluckman, que teoricamente seria a pessoa mais indicada a orientá-la: Douglas havia procurado Evans-Pritchard para pedir que este fosse seu orientador, e este a deixou em uma saia justa, perguntando a Gluckman se não estava interessado na função, já que o último estava em Oxford na ocasião (tanto a jovem Douglas como Gluckman convenceram Evans-Pritchard do contrário).

² O projeto, iniciado na década de 1980 por iniciativa de Jack Goody, pode ser encontrado em www.alanmacfarlane.com/ancestors/.

Mas voltarei à relação com Gluckman adiante. Por hora tentarei descrever como esta questão se apresentou para mim em um primeiro momento.

Quando perguntei sobre suas maiores influências teóricas, pensei que fosse falar de EP – como Evans-Pritchard é chamado pelos que o conheceram – bem como de Franz Steiner. Sobre a importância deste último em sua formação, me disse que esteve presente nas famosas palestras sobre tabu, ministradas por ele naquele fértil período da antropologia praticada na Universidade de Oxford de meados do século passado, e que estas foram essenciais para sua interpretação do simbolismo ritual Lele e para a teoria produzida após a publicação de *Pureza e Perigo* (de 1966). Confirmou, assim, que a obra do antropólogo judeu, prematuramente interrompida e publicada em quase sua totalidade postumamente, foi realmente uma importante influência³. Steiner era, como Mary Douglas me disse, um “verdadeiro intelectual”, de uma erudição impressionante. Mas, surpreendentemente para mim, afirmou que mais influente que Steiner em sua imaginação teórica foi Godfrey Lienhardt, o antropólogo que havia vindo de Cambridge e que havia feito trabalho de campo entre os Dinka no Sudão.

³ Um pouco mais de um mês depois, ao conversar com Richard Fardon, autor da biografia intelectual de sua antiga professora, este me disse que alguns textos da época de *Pureza e Perigo* quase chegaram a causar acusações de plágio, devido à semelhança com que o assunto sobre tabu era abordado por ambos autores. É fato que ela reconheceria um pouco tardiamente essa influência. Em sua apresentação à edição dos escritos de Steiner, organizada por Fardon e Jeremy Adler (Steiner, 1999), Mary Douglas tenta explicar por que o papel de Steiner foi tão pouco reconhecido pela crítica antropológica. Acredita que todos os alunos daquela época em Oxford consideravam as reflexões de Steiner tão naturais, como uma espécie de propriedade coletiva, que tinham dificuldade de lembrar que não eram teorias já canônicas: “Reading those lectures (sobre tabu) gives me a shock of recognition. Why did I not acknowledge his influence more fully? I did say straight away that *Purity and Danger* (1966) was conceived and planned according to his teaching, but much of *Natural Symbols* (1970), and many of the things I have written subsequently on risk are without specific acknowledgment. Much of what I have written on the Pentateuch more recently sounds to me now like quotations from *Taboo* (1956)” (Douglas, 1999c, p. 6). No quarto capítulo discutirei mais detidamente a questão das influências teóricas de Douglas, mas já apresento aqui uma reflexão: teria Douglas sobrevalorizado a influência de seus professores em detrimento de sua experiência de campo? Ou ainda, seria o caso em que talvez estas influências treinassem seus olhos, quando em trabalho de campo, para procurar e analisar os fenômenos de organização social e sua relação com as regras partilhadas nestes grupos? Adianto que minha hipótese é um pouco contrária à opinião de Douglas sobre o assunto. Neste mesmo texto, a antropóloga critica alguns esforços dos historiadores da disciplina – Adam Kuper, George Stocking e Jack Goody – sobre a importância dada por estes aos conflitos do campo acadêmico nas obras de seus integrantes. Antes, acredita que as disputas entre os antropólogos do período logo posterior à Segunda Guerra (que eram em número bastante reduzido, aliás) deveram-se mais a diferenças fundamentais de teoria e método – no que conceitualiza como uma espécie de afinidade intelectual como fonte de explicação. Acredito que sejam ambas as coisas. Não obstante, é de se notar que a própria autora acredita que foi um fator de disputa no campo o responsável pelo anonimato de Steiner na história da antropologia (ao lado de sua obstinada resolução de que não publicaria algo até esgotar completamente a análise da literatura sobre o assunto): ele não buscava reconhecimento dos colegas britânicos.

Me contou então o episódio com Gluckman e Evans-Pritchard, ao qual me referi anteriormente. Este último, depois de ouvir as ideias da jovem Tew (nome de solteira de Mary Douglas), chamou Gluckman, que estava na mesma sala com alguns colegas, entre eles Clyde Mitchell (parte de sua equipe de colaboradores mais próximos – seus “bodyguards”, como se referiu a estes⁴), e lhe disse que havia uma estudante que poderia lhe interessar. Evans-Pritchard estava impedido de supervisionar doutorados na época e Gluckman era a escolha lógica: era o especialista na região central africana, que interessava a Douglas.

Mary Tew, que já não via o antropólogo de Manchester com bons olhos, desde um artigo muito duro que este havia escrito sobre Malinowski (ela me confidenciou que não gostou do tom do artigo: “um homem que diz coisas como aquelas não pode ser bom”), disse que se viu em uma situação complicada⁵. Ela então teria dito a Evans-Pritchard: “eu não sei. Eu quero focar na religião. Acho que Max não está interessado nisso”. EP então retrucou: “Max?”. E então Gluckman concordou: “Não, não estou”. “Então eu escolhi Srinivas, o antropólogo indiano”, me disse Douglas. Srinivas, entretanto, nunca a orientou na prática. Tampouco o fizera EP, ou então Meyer Fortes, que também havia chegado a Oxford naquela época. Ainda que ambos a tenham ajudado, proporcionaram a Mary Tew uma boa dose de independência (nesta época a antropóloga também se valeu de uma frutífera relação com Daryll Forde, que lecionava no *University College* de Londres).

A seguir Douglas me presenteou com uma significativa reflexão: “mas era uma decisão estranha. O que aconteceria se eu tivesse ido para Manchester?” Ela então pensou um pouco

⁴ Douglas usou a mesma expressão ao se referir ao grupo ao redor de Gluckman em Manchester em sua entrevista a Peter Fry (Douglas, 1999a). Schumaker (2001) analisa as razões, calcadas na experiência colonial comum, que ajudaram a formar o coeso grupo dos colaboradores de Gluckman, inicialmente na Rodésia e depois em Manchester. Foi criada uma “identidade social” em comum que se estendeu para a teoria produzida, e que era expressa na partilha de simpatias da classe trabalhadora, desenvolvida na experiência na África do Sul – que, segundo Schumaker, também promoveu a distinção deste grupo com a comunidade acadêmica de classe média alta que realizava antropologia no Reino Unido (em Oxford e Cambridge, principalmente; a autora evidentemente ressalta a generalização do argumento, mas, como discurso que expressa clivagens no campo acadêmico, a noção é interessante). A referência ao estilo “classe trabalhadora” pode ser constatada na expressão usada para designar o grupo durante as reuniões da ASA (*Association of Social Anthropologists of the United Kingdom and Commonwealth*) em Londres: “the cloth cap boys”, que aponta, depreciativamente, o contraste com os antropólogos de classe média-alta de Oxford e Cambridge, como Arnold Epstein relatou para a autora (Schumaker, 2001, p. 110).

⁵ Douglas havia tentado ingressar em Cambridge para ter aulas com Evans-Pritchard, antes deste se transferir para Oxford, onde ela acabou por ser admitida: pretendia seguir Evans-Pritchard, por também ser católico e depois de ter ficado impressionada com sua pesquisa sobre os Nuer. Cf. Douglas (1999a).

sobre a questão e completou dizendo que certamente teria interlocução, e também teria promoção: “todos eles tinham”. Essa informação é interessante, já que fornece elementos para vislumbrar os pensamentos de Mary Douglas sobre sua própria trajetória: o que ela poderia ter sido e para onde poderia ter ido. Mas também atenta ao fato de que esta talvez tenha de fato sentido-se de certa forma marginalizada, se pensarmos em uma perspectiva retrospectiva de Douglas acerca dos centros africanistas hegemônicos que se consolidaram nos anos seguintes ao seu ingresso na universidade. Isto a despeito do fato de que Evans-Pritchard e Fortes tivessem insistido, então, que ela deveria ir para a África e não fazer seu trabalho de campo na Europa, como pretendia inicialmente (o que definitivamente a teria afastado dos pólos de prestígio do campo acadêmico). Em Oxford ela teria diálogo e interlocução, diziam.

Quando, em certo momento, tentei voltar ao meu roteiro, praticamente esquecido então, procurei falar sobre alguns pressupostos de minha pesquisa. Por exemplo: sobre a advertência de Pierre Bourdieu sobre uma história social do indivíduo pautada pela ideia de uma direção lógica determinada, o que chamei de “orquestração de sentido”, o que muito a agradou: “I liked ‘orchestration of meaning’. Very good term”, completou. Disse-lhe que gostaria de saber o que ela achava sobre a ideia de vida como projeto, já que é um sentimento que os leitores de sua obra podem experimentar, confrontados com uma unidade extremamente coerente em seus livros, bem como uma reflexividade acentuada sobre seu significado. Isso porque, desenvolvendo o argumento de Bourdieu, os discursos e a subjetividade deste sentido construído devem ser analisados em conjunto com os constrangimentos do campo. Se a ideia das entrevistas, acerca de suas memórias e experiências, tinha este pressuposto, me parecia justo perguntar sobre minhas hipóteses à própria Mary Douglas. Lembrei, como exemplo, que no prefácio de *Como as Instituições Pensam* (publicado em 1986), ela reflete sobre o conjunto de sua obra, e a ordem em que ela deveria estar: *The Lele of the Kasai* (sua monografia publicada em 1963) deveria terminar seu trabalho⁶. Por isso minha escolha pelo período de trabalho de campo: não apenas devido à importância que os historiadores da disciplina dão ao mesmo, na carreira de um antropólogo, ou a constituição do conhecimento etnográfico pelas condições de sua produção,

⁶ Em certo momento, de fato, ela me disse que pretendia finalizar suas aventuras pelo Velho Testamento com o lançamento de seu último livro, *Thinking in Circles*, e que se voltaria novamente ao material africanista. Não sabia se escreveria um livro, mas ao menos uma série de artigos sobre arte Lele.

mas também porque os Lele, para Mary Douglas, estavam longe de estar no passado. Eles eram referência constante nas teorias que elaborava, e mantinham contínuo relacionamento com Douglas em Londres.

Minha intenção, expliquei, também era perguntar em que medida ela concordava com as hipóteses levantadas por Fardon em seu livro. Ela não pareceu concordar com a ideia de que o convento tenha sido a fonte de formação de seu pensamento, apresentando sua passagem pela UCL (*University College London*) como fator mais importante. Mas também admitiu que a experiência com a hierarquia, de seus tempos de estudante, foi decisiva em sua reflexão teórica⁷. Fez questão de me perguntar sobre o que entendia por hierarquia, dizendo que o conceito usualmente era mal interpretado. Ele tem a ver, explicou, com solidariedade, não abuso e autoritarismo. O tipo de sociabilidade hierárquica ocupou, no esquema de classificação que Douglas elaboraria a partir de *Pureza e Perigo*, um lugar de destaque.

Discutimos também alguns pontos sobre seu trabalho de campo. Concordou comigo sobre a importância do ordálio de veneno, administrado nos rituais contra feitiçaria para identificar a fonte dos problemas, mas suprimido pela administração colonial e pelas missões católicas. Neste sentido, discutimos a influência do colonialismo belga, bem como sobre sua percepção, na época, de mudanças radicais na sociedade Lele, em face do colonialismo, do catolicismo e da inserção dos jovens Lele no mercado assalariado, pelo descompasso criado na gerontocracia Lele, com a proibição do ordálio, da esposa da vila e da saída dos jovens das aldeias. Ela comentou também sobre a impossibilidade de voltar ao campo com os distúrbios da época da independência e, depois, com a ditadura mobutista (voltaria apenas na década de 1980 ao então Zaire).

A seguir falamos sobre sua passagem pelos Estados Unidos, estimulada pelo convite de um amigo que havia ocupado o cargo de presidência da *Sage Foundation*, mas que apenas três meses depois foi sacado. Novamente o tema da marginalidade apareceu. E iria aparecer outras

⁷ Ao me despedir, mais tarde, ela me emprestou um texto intitulado “*A Feeling for Hierarchy*”, publicado por ocasião do recebimento, em 2002, de um prêmio mariano que é concedido pela universidade de Dayton aos católicos que se distinguem intelectualmente. Este texto é interessante, já que ela escolhe falar sobre “hierarquia”, tema central em sua obra, ao invés de catolicismo, tornando o texto menos pessoal, e evitando assim a polêmica questão sobre a religiosidade do cientista como facilitador ou complicador de sua percepção sobre os fenômenos religiosos.

vezes, até me convencer de que este de fato era um tema relevante na trajetória de Mary Douglas.

Uma das últimas anotações de meu caderno de campo é interessante: ela achava irritante ser lembrada por *Pureza e Perigo* (eu havia dito que este era o principal livro que líamos, no Brasil, de sua obra; falei que a antropologia que aprendíamos na Unicamp era grandemente influenciada pelo estrutural-funcionalismo britânico. Sua obra ocupava lugar central, talvez em grande medida pela importância de Peter Fry na constituição do departamento de antropologia desta universidade; e desta obra, *Pureza e Perigo* era a maior referência. Informei que conhecíamos pouco ou nada de seu trabalho africanista). Confessou-me que preferia que sua pesquisa africanista fosse mais reconhecida.

Depois de acompanhá-la a um seminário sobre o ator Paul Robeson na *School of Oriental and African Studies*, algumas quadras distante de seu apartamento, me despedi de Mary Douglas. Ganhei de presente um texto não publicado intitulado *My circus fieldwork*, bem como uma cópia do texto sobre hierarquia. Nunca mais a veria.

Nas semanas seguintes eu apenas entrei em contato com Mary Douglas por e-mail ou por telefone. Até meados de abril ela estava ocupada com um seminário sobre sectarismo, proferido na *University College London*. E então começaram as internações.

Percebi que meus planos de uma série de entrevistas teriam que ser alterados. Teria que me dedicar mais aos arquivos e ao material escrito. Combinei, então, um encontro com Adam Kuper para discutir estas questões. A ocasião, um almoço na *British Library*, ao lado da impressionante e majestosa *King's Library*, não previa o resultado do encontro, pouco produtivo. O professor Kuper parecia esperar uma agenda muito concreta e precisa de trabalho, quando o que eu queria era exatamente pensar sobre como esta deveria ser. Experimentaria a mesma sensação de pragmatismo em uma conversa com o professor Richard Fardon. Mas, uma sugestão (mais um requerimento) de Kuper, foi exatamente conversar com Fardon, o autor da biografia intelectual de Mary Douglas.

Por algumas semanas reli a biografia e me preparei para o encontro, que marquei para o dia 17 de maio, em sua sala, na mesma *School of Oriental and African Studies*, instituição que

havia ido com Douglas e em que Fardon ocupava, na época, a posição de chefe do Departamento de Antropologia.

Fardon me pareceu bastante atarefado, falando rápido e me cumprimentando brevemente. Pediu desculpas, mas precisava terminar um texto em 10 minutos. Me pediu para sentar, voltou ao computador e então virou-se e disse: “Você sabia que Mary Douglas morreu ontem à noite, não?”. Depois de meu choque, certamente evidente em minha reação, e de minha negativa, ele se desculpou, dizendo que não queria ser ele a dar a notícia.

Terminava de escrever o obituário que sairia na edição do dia seguinte do prestigiado jornal britânico *The Guardian*. Falou que eu poderia olhar os livros de Douglas na estante, abarrotada, enquanto concedia uma entrevista por telefone à jornalista que publicaria o obituário.

Novamente, meu roteiro preparado tornou-se inútil, dessa vez devido à situação embaraçosa. Perguntei se queria que voltasse novamente em outra ocasião, mas ele se mostrou disposto a conversar. Mais do que isso, achei que ele queria de fato falar sobre Mary Douglas. Disse-me que ela havia sido a pessoa mais brilhante que conhecera. Disse ainda, que achava que ela estava contente e que havia escrito tudo que queria; que sua obra estava completa. Quando comentei que ela queria voltar aos Lele, disse-me que sabia sobre alguma coisa a respeito, talvez um artigo, mas me assegurou que ela havia feito tudo que queria. Levava uma vida completa.

Passamos a conversar sobre a personalidade da antropóloga. Fardon falou sobre como ela poderia ser afiada em seus argumentos, e como não foram poucos os alunos que ficavam aterrorizados com sua professora. Comentei que ouvira a fama, mas que não vira nada disso em meu encontro. Fardon então levantou a hipótese de que quando as pessoas envelhecem, elas tendem a ser mais afáveis. Não têm mais tantas disputas e batalhas, e não têm mais a influência e poder que tinham anteriormente, que dariam o conforto de poder prescindir de algumas pessoas, ou de algumas rusgas. Apenas falei que poderia acontecer o contrário, a pessoa tornar-se amarga e rabugenta, mas que, no entanto, ela havia sido extremamente amável e paciente comigo.

Ele me forneceu algumas informações sobre a vida de Mary Douglas, como seu casamento com James, os filhos, a relação com a irmã: depois da morte de James, Pat havia se mudado para a casa do casal, em Highgate, região norte de Londres. A convivência parece não

ter sido boa e havia um ano que Douglas morava em Bloomsbury, tendo deixado a antiga casa para sua irmã.

Falamos também sobre uma questão de seu livro: a hipótese de marginalidade de Douglas. Ele me assegurou que não era hipótese, apenas escreveu o que ela lhe relatou. Sobre o que ela achava do livro, aproveitei a deixa, ele me disse que achava que ela nunca o tinha lido. Não pareceu muito satisfeito, aliás, com o seu próprio livro. Ou pelo menos não era uma coisa da qual falava com orgulho. Antes, disse que o obituário era a última coisa que faria como “especialista em Mary Douglas”, e que pretendia fazer novas coisas, retomar outros projetos. Sobre alguns desenvolvimentos que poderiam ser integrados ao livro, achava que não faria (ainda que o livro tenha sido lançado em 1999, não compreendendo a produção dos oito anos seguintes de Douglas), já que duvidava que haveria uma segunda edição. A tiragem havia sido pequena e a venda também. Comentamos que havia uma tradução em português e ele disse que nunca a tinha visto. Fardon disse que ficou irritado quando soube que a capa da edição brasileira não mostrava o trabalho feito por Pat, que é artista⁸.

Quando comentei que tinha em mente usar a teoria de Bourdieu, mas que também o discurso sobre a continuidade de um projeto intelectual (que por vezes era encontrado nos escritos de Mary, e que no livro de Fardon aparecia na forma de uma coerência até mesmo desconcertante ao longo das décadas em que escreveu nas mais diversas disciplinas), e que, portanto, não apenas os fatos, mas o que era confuso, o que era apenas impressão, também me interessavam, Fardon achou que isso não me levaria muito adiante. Sugeri falar com Jan Vansina e Luc de Heusch, mas lembrou que ambos estavam muito idosos também. Disse-me que talvez valesse a pena reler a monografia sobre os Lele do Kasai, mas não de uma maneira analítica. Se alguém lesse com atenção, poderia perceber, segundo ele, os momentos de sua pesquisa: onde estava, o que fazia. Uma leitura cronológica talvez ajudasse a analisar o contexto em que a pesquisa foi feita. Eu poderia, por exemplo, saber mais sobre as missões católicas que

⁸ Fardon havia descoberto, por acaso, que uma tal Pat Novy poderia ser a mesma Pat, irmã de Mary Douglas, que descobriu ao escrever a biografia. Procurou o nome na lista telefônica, ligou e perguntou: “você é irmã de Mary Douglas?” Os dois então se encontraram e Pat concordou em fazer a capa do livro. Era uma surpresa para a irmã antropóloga, que não sabia desta colaboração. O resultado adorna a capa do livro e figura, emoldurado, no hall de entrada da casa de Douglas.

serviram de intermédio entre a antropóloga e os Lele: ele tinha a impressão de que Mary Douglas não aprovava muitas das atitudes dos missionários católicos. Também me sugeriu buscar informações sobre os fotógrafos que estavam no Congo na mesma época e que tiraram, por exemplo, algumas das fotos de Mary no campo. Outra dica era ir para Oxford e comparar o DPhil (a tese apresentada no começo dos anos 1950 para conseguir o título de doutora em antropologia) com a monografia que, afinal, foi publicada quase 12 anos depois. O que aconteceu neste meio de tempo? Quais os desenvolvimentos, as influências? Depois de terminar seu trabalho de campo e defender sua tese, Mary Tew casou-se e teve três filhos (aparentemente para grande irritação de Evans-Pritchard, me confessou Fardon). Também dava indícios de que não continuaria a tornar-se uma africanista profissional, como parecia ser o caso até meados da década de 1960.

Fardon me deu mais algumas sugestões, falou um pouco mais sobre sua professora e disse que gostaria de me ajudar. Se eu quisesse usar o material que ele havia juntado para o livro, eu poderia, já que não havia necessidade de mais alguém recolher tudo novamente, me disse. Mas recomendou que eu deveria ter uma perspectiva diferente, saber o que eu iria procurar com antecedência. Prometi que re-avaliaria minhas questões e o procuraria no futuro.

Mas uma questão me pareceu interessante, quando falávamos exatamente sobre a memória de Mary Douglas, e as entrevistas que eu pretendia fazer. Dizia-me, como havia feito Kuper, que eu teria problemas, mesmo se conseguisse entrevistá-la como queria, com o que ela se lembrava. Haviam se passado muitos anos. Mesmo que eu tenha afirmado que não estava apenas preocupado com a exatidão dos acontecimentos, mas com o significado dessas lembranças para a Mary Douglas teórica, que continuava a usar sua experiência no campo para pensar sobre as mais diversas questões. Interessava-me saber também, afinal, como foi essa pesquisa. O que ela lembrava. Como chegou ao campo, como lidou com o fato de ser uma etnóloga em uma sociedade em que a diferença entre homens e mulheres era tão acentuada. Enfim, o que havia de tão especial nos Lele – como esta experiência havia, retrospectivamente, se tornado significativa para compreender a própria trajetória. Então Fardon me disse uma coisa interessante: quando aluno de Mary Douglas na UCL da década de 1970, lembra de ter perguntado sobre seu trabalho de campo. Ela lhe disse então que não se lembrava de quase nada.

Mas, conversando com Douglas, para escrever sua biografia intelectual, mais de 20 anos depois, ela mostrava que se recordava de muita coisa, mas não sabia explicar o porquê.

Cheguei à conclusão de que precisava explicar para mim mesmo o que eu pretendia fazer na pesquisa, como proceder. Alguns objetivos ainda permaneceram, mas eu deveria saber o que, afinal, eu esperava encontrar na busca por Mary Douglas, para que eu pudesse saber como e onde procurar. Na semana que se seguiu à morte de Douglas, eu tentei pensar sobre tudo que me havia acontecido desde a chegada em Londres, com uma ideia em mente e uma atitude muito entusiasmada, mas talvez um pouco ingênua.

Alguns dias depois do encontro com Fardon, o professor Kuper me informou o dia do funeral, 25 de maio. Decidi comparecer e escrever algo depois.

Chegado o dia, acordei cedo, um pouco ansioso para ir ao funeral. Não sabia como era um funeral católico inglês. Para mim poderia ser a mesma coisa que assistir um ritual fúnebre em alguma aldeia congoleza. Encontrei-me alguns minutos antes do início com minha amiga Simone Frangella, que se ofereceu para me acompanhar, e assistir a cerimônia. Fui prestar minhas homenagens, tentar entender como lidar com a estranha despedida de alguém que mal havia conhecido mas cuja súbita ausência tanto me afetou. Fui também com olhar etnográfico: não pude deixar de analisar. Era uma etnografia sentida, emocionada. Que tipo de sentimento era este?

Chegamos, eu e Simone, na Soho Square um pouco depois do meio-dia. Logo encontramos Adam Kuper, que cumprimentamos rapidamente. Entramos na igreja, nos deram um livro de músicas e hinos católicos e procuramos nos sentar em um dos bancos no meio. Não demorou muito para as pessoas começarem a entrar e encher a nave da igreja. A maioria senhores e senhoras com mais idade. Avistei Richard Fardon, James Douglas, um dos filhos que conheci no apartamento de Bloomsbury, e alguns outros rostos familiares, mas que não conseguia exatamente nomear. Marilyn Strathern foi uma das que reconheci, tendo chamado a atenção de Simone também.

Um pouco depois do meio-dia, um sino advertiu para que todos ficassem em silêncio e que se levantassem. Uma cantora, de linda e triste voz, acompanhava um órgão, igualmente

melancólico. Do lado do altar saíram, em uma pequena procissão, um noviço carregando uma grande cruz dourada, um outro noviço seguindo atrás, e três padres, de vestes brancas com listras roxas ou vermelhas e já mais idosos. Seguiram em direção à porta da igreja e voltaram com um homem vestido com um fraque preto, de cartola e uma bengala dourada, num andar marcial. Atrás dele, quatro pessoas carregavam o pequeno caixão. O depositaram no espaço entre a nave e o altar e se dispersaram.

Achei o caixão estranhamente pequeno. Mas, enfim, a antropóloga era pequena. Lembro que, antes de conhecê-la, a imaginava muito maior, talvez um pouco ameaçadora, como as histórias de seu temperamento genioso me faziam acreditar. Mas o tamanho do caixão, quando entrou carregado pelo cortejo, me incomodou. De alguma maneira, tudo o que relacionava à sua ocupante era grande, ambicioso, impactante – efeito exacerbado pela ocasião, de certa maneira, solene.

A seguir, um dos padres proferiu uma breve introdução da cerimônia, falando um pouco sobre Mary Douglas e seu amor e comprometimento ao catolicismo. Seguiu-se o canto de um hino, que todos acompanharam no livro distribuído anteriormente.

Um discurso, de quem imagino fosse um dos netos, foi seguido de mais canções. E finalmente um dos padres, aparentemente o mais idoso, também falou ao público. Falou como um padre, mas também como um amigo. Disse que conhecera Mary Douglas ainda em Oxford, onde foram colegas. Disse que ficou muitos anos sem a ver, até a década de 1970, mais precisamente: antes disto, a última vez que a vira, ainda jovens, foi quando soube que ela “iria para a África, ficar entre um povo de lá”. Lembrou da paixão de sua amiga pelo catolicismo, de sua generosidade com os amigos, colegas e alunos. Mas, advertiu que ela também podia ser muito difícil (foi neste momento que percebi que a fama acerca da personalidade difícil deveria realmente ser grande, se esta era lembrada até mesmo em seu funeral!). Falou brevemente sobre a teoria de pureza e impureza da autora, sobre o interesse no Velho Testamento e as “classificações de todas as coisas”.

Seguiram-se mais canções, mais um discurso do primeiro padre, que parecia ser o clérigo residente, e então a encomenda da alma aos céus, quando espalhou-se o incenso e uma fumaça

fez-se visível, subindo em direção ao teto. Depois todos foram convidados a tomar a comunhão ou, aos que não podiam, a receber uma bênção especial no altar.

Ao final da comunhão, as pessoas trocaram a paz de Cristo entre si e a mesma procissão levou o caixão para fora. A seguir, as pessoas da primeira fileira acompanharam, seguindo o caixão e saindo pelo vão central entre as colunas de bancos. Então a segunda fileira acompanhou, e assim por diante: tudo muito certo e ordenado.

Na saída, esperei, sem saber bem o que aconteceria a seguir. O enterro em si seria privado, mas os netos de Mary Douglas haviam organizado um pequeno encontro, para um drinque, em Bedford Square, uma praça no meio de Bloomsbury, mas que, fiquei sabendo, era particular, normalmente reservada apenas aos moradores ao seu redor.

Partimos a pé, já que o lugar era distante apenas alguns quarteirões. Pegamos a rua colada à igreja e que dava na praça de Soho, passamos por um carro grande com a família, filhos e a irmã, e também pelo grande carro preto que levava o caixão, que seria sepultado em Highgate, no mesmo lote onde James Douglas havia sido enterrado dois anos antes. Passamos pelo final de Charing Cross Road, atravessamos Oxford Street até Tottenham Court Road e viramos em Bedford Avenue, onde Mary Douglas morava, até chegarmos na praça, logo adiante.

Lá chegando, junto com outras pessoas que estavam no funeral, fomos convidados a entrar por um porteiro, devidamente fardado e que empunhava as chaves do portão da praça, onde uma grande mesa, com vinho branco e vinho tinto, água e sucos, estava montada. Os netos serviam bebidas aos presentes.

Me servi de um copo de suco de maçã e fiquei na “orla” da roda de pessoas, observando o que acontecia e conversando com Simone. Em um certo momento, um senhor inglês pediu atenção. Apenas por alguns minutos, prometeu. Estavam presentes alguns Lele que haviam escrito uma homenagem à Mary Douglas, mas que preferiram que fosse lido por alguma outra pessoa.

Seguiu-se um lindo discurso sobre a generosidade da antropóloga aos Lele, que sempre eram recebidos em sua casa em Londres, mesmo muitos anos depois dela ter feito seu trabalho de campo no Congo. Eles agradeciam por tudo o que ela havia feito por seu povo, por ter feito

com que eles fossem reconhecidos e de certa forma imortalizados na monografia. Diziam que ela havia sido crucial para a comunidade Lele e que nunca havia deixado de se interessar por eles. Apenas duas semanas antes de sua morte, já fraca, recebeu um deles e lhe confidenciou que pretendia escrever mais sobre sua sociedade. Sua morte havia deixado um vazio que eles nunca poderiam suprir, afirmaram. Mas eles tentariam lembrar-se dela e honrá-la. Pretendiam também constituir um centro de pesquisa “Mary Douglas” Lele. Foram muito aplaudidos e receberam cumprimentos emocionados de diversos dos presentes.

Resolvi que iria me aproximar de um deles e me apresentar. Comecei uma conversa com um (eram três homens, uma mulher e uma criança) e elogiei o discurso. Este, por sua vez, me apresentou ao homem que de fato escreveu a homenagem, Guillaume Iyenda. Novamente elogiei a beleza do discurso e disse que minha pesquisa era sobre o trabalho de campo de Mary Douglas no Kasai. Ele agradeceu e me informou que havia feito a graduação em antropologia e sociologia e que adoraria conversar comigo em alguma ocasião. Conversamos um pouco e ele me deu seu e-mail, pedindo que lhe escrevesse⁹.

Quando voltei para onde havia deixado Simone, vi que ela conversava com um senhor. Quando cheguei, ela me apresentou a Baron Isherwood, o economista que havia escrito *The World of Goods* com Douglas, no final da década de 1970. Conversamos um pouco sobre sua antiga colaboradora e ele disse que ela teria adorado este encontro, em que as pessoas pudessem conversar e se socializar, trocando informações. Falou também um pouco de como foi escrever o livro com a antropóloga. Segundo Isherwood, ela havia escrito praticamente todo o livro, mas havia sido generosa o suficiente para ter colocado seu nome como co-autor. Falou que tinham boas relações, mas um tanto quanto distantes nos últimos anos. Isherwood então brincou que ela queria apenas seus conhecimentos como economista. Contou que ela havia inclusive tentado convencê-lo a fazer antropologia, para melhor colaborar. Novamente, o tópico sobre sua personalidade surgiu, naturalmente: contou que ela podia ser muito difícil. Lembrava que na ocasião em que escreviam o livro, ele vinha de Manchester para se encontrarem, mas algumas vezes tinha que comparecer também em outras reuniões na cidade, de economistas. Ela ficava de

⁹ Quando nos encontramos, Iyenda me explicou com mais detalhes o projeto do centro de pesquisa com o nome da antropóloga. Também me cedeu uma cópia do discurso proferido no funeral.

certa forma ofendida com isso, e em um próximo encontro fazia questão de demonstrar sua irritação. Conversamos um pouco mais sobre os trabalhos que fazia atualmente, como o de consultoria para revitalização urbana, e, por fim, nos despedimos.

Encontrei Adam Kuper novamente, que falou brevemente conosco sobre a cerimônia. Contamos que no Brasil era bem diferente. Para começar, o enterro acontecia normalmente no dia seguinte da morte e não demorava tanto tempo. Falamos sobre essas diferenças e ele contou que esta reunião em que estávamos não era, na verdade, tradição. Enumerou então algumas diferenças entre o funeral de James e o de Mary.

Prestes a irmos embora, conversei rapidamente com Richard Fardon. Disse-lhe que pretendia ir para Oxford, seguir a pista que havia me dado. E ele apenas disse, já indo embora: “mas aqui você tem muita etnografia, não?” Não pude deixar de concordar.

Depois fui tomar um café com Simone e conversamos um pouco sobre a cerimônia, que havia emocionado a ambos, talvez por alguns motivos um pouco distintos. Na volta da cerimônia, ao pensar sobre o que tinha visto e sentido, lembrei de um sentimento que tive no momento em que o caixão entrava na igreja. Havia ficado triste. Triste não porque meus planos teriam que ser mudados. Não exatamente por uma pessoa que, por mais gentil que houvesse sido comigo, contrariando todas as histórias sobre seu gênio, eu mal conheci. Mas também porque de certa maneira ela havia se tornado parte de minha vida – parte da trajetória de um estudante que pretendia se formar como um antropólogo.

Nos últimos anos, e por alguns ainda mais, ao criar uma tese (que tanto demanda dos que passam por este momento da formação), convivi com a obra de Mary Douglas. Me dei conta que também me entristecia, finalmente, por perceber que, de uma certa maneira, morria naquele momento uma parte da disciplina antropológica – agora considerada clássica – condensada na figura de uma de suas mais celebradas representantes, e que fora tão importante na formação do departamento de antropologia de minha própria universidade. E me emocionei, porque de alguma forma tomei parte deste momento; testemunhei isso justo neste momento tão crucial de minha carreira acadêmica. E descobri, deixando um pouco o pudor e algumas reservas de lado, que tudo isso também era, afinal, parte de minha pesquisa.

Tarzan girl is to wed

A TARZAN girl, who lived for a year with a tribe of fierce hunters in one of the wildest parts of the African jungle is back – to marry at a Chelsea church.

Miss Margaret Tew, of Bevington-road, Oxford, is an Oxford University lecturer on anthropology.

For a year she lived among the tribesmen, learning their ways and their language.

They were suspicious at first, but learned to like “the white goddess”, who went hunting with them.

Oxford heard of her exploits and named her “the year’s bravest girl”.

Her fiancé is Mr. James Alexander T. Douglas, an economist, of Empire House, Thurloe-place, Kensington, S.W.

Sunday Graphic, 4 de fevereiro de 1951, p. 2.¹⁰

Introdução

Nos meses, nos anos, que são necessários para a construção de uma pesquisa de doutoramento, é possível que seu desenvolvimento tome um rumo totalmente imprevisível, ao inicialmente imaginado. Os objetivos e as hipóteses iniciais são paulatinamente substituídos por outros, surgidos na multiplicidade de possibilidades que o estudo propicia. Novas pistas emergem e fazem com que o foco mude, às vezes, de maneira a quase tornar irreconhecível o mote inicial que inspirou o trabalho.

Então, acredito que é importante que se faça um exercício, auto-reflexivo, de olhar para trás e avaliar o que foi feito. Repensar o caminho que foi traçado, geralmente de maneira tortuosa, com cada nova leitura, cada nova entrevista, cada nova conversa, cada nova ideia, que

¹⁰ Arquivo do International African Institute, mantido na biblioteca da London School of Economics and Political Science. IAI 38/27.

me lançava constantemente para novas direções. Mais do que isso, por vezes é preciso recordar o porquê se fez a pesquisa, já que a resposta, tenho convicção, está intimamente ligada com a importância e a relevância da empreitada. Mesmo que seja inicialmente, e de maneira fundamental, para o próprio pesquisador.

Porque estudar a trajetória intelectual de Mary Douglas, a antropóloga inglesa que se tornou referência obrigatória a qualquer candidato a seguir a profissão, em universidades britânicas e fora destas? Mais especificamente, porque analisar o período de trabalho de campo de Mary Douglas, relativamente desconhecido dentro desta obra já tornada clássica na disciplina?

Não creio que tenha respostas fáceis a estas perguntas. Evidentemente que a importância de Douglas para a Antropologia legítima, de certa forma, a empreitada, ao menos para os interessados em sua obra intelectual e na história da disciplina, dado que a trajetória da antropóloga está intrinsecamente entrelaçada ao contexto acadêmico britânico de meados do século passado e ao campo disciplinar que o embasou.

Mas também teria de haver uma razão bastante pessoal. Os quase cinco anos de dedicação à vida de uma outra pessoa tiveram seu preço. Dificuldades de várias ordens fizeram com que por diversas vezes eu questionasse o valor do esforço. Mesmo com o inegável suporte que me foi propiciado para a realização do trabalho, houveram momentos difíceis, em que cheguei a cogitar mudar completamente de tema. A intimidade, que de certa forma fui levado a ter com Mary Douglas e sua obra, fez com que os motivos que tive, para início de conversa, de tentar compreender um período crucial e pouco reconhecido de sua trajetória, fossem postos à prova, de fato.

Porque, afinal, algumas vidas merecem ser estudadas? Para quê ou para quem elas importam?

Estou cada vez mais convencido de que vidas biografáveis devem ter um sentido, devem ter significado para quem se interessa por elas. Toda vida, toda experiência social é relevante, de alguma maneira, para alguém. Elas iluminam processos, elas tornam inteligíveis alguns mecanismos de determinados campos sociais. Talvez não apenas por sua exemplaridade, mas por

aquilo que lhe é único – a singular trajetória que foi construída, pelas escolhas e constrangimentos que este indivíduo fez e sofreu.

No caso da carreira de Mary Douglas, a despeito de seu evidente sucesso – os livros publicados, o reconhecimento acadêmico – esta singularidade se mostra pungente. Eis aí uma antropóloga que não se encaixa em nenhum esquema ou modelo existente de construção de uma trajetória intelectual no Reino Unido do século passado. Como, aliás, seria qualquer outra experiência analisada por detrás de uma lupa. Há aqui um descompasso entre a narrativa da cosmologia da história da disciplina e as experiências de seus membros em seu interior.

A própria Douglas teve uma predileção pelo “fora de lugar”, por aquilo que desafiava a norma – ainda que tenha sido acusada, seguidamente, de conservadorismo (por seu respeito, que julgava mal compreendido, pela hierarquia e pelos rituais, em uma sociedade, que conferem um sentido maior às instituições e às pessoas que fazem parte desta).

O que não significa que sua experiência não possa ser comparada, estudada, de forma a tornar mais compreensível o mundo antropológico acadêmico ao qual dedicou sua vida. Jogar luz sobre a vida acadêmica no Reino Unido em meados do século passado, através da análise da trajetória de uma de suas mais célebres expoentes: talvez este seja o motivo que sustenta a pesquisa na academia. Mas haveria de existir mais.

De minha parte, me intrigava o silêncio que o início de sua carreira possuía. Ainda mais enquanto percebia, à medida que a pesquisa avançava, a importância que este período teve no que ela veio a produzir posteriormente. Mas também descobri, ao longo do percurso, outros fascinantes motivos para me encantar – e re-encantar – com o porquê de estudar a vida desta antropóloga.

Tive o privilégio de conhecê-la, no final da vida, já ciente de que não lhe restava muito tempo, correndo para fechar os pontos pendentes. E pude perceber que Mary Douglas não era apenas a autora, a antropóloga que eu e meus colegas lemos nos cursos de formação; ela não era apenas um nome por detrás de ideias. Conheci amigos, colegas; conversei com familiares; mergulhei em seu mundo por meio de cartas, documentos, cadernos de campo. Esta experiência,

minha, fez com que o mundo dos livros, da teoria antropológica, fosse re-significado. Visto por outra luz.

Descobri uma mulher realmente notável, que se entregava de corpo e alma ao seu trabalho, e que – me parecia inacreditável até o momento em que me dei conta disto – também foi mãe, esposa, amiga, irmã, avó. Percebi que suas escolhas, o caminho que optou por perseguir, lhe garantiram o reconhecimento intelectual. Mas não sem o custo de dificuldades pessoais. Mais do que isso, me dei conta que uma simples investigação da arqueologia intelectual de Mary Douglas (suas influências teóricas) não dava conta de compreender esta mesma trajetória, ainda que seja evidentemente necessária. Estas mesmas escolhas foram, em certa medida, moldadas (ou modificadas) pelas singularidades de suas experiências. As relações que estabeleceu com outros colaboradores, dada esta trajetória, complementavam e mesmo explicavam alguns dos rumos que sua obra intelectual tomou. Não de uma forma de causa e efeito, mas num entrelaçamento complexo, que permite perceber que não existe uma porta de entrada ideal para começar a compreendê-la.

Minha intenção, no começo do projeto, de reler sua obra e analisá-la à luz da literatura antropológica que lhe serve de contexto, foi modificada. Tive a chance de encontrá-la e indagar pessoalmente sobre os motivos que julgava relevantes para entender o caminho tomado. Sua morte, por outro lado, fez com que esta tentativa fosse interrompida e novamente repensada. Empreendi então uma busca por seus passos. Conheci pessoas que me traziam diferentes elementos, e acabei fazendo a pesquisa com os arquivos de Douglas. Documentos que estão depositados em diversos lugares: na *Rhodes House* em Oxford, nos arquivos do *International African Institute* em Londres, na Universidade de Northwestern em Evanston, Illinois, e em outras instituições por onde passou. Mas também procurei por estas “pegadas” em seu lar, em suas cartas, em sua vida.

Seguir as pistas, como num trabalho de detetive, me levou a lugares que nem imaginava serem relevantes inicialmente. Mas isto também me fez perceber, de maneira talvez intuitiva, que este percurso, percorrido por Mary Douglas, tivesse um sentido atribuído e não inerente. Mesmo que os biografados procurem explicar suas escolhas dentro de um modelo, ou um projeto, acabei “sentindo na própria pele” que as coisas, afinal, não são tão simples.

Encontrei neste caminho, sobretudo muita paciência, demonstrada pelas pessoas que conhecia, frente às minhas perguntas, muitas vezes impertinentes ou simplesmente tolas e ingênuas. E me dei conta de que mais do que processos sociais, encontrava ali pessoas. E, através delas, Mary Douglas.

Soube que Mary era uma ótima cozinheira, tricotava muito bem, adorava receber os amigos em casa, e valorizava sobremaneira sua independência – até os últimos meses de sua vida caminhava sozinha, se fosse o caso, até os institutos universitários ao redor da *Senate House*, para participar de palestras e discussões acadêmicas.

Aprendi que ela podia ser extremamente generosa com as pessoas que demonstrassem merecer uma boa discussão. Que podia ser bastante aberta a novas ideias, e que ficava empolgada com novos conceitos e possibilidades. Mas que também tinha grande convicção quando acreditava em um argumento, podia ser difícil e deixar as pessoas desconcertadas – ainda que sempre tentasse ser justa.

Também descobri que, numa viagem de férias para o litoral, Mary deixou as crianças no hotel e voltou dirigindo – coisa que aparentemente não era seu forte – até Londres, apenas para pegar alguns textos que necessitava no momento (escrevia, então, *Pureza e Perigo*) e voltar para a praia logo depois. Vim a saber que nenhum dos filhos (ou netos) resolveu seguir a carreira da mãe (ou do pai, economista) e se sentiam pouco confortáveis em discutir antropologia com ela.

Deixava as pessoas surpresas quando estas elogiavam *Pureza e Perigo* e retrucava dizendo que o livro estava ultrapassado. E ficava irritada quando a lembravam que este era o livro pelo qual a conheciam, enquanto sua obra africanista permanecia desconhecida.

Era extremamente disciplinada no trabalho, chegando a acordar de madrugada, para escrever, e então “começar” o dia. Mas também descobri que gostava dos quadrinhos de Tintim e entendia de fotografia. Gostava de ser reconhecida (ficou particularmente feliz por ter recebido o título de Dama do Império Britânico das mãos do príncipe Charles, ele próprio uma vez estudante de antropologia em Cambridge¹¹) e se ressentia quando acreditava que era

¹¹ Ela disse ao príncipe durante a entrega da honraria: “Sem antropologia”, já ciente de que Charles iria abordar o assunto. Este respondeu: “Tarde demais. Você ainda está escrevendo?” Evidentemente o príncipe entrou em contato

marginalizada pela academia britânica – exigia respeito por sua posição se assim julgasse necessário.

Possuía uma grande afeição pelo Brasil, em grande medida graças a Peter Fry, seu antigo orientando, que acabou por fazer carreira no outro lado do Atlântico, e que mesmo assim nunca perdeu o contato com a professora; mas também pelo apreço e grande respeito que nutria por Socorro, a brasileira que, desde que Mary Douglas havia retornado dos Estados Unidos na década de 1980, lhe ajudava no dia-a-dia (e que Douglas acreditava que deveria ter se dedicado a alguma faculdade). A antropóloga tinha uma forte relação com suas coisas – possuía uma memória extraordinária e sabia onde estava cada artigo em sua gigantesca biblioteca. Mas também era uma pessoa simples, ao mesmo tempo, sempre cozinhando bolos e fazendo questão que todos comessem.

Aos 86 anos, riu quando o atrapalhado estudante brasileiro de antropologia, depois de tê-la acompanhado em uma palestra na SOAS¹² sobre Paul Robeson, o artista estado-unidense negro que estudou na instituição, não conseguiu se desgrudar de um adesivo preso ao sapato, protagonizando uma cena de comédia pastelão.

Tentarei contar nesta tese um pouco do contexto da produção africanista de Mary Douglas e a importância de seu trabalho de campo para os rumos de sua trajetória intelectual. Mas tudo o que se segue é, no fundo, uma busca desta obra através da pessoa que foi Mary Douglas. Ou melhor, informado pela experiência que moldou esta pesquisa, ao perseguir os passos da antropóloga. É também, portanto, a história da minha experiência nesta busca.

com a teoria de Douglas durante seu período como estudante no *Trinity College* de Cambridge. Mary Douglas enviou um exemplar de seu último livro, *Thinking in Circles*, para o palácio, no dia seguinte. Comunicação pessoal com Maria do Socorro Santos Primo, residente em Londres há mais de 20 anos.

¹² *School of Oriental and African Studies*, localizada a alguns quarteirões de seu apartamento em Bloomsbury.

Apresentação da pesquisa

Cheguei em Londres em janeiro de 2007¹³, para conhecer Mary Douglas e fazer a pesquisa que seria base desta tese. Adam Kuper, o historiador da antropologia sul-africano que atualmente leciona na Universidade de Brunel, havia aceitado ser meu co-orientador no Reino Unido alguns meses antes, após o intermédio de minha orientadora Suely Kofes, e já havia conversado com sua amiga Mary Douglas sobre meu desejo de pesquisar sua obra etnográfica, me informando que ela havia gostado de meu projeto e gostaria de me ajudar com o trabalho.

Em fevereiro, após um breve período de adaptação na capital britânica e o início da pesquisa bibliográfica, recebi o “sinal verde” para entrar em contato com a antropóloga. Adam Kuper me forneceu seu telefone. Liguei, expliquei rapidamente do que se tratava minha pesquisa e marquei um primeiro encontro para o dia primeiro de março, já no final do frio inverno inglês.

Fiz questão de assinalar, para ambos, que não estava interessado em fazer uma nova biografia da antropóloga¹⁴. Minha intenção era saber mais sobre sua pesquisa de campo no Congo Belga, realizada no final da década de 1940 e começo da década de 1950 na região do Kasai, entre os Lele, uma sociedade matrilinear que então vivia na região entre os rios Loange e Kasai, tributários do rio Congo. Afinal, me perguntava, por que sua pesquisa etnográfica era tão

¹³ Sou grato à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela bolsa de estágio de doutoramento de um ano que possibilitou esta pesquisa no Reino Unido.

¹⁴ Mary Margaret Tew nasceu em San Remo, na Itália, em 1923, no caminho de volta de sua família para a Inglaterra, vindos do posto colonial de Burma, onde seu pai, Gilbert Charles Tew, servia como comissário distrital do Serviço Civil Indiano. Aos cinco anos, Mary Tew e sua irmã Patricia foram deixadas com os avós maternos em Devon, onde frequentavam uma escola local. Após a morte da mãe, Phillis Margaret Twomey, em 1933, as irmãs voltaram aos cuidados do pai. Mary Tew então entrou para a escola do Convento do Sagrado Coração em Hoehampton que, segundo a antropóloga, ao lado da educação e da disciplina que recebeu dos avós, contribuiu para adquirir o respeito que sentia pela hierarquia e pela religião católica e suas instituições (Douglas, 2002). Em 1939, Mary Tew, através de uma bolsa do convento, ingressou no curso de Filosofia, Política e Economia em Oxford. Permaneceu em Oxford até 1942, quando foi para o Congo Belga, onde passou o restante da Segunda Guerra Mundial no Colonial Office e onde conheceu alguns antropólogos. Em 1946, voltou para Oxford e passou a estudar antropologia (mesmo ano em que Evans-Pritchard, recém convertido ao catolicismo, assumia a cadeira da disciplina na universidade), se doutorando com uma pesquisa no Congo Belga. De 1951 a 1977, lecionou no *University College* de Londres (UCL) e depois em algumas instituições americanas. Casou-se com o economista James Douglas em 1952, com quem teve três filhos. Fardon (1999) também fornece, de maneira sucinta e exemplar, uma biografia de Douglas. Uso o nome de solteira de Mary Douglas em alguns momentos (na análise de sua trajetória até 1952) para assinalar a ordem cronológica dos acontecimentos de sua carreira, de forma a facilitar a identificação do período ora tratado. Mas também alterno o estudo com o emprego de seu nome de casada, mesmo acerca de eventos e trabalhos quando ainda solteira, de forma a enfatizar a totalidade do processo descrito – sobretudo quando há relevância entre determinada questão e sua obra desenvolvida após o trabalho de campo.

pouco conhecida, ao contrário de outras publicações que lhe garantiram notoriedade no campo antropológico?

A escola britânica de antropologia tem grande importância no programa de antropologia social da Universidade Estadual de Campinas, onde me formei. Exemplo desta tradição disciplinar, a obra de Douglas (especialmente *Pureza e Perigo*) ainda hoje é lida nos cursos de graduação e pós-graduação. Sua influência na reflexão de diversos profissionais formados pela Unicamp é inegável, sendo referência obrigatória nos estudos de gênero, por exemplo. Entretanto, se tomamos conhecimento dos Lele através de *Pureza e Perigo* (1976) e *Natural Symbols* (1970), os escritos mais propriamente africanistas de Mary Douglas não são muito conhecidos. Estes fatores apenas faziam com que minha curiosidade sobre essa fase inicial da carreira da antropóloga, e a razão de seu relativo silêncio, aumentasse.

Richard Fardon, que escreveu uma biografia intelectual de Douglas (Fardon, 1999), havia afirmado que o sentimento de marginalidade, para sua antiga professora, foi agudo em vários momentos de sua carreira – talvez especialmente durante o período em que foi uma africanista, antes de se dedicar à teoria antropológica em meados da década de 1960.

Quando li a principal monografia de Mary Douglas desta “fase africanista”, *The Lele of the Kasai* (1963), me perguntei, como outros fizeram décadas antes, porque este livro não havia se tornado um clássico na antropologia, como os de muitos de seus colegas e professores da mesma geração. Lá estavam todos os elementos de uma boa etnografia britânica, o mesmo zelo com a análise econômica das aldeias africanas, o interesse pelo ritual, pelas regras de parentesco, e relação destes com o equilíbrio social, caro aos autores do estrutural-funcionalismo de meados do século XX. Mas como seria possível falar de marginalidade se uma investigação das interlocuções teóricas e da maneira como Douglas se posicionou frente às discussões realizadas na época na antropologia indicava que a autora estava imersa no que havia de mais relevante na literatura? Seus artigos e suas inúmeras resenhas mostram que houve de fato uma considerável interlocução com outros pesquisadores. Se em alguns sentidos a hipótese da marginalidade parecia explicar o lugar da obra etnográfica de Mary Douglas no campo africanista, o conceito não deixava de me causar certo desconforto.

O assombro, em relação ao pouco conhecimento desta fase de sua carreira, ficava maior na medida em que percebia que, mesmo em seus livros “mais teóricos”, os dados etnográficos Lele eram constantemente invocados para pensar sobre a relação entre cosmologia e organização social, ou entre o cotidiano da crença (afinal, ela era uma herdeira de um antigo debate sobre religião e racionalidade que remontava aos evolucionistas dos dois lados do canal) e as formas simbólicas da classificação. Os Lele, como tentarei demonstrar adiante, foram de fato centrais na obra de Mary Douglas. Estavam presentes não apenas em suas reflexões sobre as regras dietéticas do Velho Testamento, mas em sua vida pessoal¹⁵. Acredito que uma análise do campo acadêmico britânico, mas também das interlocuções teóricas estabelecidas, ajudará na relativização deste conceito de marginalidade. Não creio, entretanto, que ele possa ser utilizado como uma forma de explicação simples, de causa e efeito, da trajetória intelectual de Douglas – ainda que seja necessário dar especial atenção para a questão quando ela emerge como um conceito êmico, da própria antropóloga. Voltarei à questão adiante.

Mary Douglas, é importante lembrar, se tornou célebre especialmente com seu livro *Pureza e Perigo*, publicado pela primeira vez em 1966, ainda que por diversas vezes a própria autora tenha afirmado que esta obra não é o produto de sua maioria intelectual. Entretanto, lá se encontram quase todos os elementos que marcariam o estilo de sua imaginação antropológica: a predileção por esquemas de análise abrangentes que constituem um sistema que lida com os sentidos das formas sociais e simbólicas da crença e seu suporte institucional moral. Ou seja, a relação entre cosmologia e morfologia social¹⁶. Douglas analisou a questão através da investigação da relação simbólica entre as regras dietéticas e seu sentido com uma ordenação

¹⁵ Nas últimas décadas de sua vida, Mary Douglas passou a se relacionar cada vez mais com a comunidade Lele em Londres (os primeiros imigrantes chegaram no começo da década de 1990, mas a antropóloga já se correspondia e procurava ajudar Leles que haviam ido estudar na Bélgica e Estados Unidos sempre que possível). De fato, recebia em seu apartamento de Highgate, o bairro localizado no norte de Londres em que viveu até a morte de James Douglas, diversos Lele para jantares e conversas informais (comunicação pessoal). Guillaume Iyenda, Lele radicado em Londres e que estudou antropologia na faculdade, não hesitou em me assegurar a importância que Douglas teve para a comunidade Lele, por tê-los “colocado no mapa”, imortalizando-os de certa forma. Confessou-me, orgulhoso, que algumas semanas antes de Douglas falecer, se surpreendeu, em uma conversa, quando esta mostrou que ainda se lembrava de várias palavras Lele. Haviam se encontrado para uma refeição e Douglas perguntou, em Lele, se havia algo que ele não poderia comer (comunicação pessoal com Iyenda).

¹⁶ Ou, como Fardon, em um breve artigo de 1987, ressaltou, lembrando as palavras da própria Mary Douglas, a relação entre as formas de associação e as formas de julgamento moral que as ratificam. Cf. Fardon (1987).

sistemática de ideias (sistema classificatório), tal como ilustrada no Velho Testamento, contribuindo, assim, para a literatura da antropologia da religião¹⁷.

Nas décadas subsequentes à publicação de *Pureza e Perigo*, Mary Douglas aperfeiçoou as ferramentas de análise dos sistemas de racionalidade, inspirada por Durkheim (especialmente por influência de Evans-Pritchard, mas também através das contribuições de Radcliffe-Brown). Em seus livros sobre o Velho Testamento¹⁸, por exemplo, a antropóloga procurou compreender, através da análise dos documentos e informações disponíveis pelos estudos bíblicos, os sentidos e significados da prática cotidiana da crença e das normas contidas no Pentateuco.

Uma possível leitura da reflexão de Mary Douglas sobre a correspondência entre organização social e regras morais seria a de que esta análise não é nada mais que o desdobramento das descobertas da autora no Kasai e dos seus insights sobre o Levítico que teve então – a relação entre as posições ocupadas pelos Lele em sua sociedade e as regras de evitação e pureza ritual destinadas a manter o funcionamento desta mesma¹⁹. Mas também é possível argumentar que foram estas preocupações que a levaram a analisar os rituais e o simbolismo Lele, em primeiro lugar.

Um dos objetivos desta tese é exatamente tentar analisar a relação entre a pesquisa de campo de Douglas e sua herança intelectual – as formas pelas quais a autora contribuiu para a tradição antropológica do século passado. O que havia aprendido antes de sua ida ao Kasai e o que escreveu depois desta experiência? E, se é importante ter em mente as advertências acerca da subjetividade (dada a trajetória específica de Douglas e sua experiência na academia e no campo) do encontro etnográfico (relativizando, assim, a preponderância da explicação para a diversidade de resultados de pesquisa pelas particularidades das escolas de pensamento), também é preciso refletir sobre o contexto da antropologia africanista britânica no período. O que no fundo são maneiras complementares e indissociáveis de analisar a questão.

O fato é que a antropóloga sempre buscou ancorar suas reflexões com dados etnográficos, fossem eles documentos históricos ou dados coletados por outros pesquisadores. Assim, é claro

¹⁷ Cf. Tambiah (1969).

¹⁸ Especialmente Douglas (1993), Douglas (1999) e Douglas (2004).

¹⁹ Douglas (2002, p. 22).

que sua própria pesquisa etnográfica, realizada entre os Lele da região do Kasai, no interior do então Congo Belga, no final da década de 1940 e começo da década de 1950, forneceu informações que utilizou pelo restante da vida, em sua obra de cunho mais teórico. Entretanto, acredito que o lugar que este período africanista ocupa no conjunto de sua obra ainda não foi devidamente analisado pela teoria crítica antropológica.

Tentarei, desta maneira, analisar o contexto desta produção: não apenas as descobertas etnográficas do trabalho de campo, mas também o universo de relações e disputas institucionais em que Douglas estava inserida. Trata-se de refletir sobre as razões do “esquecimento” que sua obra etnográfica possuía no interior do campo do africanismo britânico do pós-guerra, bem como a forma em que esta etnografia foi utilizada no desenvolvimento de sua teoria.

Um estudo denso da monografia e dos artigos publicados no período, mas também dos cadernos de campo e outros materiais biográficos e de pesquisa (como a correspondência da antropóloga e as fotografias produzidas durante seu trabalho de campo), permitirá perceber como estas relações e estas disputas, acima referidas, podem ser analisadas na etnografia produzida.

Procurarei identificar os principais personagens e instituições envolvidos neste campo, bem como a literatura africanista do período, através da apresentação dos dados coletados em pesquisas em Londres, em Oxford, em Evanston e em Chicago. Esta envolveu a análise dos arquivos destas instituições, às quais me referi anteriormente²⁰. Estes documentos permitirão

²⁰ Os arquivos do *International African Institute* podem ser acessados na biblioteca da *London School of Economics and Political Science*. Uma descrição do conteúdo dessa preciosa coleção de documentos de alguns dos principais antropólogos britânicos do século passado pode ser encontrada no site da universidade. Sou extremamente grato aos funcionários do arquivo da LSE que possibilitaram meu acesso às inúmeras caixas e pastas de cartas, minutas, fotografias e relatórios, que constituem uma parte fundamental da história do instituto. A lindíssima *Rhodes House* detém documentos da passagem de Mary Douglas por Oxford, como também a *Duke Humfrey's Library*, ambas parte da *Blodeian Library* da Universidade de Oxford. O arquivo *Melville Herzkovitz* na Universidade de Northwestern, em Evanston, Illinois – onde Douglas lecionou na década de 1980 – possui um verdadeiro tesouro para os estudiosos de documentos sobre a história da antropologia: uma extensa coleção de documentos pessoais, bem como as notas e os cadernos de campo da antropóloga, doados por esta para a agradável instituição. A *Ryerson & Burnham Library* do *Art Institute* em Chicago detém notas preciosas de Willian Fagg sobre o encontro deste com Mary Tew (Douglas) no Congo, bem como algumas fotografias produzidas pelo mesmo na ocasião (cujos originais se encontram no *Royal Anthropological Institute*). Também encontrei importantes documentos nos arquivos do *Institute of Social and Cultural Anthropology* de Oxford, no impressionante acervo do *National Archives* em Richmond, na biblioteca do *Royal Anthropological Institute* de Londres e nas bibliotecas da *School of Oriental and African Studies* e da *Senate House*, em Londres. A sessão de África, Oceania e Américas, do Centro de Antropologia do *British Museum*, também em Londres, abriga as fotografias etnográficas de Mary Douglas no Congo. A todos os funcionários que permitiram que estudasse os acervos destas instituições e me guiaram pelos

compreender como a pesquisa de Douglas foi desenvolvida, auxiliarão a estabelecer a rede de relações pessoais e as influências da antropóloga, bem como encontrar indícios das pressões institucionais e dos mecanismos de legitimação próprios da constituição de uma trajetória acadêmica, no período de formação intelectual: as disputas no campo institucional, as oportunidades de financiamento e a consolidação da carreira antropológica. Espero então esboçar algumas hipóteses iniciais sobre a importância que esta etnografia teve na teoria antropológica que tornou Mary Douglas reconhecida na disciplina. A própria autora fornece as pistas que devem ser seguidas:

I would never have felt impelled to attempt an anthropological reading of Leviticus if during African fieldwork I had not been confronted by local dietary rules, and so thought of looking up the passage in chapter 11 on the forbidden animals. I actually cited Leviticus and the parallel passage in Deuteronomy in my 'Animals in Lele religious symbolism' (1957). What I wrote ten years later about uncleanness and pollution in *Purity and Danger* (1966) was driven by fieldwork experience, stiffened by training in Oxford anthropology and enriched with some reading about the psychology of perception.²¹

Mas as questões levantadas por Fardon sobre a marginalidade de Douglas (é importante ressaltar que, como me relatou certa vez, ela mesma lhe forneceu os elementos para pensar sobre esta marginalidade, ainda que inegavelmente a antropóloga tenha sido extremamente influente na disciplina), especialmente sobre os efeitos de origem social, de sua religião, de contextos em que gênero como categoria significativa era operado, me pareciam merecer uma abordagem sob outra perspectiva, de forma a complementar sua análise e levá-la para outros caminhos. Passarei, agora, rapidamente por estes elementos que compõem a trajetória da antropóloga.

Origem social de classe, na antropologia britânica, ao menos durante a primeira metade do século passado, foi de fato um importante fator na constituição de carreiras acadêmicas. Os primeiros catedráticos da disciplina, na época de Rivers e Tylor²², tinham uma preocupação

complexos e por vezes enigmáticos labirintos do mundo dos arquivos históricos, meus mais sinceros agradecimentos.

²¹ Douglas (1999, p. vi).

²² William Rivers (1864-1922), se tornou uma autoridade nos estudos sobre parentesco na antropologia nas primeiras décadas do século passado. Chefiou a célebre expedição ao Estreito de Torres, que inaugurou uma nova fase, empirista, na disciplina. Edward Tylor (1832-1917), é considerado um dos pais fundadores da antropologia

considerável pelo pertencimento a uma aristocracia intelectual britânica (ou então possuíam, ao contrário, mas também atentando para a relevância da questão, um sentimento de rebeldia contra o conservadorismo que esta suscitava).

Mary Douglas era católica, em um país anglicano, e trabalhou em uma disciplina em que a orientação religiosa do pesquisador aparentemente não era importante para a compreensão de seus pressupostos e a teoria desenvolvida, mas cujas histórias sobre o judaísmo de um, a conversão de outro, teimam em enriquecer o folclore dos bastidores. Por exemplo, Evans-Pritchard e Turner se converteram ao catolicismo em uma fase avançada de suas carreiras. Gluckman, Fortes, Steiner, entre outros, eram judeus. Srinivas era hindu.

Na realidade, muitos antropólogos engrossaram o debate sobre a relevância da experiência pessoal do pesquisador na disciplina, ao afirmar que religião não deveria ser um fator importante para o seu trabalho – ainda que a própria ressalva atentasse para a questão, a exemplo do que foi dito acima sobre classe social na disciplina (poderíamos refletir, por exemplo, como esta questão já era dada desde a época de Robertson Smith e seus estudos sobre religião e a relação destes com sua posição pessoal dentro do catolicismo)²³.

Quanto às relações de gênero em que Mary Douglas estava inserida, também penso poder buscar uma explicação de sua influência na inserção da antropóloga na academia britânica. Se Douglas não foi a primeira mulher etnógrafa no Reino Unido, ainda assim teve de enfrentar

social britânica. Seus estudos sobre a história natural da sociedade serviram de base para a consolidação da teoria evolucionista que passou a dominar a literatura científica no Reino Unido, na época. Tylor pressupunha que o homem era sujeito a leis universais; seu intelecto apenas se desenvolveu, nos diferentes estágios da civilização.

²³ Julgo relevante ressaltar, neste sentido, que, nas primeiras décadas do século passado, os antropólogos procuraram se distanciar do saber que detinham administradores coloniais e missionários. A legitimidade do fazer antropológico, através da tentativa de demonstrar que este possuía um método científico, passa evidentemente por considerações desta ordem. O antropólogo, nesta transformada nova realidade, deveria ser um observador neutro e imparcial da realidade observada (especialmente após a geração de Malinowski). Marcus (1986 e 1999), por outro lado, nos fala da crítica epistemológica hermenêutica, ocorrida na disciplina na década de 1980, que alerta para a necessidade de analisar a fundo a atividade etnográfica, em termos de uma revisão da escrita que lhe era própria, do contexto político em que a posição do antropólogo deve ser considerada e da auto-reflexividade deste em sua pesquisa. Diz Marcus: “Far from taking the distanced perspective on the ‘other’ that has traditionally been ethnography’s stance, ethnographers involved in such new locations are differently positioned altogether. Today, the fact of intellectual or cultural affinity between observer and observed is indeed ‘useful’ knowledge, guiding us in new terrains and pointing up the need to modify standard fieldwork assumptions and settings” (Marcus, 1999, p. 15). Marcus se referia à relação de poder do antropólogo com seus pesquisados. Mas, evidentemente, se trata de analisar a posição e o lugar ocupados pelo primeiro neste contexto.

alguns dos desafios que o trabalho de campo colocava para as antropólogas: por exemplo, inicialmente, a preocupação com a segurança da pesquisadora no campo e a necessidade de lidar com o que era considerado “pesquisa feminina”, em contraste com os dados “que realmente importavam” coletados por homens em instituições masculinas²⁴.

A questão de gênero, em especial, me deixou intrigado e me levou a considerar a importância da análise sobre a maneira em que estes dados eram articulados nas redes de relações sociais e institucionais do campo acadêmico. Se, de fato, a ideia de que uma antropóloga pudesse vivenciar sentimentos de marginalidade em uma disciplina de domínio masculino faz sentido, me interessei em saber de que maneira isso se deu, ao menos durante a fase africanista de Douglas. Afinal, este período foi também a época da formação de Mary Douglas como acadêmica, tendo que percorrer e enfrentar as dificuldades e obstáculos inerentes ao campo: a disputa por uma cátedra, mas também por oportunidades de financiamento de pesquisa, bem como por uma interlocução institucional e teórica. Evidentemente, estas normas são formadas nas intersecções com diversos outros marcadores sociais, impossibilitando que lhes sejam fixados significados estanques²⁵.

Assim, saber o modo como a etnografia congoleza contribuiu para a constituição da obra e da carreira de Mary Douglas, implica tentar compreender como o gênero – mas também outros fatores “biográficos” – modifica a maneira como o conhecimento antropológico é criado. Em parte influenciada pelo feminismo e pelos estudos sobre raça e classe e seus dispositivos de poder, em parte influenciada pela autoreflexividade que colocou em questão os próprios pressupostos da produção de seu conhecimento (a possibilidade de interpretação e de construção de modelos de explicação de outras culturas, e a influência do pesquisador e o que este representa no encontro etnográfico), a teoria antropológica contemporânea mostrou a

²⁴ E aqui considero, como Marilyn Strathern (2006), gênero como categoria de diferenciação entre os sexos, mesmo que saiba que as configurações que tais relações tomam culturalmente, e a que o termo se refere, sejam construções e indicadores de dispositivos de poder, particulares em cada sociedade. Tais categorias não são, ainda, estáticas ou absolutas, mas fluidas e criadas pelas relações intersubjetivas estabelecidas – da experiência, portanto.

²⁵ É evidente que esta tese não tem pretensões de ser uma análise exaustiva das inflexões de gênero na trajetória de Douglas, mas apenas atentar para a potencialidade de um estudo nesta direção, ao apontar a importância das relações entre gênero, em conjunto com os demais marcadores sociais, na constituição de seu sentido na obra da antropóloga.

importância da contextualização da produção etnográfica²⁶. Da mesma forma, também ficou evidente a necessidade de precisar essa plêiade de significados que marcam a maneira como esta construção de conhecimento é realizada.

Se a contextualização do campo acadêmico – e, especificamente, do campo africanista britânico do período pós Segunda Guerra – se torna necessária, é preciso igualmente analisar como estes fatores da origem social de Mary Douglas – mulher, católica, descendente de imigrantes irlandeses, de classe média – foram por ela vivenciados, como podem ter servido de empecilhos ou facilitadores em sua tentativa de inserção no meio, e como estes marcadores socialmente constituídos foram operados. Trata-se de compreender como foram contornados ou aproveitados, e como foram recebidos pelos demais etnógrafos de seu tempo. Em uma disciplina em que algumas de suas principais figuras foram sul-africanos, neo-zelandeses, poloneses, judeus, podemos perfeitamente aceitar o fato de que não corresponder ao perfil do antropólogo britânico “ideal” não bastou para excluir tais pessoas do campo. Mesmo que algumas das estratégias encontradas tenham sido “trabalhar como homem”, apontando para a relevância para a questão de gênero²⁷. Argumentarei, assim, que também é necessária uma análise interna do campo antropológico.

²⁶ É necessário, entretanto, fazer justiça: os antropólogos e antropólogas das gerações anteriores não ignoravam a dimensão da construção do texto antropológico, não simplesmente através da coleta de dados da “realidade” observada, mas pela seleção de temas e pelo encontro de subjetividades entre etnógrafo e informante. Richards (1967), por exemplo, faz um exercício de reflexão sobre as tradições britânica e francesa de antropologia. A autora lembra, com ironia, que os povos estudados pelos franceses pareciam possuir “apenas cosmologias” e os estudados pelos britânicos, “apenas símbolos”. Suspeitas sobre o modo de fazer etnografia por um lado, e sobre o modo de elaborar teoria por outro, são então assinaladas nesta reflexão. É interessante notar, ainda, que Douglas (1975, mas publicado inicialmente em 1967) também se indaga sobre os reflexos que as diferenças teóricas acarretam nas pesquisas produzidas, analisando o mesmo material que Richards – em especial a monografia editada por Meyer Fortes e Germaine Dieterlen, *African Systems of Thought*, publicada em 1965. Douglas se pergunta o que aconteceria se os Dogon fossem estudados por britânicos e os Nuer por franceses, advogando uma maior interlocução entre ambos. Adianto aqui uma discussão que será analisada adiante: a relação e o diálogo entre as “escolas” francesa e britânica de antropologia e a maneira como Mary Douglas se inseriu nesta relação como etnógrafa, em um território de língua francesa, cujos interlocutores imediatos eram francófonos – como teórica, herdeira do funcionalismo durkheimiano e crítica do estruturalismo francês no Reino Unido. Grossi (1992), também lembra que os “clássicos”, se não ignoravam a auto-reflexividade de seu fazer, como dito acima, apenas publicaram textos sobre sua experiência em campo muito tardiamente, já com suas carreiras estabelecidas.

²⁷ Ou se ater às questões consideradas relevantes: “o mundo dos homens”. Ardener (1972) afirma que a maioria das etnógrafas, com poucas exceções, também se abstiveram de produzir teorias sobre o “grupo feminino”, que, afinal, corresponde à metade das sociedades estudadas. O autor sugere, exagerando o argumento para chamar a atenção para a valorização pelo antropólogo do modelo de sociedade fornecido pelos homens, que existe uma diferenciação

Mary Douglas casou-se e teve filhos, diferentemente do que talvez um observador das estruturas e regras do campo antropológico, tais como normalmente consideradas, fosse levado a esperar como requisito para vingar nesta carreira – e que muitas de suas contemporâneas parecem ter acreditado ser necessário para a obtenção de sucesso e respeito no mundo acadêmico. Se a conquista destes espaços atenta para as formas como antropólogas buscaram se inserir no campo, existem diversos elementos que sugerem que esta vida “doméstica” não era exatamente exemplar. Ou melhor, isto indica que existem diversas outras dificuldades que estas mulheres tiveram que lidar, para conciliar trabalho, a maternidade e família, em um ambiente em que os maiores anseios parecem ter sido o estabelecimento em um dos principais centros de prestígio e status, notadamente Oxford e Cambridge.

Mariza Corrêa (2003) nos coloca a questão sobre o corpo canônico da disciplina (masculino) e sua implicação no reconhecimento do trabalho das antropólogas em seu meio – no caso, aqui, na antropologia britânica. A tradição antropológica, definida pelo trabalho de campo (tal como estabelecido por Malinowski), deve ser investigada, de maneira a compreender o surgimento deste “modo de atuação” e as formas que antropólogos e antropólogas encontraram para fazer pesquisa. Segundo a autora, ao elaborar o argumento sobre o lugar das antropólogas na profissão: “Se esposas pareciam ser anátema para as antropólogas profissionais, as antropólogas que se aventuraram a exercer a profissão sem a proteção de um marido pareciam ser anátema para os antropólogos já estabelecidos”²⁸.

Um crítico da história da antropologia poderia inferir toda sorte de dualismos de gênero, socialmente constituídos no entorno deste campo, que se re-atualizam na disciplina e conferem significados a estas atuações, às estratégias elaboradas para enfrentá-los e ao resultado produzido.

Mary Douglas, criada na maior parte de sua infância por seus avós maternos, ganhou uma bolsa para estudar em um convento católico, outra para ingressar na Universidade de Oxford (em PPE – *Philosophy, Politics and Economics*) e, após o término de seu serviço civil durante a

na própria gênese do fazer etnográfico que separa homens e mulheres em polos que correspondem à sociedade e à natureza, respectivamente. Sobre o “androcentrismo” na antropologia, ver também Grossi (1992).

²⁸ Corrêa (2003, p. 191).

guerra, mais uma para cursar antropologia, em Oxford novamente. Sua educação católica propiciou uma certa percepção acerca de alguns processos que influenciaram o rumo que seus interesses tomaram: mais especificamente, a preocupação com a hierarquia e a forma como esta se relaciona com as instituições e com os mecanismos de funcionamento dos grupos sociais; assim como a descoberta da riqueza conceitual e analítica do simbolismo cristão. Também lhe forneceu uma sensibilidade aguda para as oportunidades de financiamento, pesquisa e formação. De modo que, uma análise de sua obra, mas também de cartas e documentos, bem como a reminiscência dos colegas, atesta a importância desta questão.

Tentarei introduzir o argumento da pertinência destes elementos na trajetória de Mary Douglas, analisando brevemente a questão de gênero. Parto da hipótese de que os efeitos de gênero na constituição do conhecimento antropológico podem ser explorados, como afirmou Callaway (1992), “in terms of choice of area and topic, how field notes and diaries are written, the adoption of analytical categories, selection of ‘facts’, inferences drawn, unstated premises and patterns of interpretation”²⁹. Sendo assim, é necessário pensar se uma investigação e a análise dos cadernos de campo, da tese de doutoramento defendida em 1953 (resultado do trabalho de campo) e dos artigos e da monografia etnográficas, de fato indicam que as relações de gênero, partilhadas pelos antropólogos da geração de Mary Douglas, rearticulam, em alguma medida, suas escolhas teóricas e a maneira como conduziu sua pesquisa. E ainda, se este for o caso, o que estes elementos auxiliam na compreensão da inserção de Mary Douglas no campo acadêmico britânico e no desenvolvimento de sua imaginação teórica e antropológica.

Minha hipótese é que, mesmo que Mary Douglas tenha escolhido produzir uma escrita considerada “masculina” (uma certa produção e interpretação de fatos sociais – economia, ritual, política e parentesco), ao contrário de algumas de suas contemporâneas antropólogas (às vezes “esposas de antropólogos”) que se ocupavam da descrição do espaço feminino, considerado menos importante, e dos aspectos anedóticos (ou subjetivos) do trabalho de campo³⁰, ainda assim

²⁹ Callaway (1992, p. 36).

³⁰ Ou, ainda, de tópicos considerados menos importantes, como comida e nutrição – a exemplo do trabalho de Audrey Richards. Ver Corrêa (2002), Caplan (1992) e La Fontaine (1992), nesse sentido. É interessante notar que algumas das mais pesadas críticas ao trabalho de Mary Douglas recaíram sobre suas análises antropológicas sobre os costumes do cotidiano britânico – a comida principalmente – sob a acusação de “teoria sem importância”.

é possível encontrar em seu texto, uma reflexividade contrastante com a neutralidade da descrição etnográfica que era norma. Afinal, Laura Bohannan, que estudou em Oxford na mesma época que Mary Douglas, acreditou que deveria usar um pseudônimo para escrever sobre as implicações subjetivas que o trabalho etnográfico suscitava, na forma de uma etnografia ficcional; reservando seu nome verdadeiro para o trabalho “científico”.

Nos capítulos adiante, por exemplo, tentarei mostrar como, ao analisar sua produção antropológica, encontramos indícios que permitem uma reflexão sobre a preocupação de Douglas com o caráter mais propriamente científico de sua teoria, ao procurar legitimar seus argumentos com um distanciamento – progressivo, ao longo de suas publicações – do objeto de análise. Se lermos os cadernos de campo de Mary Douglas, passando pela tese defendida em Oxford, e chegando na produção acadêmica de divulgação científica, em que tenta se firmar como uma intelectual do campo disciplinar, houve uma crescente omissão do “eu” no texto, bem como das referências à presença da etnógrafa em campo. Não me parece aleatório que *Pureza e Perigo* tenha sido escrito logo após a publicação de *The Lele of the Kasai*, demonstrando a passagem de uma escrita etnográfica que permite vislumbrar passagens da antropóloga em campo para outra mais “neutra”, teórica e impessoal. Um processo, talvez, na contra-mão da contribuição de outras antropólogas acerca da importância do subjetivo na pesquisa etnográfica, ao tomar suas próprias experiências e dificuldades em campo como objeto de reflexão – em contraste ao “mito do antropólogo assexuado” de que fala Grossi (1992).

Mary Douglas não teria problemas em admitir que não existia uma agenda feminista em seu desejo de fazer trabalho de campo em uma sociedade matrilinear, invocando como justificativa uma necessidade teórica de complementar os dados etnográficos coletados por Evans-Pritchard e Meyer Fortes em sociedades patrilineares no continente africano. Não obstante, na descrição da organização social Lele, de suas regras e normas, alguns pontos da etnografia de Douglas merecem atenção. A existência de uma norma, partilhada por todos os indivíduos Lele, de que as mulheres são objeto de disputa e troca (e, portanto, cruciais para o estabelecimento dos laços de relações entre clãs, entre vilas e entre as gerações dos indivíduos) não significa que uma análise de todas as maneiras como as mulheres se utilizam e re-significam estas mesmas regras sociais partilhadas não possa atentar para as maneiras como este modelo da

estrutura social é mais complexo do que se poderia imaginar por uma descrição inicial. Um marido Lele tirânico pode simplesmente perder sua esposa se esta decide voltar para a aldeia de seus pais ou se estabelecer em uma outra aldeia como esposa da vila³¹.

Douglas estava ciente da prática destas mulheres, sem ter deixado de registrar o sistema estrutural “oficial”, ou o modelo de funcionamento da sociedade Lele, que interessavam aos seus pares antropólogos – na verdade, sob outra perspectiva, esta prática poderia ser considerada como parte da estrutura social Lele (mesmo que não pudesse ser um exemplo de seu modelo ideal, como algum indivíduo Lele poderia argumentar), bem como da interpretação de Douglas deste sistema. É justo lembrar que uma das bases da teoria do parentesco de Lévi-Strauss recai justamente na análise do fenômeno de circulação das mulheres e sua relação com as regras ancoradas no tabu do incesto para a criação de relações sociais, relativizando qualquer inferência sobre a sensibilidade feminina sobre o assunto. Estas vozes dissonantes, entretanto, menos do que invalidar o trabalho etnográfico produzido, o enriquecem (ainda que estas “válvulas de escape” sejam compreendidas na teoria do equilíbrio social – ou na descrição dos fatores de desequilíbrio, como a administração colonial).

Se considerarmos que o conhecimento antropológico não é neutro, tendo em vista as condições de sua produção, resta determinar de que forma as categorias sociais inscritas e constantemente redefinidas nos antropólogos e antropólogas em trabalho de campo iluminam as maneiras pelas quais os mesmos produziram ciência, como se relacionavam uns com os outros e galgavam os passos necessários para estabelecerem-se na academia.

Ainda que estas hipóteses possam ser relativizadas após a análise do material reunido para esta pesquisa, acredito que possam servir também para considerar a trajetória intelectual de Douglas como um todo e começar a relacionar a produção antropológica da autora no conjunto de uma obra.

A existência de um gênero de escrita parece ser uma maneira interessante de investigação da problemática acima anunciada. Tomei a questão como exemplo para atentar para o processo de inserção no campo, acima delineado, para então partir para outras considerações sobre os

³¹ Afinal, os Lele são patrilocais; as esposas vão morar nas aldeias dos maridos.

mecanismos de obtenção de prestígio e ressaltar algumas das estratégias adotadas para garantir espaços na academia. Entretanto, é no cruzamento desses fatores constitutivos da identidade dos antropólogos (tudo que de sua origem social e das oportunidades que lhes são oferecidas, nos encontros que se dão com outros antropólogos e agentes do mesmo campo, mas também das escolhas tomadas, constitui uma rede de possibilidades que traça um percurso particular, dadas as normas partilhadas e os passos que devem ser seguidos) que devemos nos debruçar para compreender sua gênese e o sucesso alcançado. É imprescindível dispor, portanto, da noção de trajetória. Não apenas a trajetória de Mary Douglas, mas também de alguns dos demais antropólogos e antropólogas de sua geração, que constituíram a rede de relações do campo em que Douglas se formou, dada sua origem. Bem como a trajetória das instituições de pesquisa que financiaram as investigações africanistas, com as quais a autora se relacionava.

Minha intenção é levar em consideração a própria reflexão de Douglas sobre sua trajetória. A antropóloga não produziu uma autobiografia, mas em diversos textos teóricos ela parece operar com uma noção de projeto intelectual. Não obstante, devemos considerar tais reflexões em um sentido que ultrapassasse as objeções de Bourdieu (1999) sobre a “ilusão biográfica” e uma “orquestração de sentido”, ao focar na noção de experiência.

É importante ressaltar que me refiro a uma noção de experiência que remete a um movimento auto-reflexivo. Reflexão sobre a própria trajetória, mas também sobre a constituição da tradição antropológica da qual faz parte. Assim, pensar sobre Mary Douglas como pessoa e personagem, possibilita que a correspondência entre a vida como experiência e a vida como narrativa (então relacionada pelo contexto social) seja buscada de forma a compreender a interpretação do próprio sujeito no escopo da explicação de sua trajetória e de sua representação³².

Ou, como afirma Scott (1999), a experiência não é algo anterior à sua própria narrativa, mas somente se constitui através desta. Segundo a autora:

Precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que

³² Ver Kofes (2001).

são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com esta definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz.³³

Vale ressaltar que atribuir importância para a experiência de Mary Douglas – e portanto para sua constituição como sujeito neste campo – não significa tomá-la como um tipo representativo que possa fundamentar uma explicação³⁴ sobre a antropologia inglesa do período. Refletir sobre a trajetória de Mary Douglas, adotando a noção de experiência tal como proposta por Joan Scott, implica em dar atenção para as posições sucessivamente ocupadas pela antropóloga e os investimentos do capital intelectual e simbólico adquirido, nos embates e disputas no interior deste campo, como processos de constituição desta experiência. Mais do que isso, é na análise da experiência de Douglas, em sua relação com outros antropólogos, que obtemos elementos para perceber como sua bagagem intelectual tomou forma na teoria produzida, dada a trajetória construída em contextos específicos e particulares – mesmo dentro de um processo mais amplo que pode ser descrito de forma modelar.

Quando cheguei em Londres, ansioso por conhecer e entrevistar uma antropóloga tão influente na disciplina e no programa de antropologia que me formou, imaginava encontrar elementos para saber mais sobre sua experiência no campo. Interessava saber sobre sua relação com os informantes, sobre as alegrias e frustrações constituintes da pesquisa (e invariavelmente obscurecidas pela escrita canônica que se notabilizou na disciplina após a Segunda Guerra, em sua tentativa de se tornar científica e se afastar da escrita produzida por administradores coloniais, viajantes e missionários, como mencionado acima), sobre as facilidades e dificuldades em campo por ser antropóloga, e a importância deste período em sua formação.

Mas a doença que a acometeu no final de 2006 e que rapidamente a debilitou, fez com que eu conversasse poucas – ainda que proveitosas – vezes com a antropóloga. Entretanto, nos meses seguintes encontrei um riquíssimo universo de possibilidades nos arquivos das instituições pelas quais Mary Douglas passou. Estou completamente ciente dos riscos que estão envolvidos

³³ Scott (1999, p. 27).

³⁴ Ver Crapanzano (1984) sobre as questões acerca da utilização da história de vida em antropologia.

na utilização deste material. Muito dele não foi publicado, ainda que seja acessível ao público, o que me faz sentir mais seguro quanto a possíveis objeções sobre indiscrições que possa vir a cometer, seguindo a deixa de Jack Goody, que analisou material bastante similar em sua pesquisa: utilizar dados pessoais como forma de ampliar a análise do contexto do conhecimento antropológico, quando estes afetam a história da disciplina³⁵.

Mas acredito que a mesma sensibilidade necessária na condução destas fontes para os objetivos desta pesquisa também figurou como preocupação entre os antropólogos e antropólogas que se viram obrigados a tentar escrever sobre outras sociedades, tendo ao seu dispor uma enorme quantidade de dados coletados em cadernos e anotações de campo. Ainda que a meta possa não ser a almejada objetividade, mas uma tentativa de interpretação do contexto da interação ocorrida, como lidar com informações pessoais, fofocas, rumores, dados embaraçosos e também as frustrações e alegrias que estes pesquisadores vivenciaram?

Não acredito que possa fornecer uma resposta que não soasse hipócrita ou parcial, tendo nada mais do que a recomendação de Goody como alento. Tentei, na medida do possível, pensar na relevância destes dados para os objetivos da tese – que, entretanto, me apresso em dizer, são meus, o que por si só poderia levantar uma série de outras dificuldades.

Esta pesquisa é, portanto, uma tentativa de utilizar estes diversos materiais biográficos para tentar traçar os elementos cruciais na compreensão da inserção de Mary Douglas no campo africanista, estudar por outro viés sua produção etnográfica e buscar entender o lugar desta no conjunto de sua obra. E de uma maneira mais ampla, se trata de compreender a singularidade da trajetória de Douglas e as formas como esta iluminam os constrangimentos inerentes ao campo da antropologia britânica de meados do século passado.

O primeiro capítulo trata da contextualização do campo africanista britânico no momento em que Mary Douglas realizou sua pesquisa etnográfica. Procuo explicitar alguns dos constrangimentos enfrentados pela antropóloga em sua tentativa de inserção acadêmica, descrevendo as redes de relações sociais constituídas nos institutos que promoviam pesquisa e atentando para a maneira como Douglas lidou com os fatores constitutivos de sua trajetória.

³⁵ Goody (1995).

Já no segundo capítulo procuro reconstituir os passos da produção africanista de Mary Douglas neste contexto. Para tanto, analiso a produção etnográfica resultante de sua pesquisa de campo, de modo a precisar o lugar da contribuição africanista da autora na literatura antropológica da época, através da tentativa de compreender alguns dos diálogos empreendidos com outros autores já estabelecidos no campo.

O terceiro capítulo é dedicado à análise das fotografias do trabalho de campo produzidas por Douglas. A antropóloga me mostrou o álbum de fotografias durante uma visita a seu apartamento, e me convenceu que uma reflexão acerca destas imagens poderia ser uma ótima forma de condensar e complementar o estudo dos escritos etnográficos sobre os Lele. Foi na descrição do significado das imagens de sua pesquisa que tive a impressão de vislumbrar de maneira mais clara sua passagem pelo Congo Belga em meados do século passado.

Por fim, o quarto capítulo retoma as conclusões retiradas sobre o fazer etnográfico de Douglas na ex-colônia belga, para então precisar a importância deste período na teoria construída posteriormente, tendo em vista o debate antropológico em que a autora se inseriu, ao apontar para questões às quais a antropóloga se dedicou, tomando como base suas interpretações sobre os dados coletados no trabalho de campo.

Capítulo 1 - “Matéria fora de lugar”: a pesquisa na África e o contexto do campo acadêmico britânico do pós-guerra

Richard Fardon (1999) levanta a tese de que a pesquisa etnográfica de sua antiga professora não teve o mesmo reconhecimento que suas outras obras teóricas posteriores viriam a ter por uma série de razões. Entre elas o fato de ter feito pesquisa de campo em uma região de colonização de língua francesa, quando era usual que os etnógrafos britânicos trabalhassem nas colônias controladas pelo Reino Unido. O resultado desta empreitada etnográfica de Douglas foi que sua monografia, *The Lele of the Kasai*, publicada em 1963, terminou por não ser utilizada como referência nos cursos que formavam os antropólogos britânicos do pós-guerra e passou relativamente despercebida aos membros da Escola de Manchester, que na década de 1960, já dominava o cenário das pesquisas africanistas no Reino Unido – a despeito da qualidade da obra e do trabalho ter sido rigorosamente conduzido nos padrões da pesquisa na época³⁶.

Neste primeiro capítulo tentarei reconsiderar os ganhos analíticos das questões levantadas por Fardon, a respeito do vigor da argumentação de que este relativo silêncio sobre a obra mais propriamente africanista da antropóloga se deveu a uma complexa configuração de fatores – biográficos e contextuais – que a levaram a um caminho que talvez não fosse aventado por quem acompanhasse sua carreira até meados da década de

³⁶ O livro recebeu algumas resenhas bastante favoráveis, e alguns comentadores arriscaram a previsão de que o livro se tornaria um clássico da disciplina: por exemplo, Vansina (1964a, 1964b) e Kuper (1963). Outras resenhas do livro foram feitas por Gulliver (1964), Cabot (1964), Lienhardt (1964), Vorbichler (1964a, 1964b), Geluwe (1964) e Lystad (1963). As resenhas de Cabot e Geluwe foram publicadas em francês e a de Vorbichler em alemão. Douglas teve um diálogo profícuo com os etnógrafos belgas que fizeram pesquisa de campo nos territórios coloniais belgas no mesmo período e que também passaram em algum momento por instituições inglesas. Em especial Jan Vansina, que fez pesquisa entre os Bushong, vizinhos dos Lele, Daniel Biebuyck, e Luc de Heusch, o estruturalista belga que se tornou conhecido por seus filmes etnográficos na região de Ruanda-Burundi. Não obstante, sua monografia, em inglês, também não foi referência nos cursos de formação francófonos, colocando sua obra até então em uma espécie de hiato intelectual das duas tradições antropológicas. É interessante notar que a comunidade Lele em Londres também havia perguntado sobre a possibilidade de traduzir o livro para o francês para que pudessem melhor apreciá-lo, dada sua importância (comunicação pessoal com a antropóloga e com Guillaume Iyenda, intelectual Lele radicado na capital britânica).

1960³⁷. Se outros antropólogos também iniciaram suas trajetórias intelectuais realizando pesquisas etnográficas nos territórios coloniais britânicos, ou mesmo depois da descolonização, para depois investirem em projetos de cunho mais teórico, penso que é possível refletir sobre alguns constrangimentos resultantes das disputas e o desenvolvimento do campo acadêmico inglês de maneira a relativizar uma narrativa do acaso – evocada por diversos autores para os rumos que suas carreiras tomaram³⁸.

De fato, o eixo analítico que tentarei seguir neste trabalho está baseado tanto na utilização da noção de trajetória como na de campo – e aqui temos uma dificuldade que acredito ser mais aparente que real: pois se Bourdieu definiu “campo” como um universo social relativamente independente das esferas política e econômica, com suas próprias regras e princípios de constituição do status, que define a posição do sujeito em seu interior e o “espaço de possibilidades” do mesmo, através da análise das condições da produção de *habitus*³⁹, mostrarei, ao decorrer do capítulo, a importância da relação da academia britânica com o governo colonial e as oportunidades de financiamento. Não obstante, acredito que é possível delinear algumas das regras do funcionamento e de obtenção de prestígio no campo africanista, inserido na estrutura da academia britânica.

Se é possível utilizar a trajetória intelectual de Mary Douglas para estudar o campo britânico da antropologia acadêmica de meados do século passado nos termos das estruturas de poder que conformam o *habitus* e conferem capitais intelectuais que, por sua vez, estão na base do tipo de saber produzido e do lugar ocupado no interior deste campo, como dito acima, também tentarei demonstrar que a singularidade desta trajetória, com todos os fatores que a compõem, torna o estudo da carreira da antropóloga importante para repensar questões mais amplas a respeito da construção do conhecimento antropológico e, sobretudo, da história da disciplina. E então talvez voltemos às objeções

³⁷ Afirma Fardon: “With the benefit of hindsight, Mary Douglas’s writings between 1950-1965 can be seen to foreshadow interests that were to dominate her later years. But, had she ceased to write in 1965, the profile of her published works would have been indistinguishable from that of a professional Africanist ethnographer (of whom there were many at the time) doing what was expected of her: turning out a couple of well-honed ethnographic articles a year and reviewing the literature on her region for specialist journals, completing her monograph, then moving on to comparative regional studies”. Fardon (1999, p. 48).

³⁸ Ou, como colocou Lygia Sigaud, ao analisar os motivos que levaram Edmund Leach a decidir por uma carreira antropológica, “como se inscrevessem numa ordem natural de acontecimentos” (Sigaud, 1995, p. 15).

³⁹ Cf. Bourdieu (1993).

feitas por Bourdieu sobre a análise sartriana de Flaubert – a de uma psico-sociologia que procura determinar como o escritor virou o que ele é, pela investigação de sua infância e a relação com os familiares. Mas, afirmo novamente, são dificuldades apenas aparentes, já que tentarei conjugar o estudo da trajetória de Douglas com a estrutura que possibilitou a constituição das posições sociais ocupadas por ela na academia, buscando também subsídios analíticos na descrição e análise de suas relações pessoais, forjadas no interior desta mesma estrutura de poder. Acredito que esta abordagem pautada na descrição de redes de sociabilidade inter-relacionadas à constituição dos espaços institucionais, de interlocuções teóricas e das oportunidades de pesquisa não invalida a proposta de Bourdieu para determinar os capitais simbólicos e as disputas inerentes ao campo. Acredito, ainda, que é possível seguir para além da análise do campo e adotar uma perspectiva mais ampla e menos “objetivista” ao longo dos capítulos, ao refletir sobre a noção de trajetória que, segundo Kofes (2001), “pode ser utilizada, sem o traçado conceitual que lhe dá Bourdieu, sem que o sentido e a perspectiva subjetiva sejam necessariamente descartados.”⁴⁰

Seguir os passos de Douglas – como muitas vezes me senti realmente fazendo, no bairro em que morou, na universidade em que estudou, nas instituições que lecionou, conversando com colegas e familiares, lendo sua obra – me transmitiu um sentido de quase pertencimento, no caso da antropóloga, que, a exemplo de sua própria predileção pela análise do “fora de lugar” para reconhecimento da norma, expôs de maneira bastante pungente os mecanismos de legitimação próprios da vida acadêmica no Reino Unido. O que, em diversos momentos, me permitiu vislumbrar um desenvolvimento de uma trajetória intelectual que não foi produto exclusivo de uma herança teórica, mas também é tributária de encontros, alianças, desafetos, oportunidades, que contribuíram para conformar sua carreira.

Analisar a formação de Douglas, contrastando-a com os grupos africanistas que a autora, em certa medida, não conseguiu tomar parte – em especial aquele formado em torno de Max Gluckman – é contar a história de uma carreira marcada por percursos

⁴⁰ Kofes (2001, p. 24).

pouco canônicos (ao menos como usualmente contado pela mitologia da disciplina), por uma originalidade por vezes desconcertante e também controversa.

Mary Douglas não formou grandes grupos de colaboradores ao seu redor e, a despeito de toda a influência alcançada em sua maioria intelectual, permaneceu uma autora singular, com uma voz por vezes solitária, produzindo teoria muitas vezes criticada – ao mesmo tempo em que podia ser celebrada por suas formulações e ideias originais, também chegou a ser acusada de perder o foco e estudar frivolidades e assuntos menos importantes⁴¹. De certa maneira, esse também foi o caso no início de sua carreira – ao menos em relação aos antropólogos que formaram o grupo que se tornou conhecido como Escola de Manchester ou, mais especificamente, pelos antropólogos que trabalharam no *Rhodes-Livingstone Institute*, na Rodésia do Norte nas décadas de 1930, 1940 e 1950⁴².

Neste primeiro capítulo procurarei descrever o contexto institucional que marcou o início de sua carreira e a rede de relações – institucionais, mas também pessoais – que se constituíram como um campo africanista dentro da academia britânica, em que a pesquisa de Douglas deve ser compreendida. Questões como oportunidades de financiamento e interlocução teórica serão aqui delineadas, para que nos capítulos seguintes seja possível estudar, mais detidamente, a produção africanista da autora e os

⁴¹ Algumas de suas análises sobre os aspectos simbólicos da comida e sua relação com o padrão cultural que lhe dá sentido, foram vistas com desconfiança por alguns dos intelectuais que resenharam estes trabalhos, por exemplo. Cf. Passariello (1990).

⁴² Cf. Schumaker (2001). A autora lembra, acertadamente, que mais do que partilharem de uma agenda teórica em comum, os membros do instituto formaram um grupo unido por uma experiência de pesquisa partilhada. Ou melhor, por problemas comuns advindos de uma configuração política colonial, uma sensibilidade particular quanto à economia política nas regiões coloniais da África Austral – que se refletiu, por exemplo, em uma crítica aos conceitos de contato cultural tais como estavam sendo formulados por Malinowski na LSE nas primeiras décadas do século: uma espécie de antropologia romântica que se caracterizou por uma postura paternalista e salvacionista, que também existiu em sua versão culturalista brasileira em um período similar. Esta crítica, como veremos adiante, não estava de todo desconectada da clivagem existente entre os antropólogos sul-africanos de língua inglesa e os antropólogos afrikâners, que levou, entre outras coisas, a um alinhamento dos últimos junto às instituições coloniais e mesmo à política segregacionista que originou o apartheid, e a uma dificuldade crescente dos primeiros em realizar pesquisa de campo – que por sua vez resultaria em uma preocupação em compreender a mudança social e a relação estabelecida entre as chamadas “culturas tradicionais” e o aparato colonial ali presente (o texto seminal produzido por Gluckman após pesquisa na Zululândia, entre 1936 e 1938, se tornou o padrão a ser emulado – ver Gluckman, 1987). A figura dominante de Gluckman e as estratégias defendidas pelo mesmo para lidar com estes problemas de pesquisa, foram de certa maneira partilhados pela maioria de seus alunos no Rhodes-Livingstone, tendo mesmo moldado as teorias que Clyde Mitchell, Elizabeth Colson, Max Marwick, John Barnes, entre outros, realizaram no “laboratório sociológico” estabelecido na Rodésia do Norte.

rumos tomados para um projeto teórico ancorado na tentativa da construção de uma sociologia do conhecimento que conectasse as configurações de associações sociais e seus fundamentos morais. Ou seja, a tentativa de mostrar a conexão entre as regras e valores de dada sociedade com as instituições que as sustentam, no cotidiano dos indivíduos que a compõe, levando em conta o modo como a clássica questão do funcional-estruturalismo britânico (as formas de coesão e equilíbrio social) é repensada por um modelo tipológico que investiga o sistema classificatório destas associações. Veremos, no último capítulo, por exemplo, como este assunto tomou forma, na teoria de Douglas, na análise dos conceitos “grupo” – a medida do grau de controle coletivo sobre os indivíduos – e “grade” – a medida da regulação e da autoridade exercidas pela estrutura social – na percepção dos indivíduos quanto às noções de risco e de transgressão da norma, demonstrando, assim, como todas as sociedades têm suas maneiras de lidar com a racionalidade, na explicação dos fenômenos sociais que se apresentam⁴³.

O panorama do africanismo britânico de meados do século XX

The Lele of the Kasai (1963), o livro resultante da monografia de Mary Douglas no Congo Belga, foi construído de uma maneira diferente do estilo da monografia inaugurado por Bronislaw Malinowski⁴⁴. Godfrey Lienhardt, quem a antropóloga considerava uma enorme influência em seu próprio pensamento, ressaltou esta hipótese em sua resenha sobre o livro. Aspectos da vida social Lele, ao invés de serem analisados em separado, foram relacionados em conjunto, de forma interdependente: economia, política, parentesco, aliança, e crenças religiosas e mágicas⁴⁵.

Luc de Heusch (1975 e 1981) também homenageou a monografia que, segundo o autor, junto com o trabalho de Victor Turner entre os Ndembu, considera uma das principais obras sobre o pensamento mágico-religioso e sobre a cosmologia implícita que

⁴³ Conjugando assim, a influência de Franz Steiner sobre as formas simbólicas de tabu e sua relação com a organização social, com a teoria de Evans-Pritchard sobre a explicação do infortúnio e de manifestação das formas de racionalidade das sociedades. Ver Douglas (1970), por exemplo.

⁴⁴ Por exemplo, Malinowski (1984).

⁴⁵ Cf. Lienhardt (1964). Vansina (1964b) também resalta a questão em seu texto.

regia a organização social nas sociedades bantu. De Heusch tenta, em seus trabalhos, fazer uma interpretação estruturalista dos dados etnográficos analisados inicialmente por Mary Douglas. Lembrando que ela própria incorporou muitas das discussões do estruturalismo, ainda que de maneira heterodoxa, nesta difícil interface entre a etnologia francesa e o funcionalismo inglês⁴⁶. Em outro artigo, de Heusch (1993) volta a analisar a importância simbólica do pangolim, figura anômala importante na análise etnográfica de Douglas e também central para sua teoria de impureza, bem como para sua análise da classificação e da racionalidade e sua correspondência na estrutura social e no ritual, que viria a desenvolver a partir de *Pureza e Perigo* (1976)⁴⁷.

Analisarei, com mais detalhes, a obra africanista de Douglas e sua relação com a produção antropológica que estava sendo produzida no mesmo período, no segundo capítulo. Por hora, é importante ressaltar a repercussão da obra tendo como referência o contexto institucional em que Douglas se formou.

⁴⁶ Veremos com mais detalhes esta questão nos capítulos seguintes.

⁴⁷ O artigo é seguido por um comentário de Mary Douglas e outro de Ioan Lewis, que havia suscitado a discussão sobre o pangolim em um artigo publicado na revista *Man*, vol. 26, n. 3, de 1991. A discussão suscita um novo comentário, feito por Roy Ellen, e uma nova réplica de Douglas em *Man*, vol. 29, n. 1. Discuto a questão com mais detalhes no quarto capítulo.



Figure 2.1 Tree pangolins

Figura 1: Pangolins-arbóreos – acervo pessoal de Mary Douglas.⁴⁸

Retomando o argumento construído por Fardon, apreendemos que a relação entre Mary Douglas e os antropólogos da Escola de Manchester, em especial Max Gluckman, não era das mais tranquilas, ainda que cordial. Mary Douglas admirava os trabalhos dos membros da Escola de Manchester, tendo resenhado inúmeros de seus livros ao longo das décadas de 1950 e 1960. Sua monografia, segundo Fardon, teria sido praticamente endereçada ao grupo, ao tentar utilizar alguns dos métodos de investigação caros aos colaboradores de Gluckman – o que apenas torna o silêncio recebido após a publicação de *The Lele of the Kasai* mais contundente⁴⁹. Segundo Fardon, foi em uma de suas

⁴⁸ Sou grato a Philip Douglas por esta e outras imagens que estavam nos arquivos de sua mãe em seu apartamento em Bloomsbury. A imagem, de Pat Novy, irmã de Mary Douglas, foi utilizada na re-edição do artigo “Animals in Lele Religious Symbolism” na coletânea *Implicit Meanings* (Douglas, 1975).

⁴⁹ Fardon (1999, p. 51). Da correspondência de Victor Turner nos arquivos do *International African Institute*, vemos que este pediu uma cópia da monografia de Mary Douglas em setembro de 1953. Depois

resenhas críticas que Mary Douglas se indispôs publicamente com Gluckman, a quem achava “an unattractive and domineering personality – a view he seems to have reciprocated”⁵⁰. Analisarei, adiante, a troca de opiniões entre ambos.

Cito Fardon, que parece delinear, de maneira implícita, as normas do campo acadêmico britânico de meados do século XX:

It has been impossible to ignore Mary Douglas’s sense of marginalization from the discipline that launched her career. This involves matters of personality as well as institutional context. In a broad sense, an English, middle-class, conventionally Roman Catholic woman of Mary Douglas’s generation who harboured high ambitions was almost bound to feel some degree of marginalization from a discipline which – other than being definitionally middle-class – was none of these things.⁵¹

Entretanto, se as observações de Fardon sobre essa “sensação de marginalidade” devem ser levadas em consideração, ao refletir sobre a importância da formação etnográfica de Mary Douglas na academia britânica e, como veremos, no desenvolvimento de sua obra antropológica teórica posterior, devemos analisar com atenção este período de formação da antropóloga, assim como o contexto da produção antropológica no Reino Unido – e, igualmente importante, da antropologia feita nas colônias – do período pós Segunda Guerra, de modo a matizar tais questões. Veremos, em especial, que esta relação entre a antropologia de língua inglesa e a antropologia francófona (francesa e belga), não foi tão pobre como se poderia imaginar (relação, aliás, que Douglas protagonizou de variadas maneiras). Tanto em termos teóricos quanto institucionais, um estudo dessa aproximação, em conjunto com uma análise mais detalhada deste período de constituição de Douglas como uma antropóloga “em sua

de ter feito uma resenha para o periódico do instituto, *Africa*, Turner escreve para Daryll Forde, em 16 de abril de 1964, expressando seu desejo de escrever algo acerca desta e de outras publicações sobre feitiçaria e bruxaria na África, dado que acreditava existir uma inexactidão na utilização destes termos nos livros de Douglas, de John Middleton (*Lugbara Religion*, OUP, 1964) e nos trabalhos de Max Marwick e Edward E. Evans-Pritchard, o que, segundo Turner, “obstrui a análise dos processos sociais envolvendo tais crenças e práticas”. Ver, a respeito, a carta de Turner para Forde de 16 de abril de 1964 (IAI 42/18). Ainda que Turner tenha posteriormente se afastado do grupo em Manchester, seu interesse pela pesquisa etnográfica de Douglas é revelador e destoa da atitude reservada a antropóloga por seus colegas africanistas da referida universidade. Não obstante, acredito que este silêncio de que fala Fardon se refere mais à repercussão da monografia publicada em 1963. Adiante, apresentarei alguns elementos que de certa forma relativizam a questão da falta de interlocução entre Douglas e os membros da Escola de Manchester, ao menos em relação à publicação de alguns outros trabalhos africanistas da antropóloga.

⁵⁰ Fardon (1999, p. 51).

⁵¹ Fardon (1999, p. xiv).

maioridade”, poderão trazer elementos que possibilitem avaliar com maior precisão o lugar do período africanista de Mary Douglas em sua própria obra.

Acredito que é importante fazer uma breve observação, que pode auxiliar na análise a respeito das hipóteses sobre a marginalidade de Douglas no campo africanista. Se o estudo deste campo parece fazer com que esta questão, levantada por Fardon (e muitas vezes pela própria antropóloga), em diversos momentos faça sentido, também me senti por diversas vezes incomodado com o conceito. Talvez, as análises empreendidas por Lygia Sigaud (1995, 1999 e 2007) acerca da importância das obras de outros antropólogos relevantes para a literatura antropológica ajude a precisar melhor o lugar do trabalho etnográfico de Douglas na época.

Sigaud (1999) lembra, neste sentido, que a relevância do “Ensaio sobre a Dádiva” (2003) de Marcel Mauss para a teoria da troca que se convencionou realizar na antropologia produzida, sobretudo, a partir da década de 1960, contrasta fortemente com a repercussão que o texto teve na década de 1920. Lucien Lévy-Bruhl e Malinowski, por exemplo, diferente dos antropólogos das gerações posteriores, destacaram outros temas, relativos ao direito e às obrigações. Este descompasso que Sigaud identifica pode ser entendido, em parte, somente através da descrição cronológica das diferentes leituras feitas sobre o trabalho de Mauss, o que permite pensar a respeito das representações sobre o texto.

A autora procura situar as preocupações manifestas por Mauss em seu texto à luz das discussões que eram feitas na época de sua publicação: assim, a análise dos fatos sociais compreendidos de maneira “total”, inscreve-se no contexto das investigações e dos debates travados, então, no âmbito do direito contratual e das regras que regem as contra-prestações do dom nas sociedades primitivas. É desta forma que Sigaud indica o trabalho comparativo de Mauss na busca de princípios gerais sobre as obrigações econômicas e sua relação com o direito, graças ao seu domínio da literatura etnográfica (de diversas partes do mundo e mesmo de diversas épocas) do período.

Não cabe aqui reconstituir toda a interpretação de Sigaud do ensaio de Mauss, mas sim, destacar a importância da contextualização da obra para melhor compreender os diferentes “usos” que são feitos dela. É neste sentido, portanto, que devemos entender a

forma como os “princípios de reciprocidade” investigados por Mauss no “Ensaio sobre a Dádiva” foi amplamente valorizado, por exemplo, na leitura que dele fez Lévi-Strauss, na “Introdução” de *Sociologia e Antropologia* (2003), a fim de impor sua própria agenda de interesses teóricos e institucionais, ao se filiar na tradição maussiana em sua volta à França, após ter publicado *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1976b). Ou seja, a busca de Lévi-Strauss por um lugar no campo acadêmico e intelectual francês envolveu o estabelecimento de relações de linhagem estratégicas com a tradição maussiana, mas também de uma crítica ao “mestre”, a fim de ressaltar a sua proposta para uma contribuição própria à disciplina⁵².

O que se pode extrair de toda esta discussão, é o necessário cuidado com um tipo de crítica a-histórica e anacrônica de uma obra. Sigaud procura pensar sobre as inflexões conferidas ao trabalho de Mauss através da ideia da produção de uma “doxa”: ou melhor, da produção de uma certa hegemonia nas apreciações “legítimas” de sua obra, inaugurada na tradição antropológica justamente pelos efeitos decorrentes da leitura de Lévi-Strauss sobre a relevância da análise das trocas. De modo que o autor do “Ensaio sobre a Dádiva” teria sofrido uma “mistificação”, graças ao estruturalismo em vias de consagração de Lévi-Strauss, que já começava a angariar defensores na disciplina.

Em outro artigo, Sigaud (2007) explora com mais densidade a ideia da constituição de uma doxa acerca de uma obra antropológica. Ao analisar a construção da percepção de que o citado trabalho de Mauss é visto como “uma teoria da troca cujo princípio de explicação seria a identificação entre o espírito do doador e a coisa dada”⁵³, a autora complexifica sua hipótese com a reflexão sobre o impacto que os diários de

⁵² Sigaud compara a estratégia de Lévi-Strauss com a de Edmund Leach, que também buscou galgar os espaços de distinção e reconhecimento com críticas aos antropólogos ingleses já estabelecidos no campo, ainda que não tenha precisado se apresentar como herdeiro de uma figura proeminente como seu colega francês – as regras de inclusão no campo acadêmico francês evidentemente são diferentes do caso britânico. Não obstante, a autora afirma que o reconhecimento da relevância da interpretação de Lévi-Strauss do trabalho de Mauss só ocorreu anos depois de sua publicação, e após o ingresso do primeiro no *Collège de France*. Sigaud (1995) explora a trajetória de Leach com mais detalhes – sou grato a Iracema Dulley por me atentar para a importância deste trabalho de Sigaud para os propósitos desta análise. É também interessante notar que Mary Douglas foi convidada a “introduzir a introdução” de Lévi-Strauss ao trabalho de Mauss para uma publicação de suas obras pela *Routledge* no Reino Unido. Entretanto, devido aos diversos compromissos na época, a antropóloga, que estava nos Estados Unidos trabalhando na *Russel Sage Foundation*, declinou a oferta. Ver Douglas para Peter Hepkins (diretor editorial), 11 de dezembro de 1980. Northwestern Archives, Box 4, Folder 7.

⁵³ Sigaud (2007, p. 129).

Malinowski suscitaram no mundo acadêmico, bem como sobre a relevância de sua leitura para a constituição de um fazer antropológico – notadamente culturalista e interpretativista norte-americano, ancorado no estudo das formas simbólicas e na análise das discontinuidades existentes entre o trabalho de campo e a escrita dos resultados – crítico ao modelo estrutural-funcionalista britânico da investigação das relações sociais, e da ideia de empatia do pesquisador com o pesquisado.

Citei estas contribuições de Sigaud para atentar para a necessidade de contextualizar a obra africanista de Mary Douglas, suas condições de produção e o lugar que ocupou no interior do campo da época, dadas as estratégias disponíveis para o acúmulo de capital intelectual e a constituição de prestígio e “nome”. A recepção de uma obra (ou o silêncio a seu respeito) pode dizer muito sobre o status e a posição ocupada de quem a critica (sua capacidade de constituir-se como uma interpretação autorizada), bem como sobre o lugar do criticado, o que chama atenção para os usos que lhe são imputados nas redes de interlocução estabelecidas.

A noção de doxa, tal como proposta pela análise Sigaud, nos permite refletir sobre esta dimensão mais objetivada da dinâmica do campo antropológico britânico. Entretanto, vale a pena dizer que tal conceito não transita de forma dissociada da experiência⁵⁴ dos sujeitos que constituem este campo. Experiência esta que, para além das questões puramente teóricas e paradigmáticas, carrega uma dimensão que inflete a percepção e as ações dos sujeitos também de forma subjetiva.

Uma outra pista para lidar com a questão da apreciação de uma obra antropológica, vem da análise de Marilyn Strathern (1987) sobre as diferentes visões sobre a obra de James Frazer na literatura antropológica. Strathern escreve seu artigo de um ponto de vista específico: como uma antropóloga formada pela tradição britânica que aprendeu que as lições de Frazer estavam ultrapassadas. A autora acredita que é possível encontrar na obra de um dos principais autores do evolucionismo, uma modernidade desconcertante, ou então um senso de distância em relação às teorias produzidas pelas gerações posteriores de antropólogos, que expõem o lugar que determinadas ideias formuladas por Frazer têm nas práticas destes últimos.

⁵⁴ Cf. Scott (1999).

A saída encontra por Strathern para compreender o problema está na análise da “efetividade” com a qual Frazer implementou tais ideias: o “impressionante fenômeno da celebridade de Frazer”⁵⁵, que veio a ser considerado não tão persuasivo assim pelos antropólogos modernos. Assim, o constrangimento de que fala Strathern talvez se deva à descontextualização da obra de Frazer, pela geração que critica exatamente a descontextualização de suas formulações comparativas (entre o Velho Testamento e os costumes descritos pelos etnógrafos de sua época). O que o autor do *Ramo de Ouro* (1982) fez, foi partilhar dos mesmos pressupostos acerca de uma história da evolução do homem que os expectadores de suas palestras também possuíam, utilizando o material com que estavam familiarizados: as histórias do Velho Testamento. Frazer evidentemente não estava interessado em contextualizar suas reflexões, ou estava preocupado em distinguir os sentimentos e as motivações das pessoas, como um antropólogo moderno certamente estaria. Tal abordagem talvez possa jogar alguma luz nos motivos pelos quais a obra de um autor é recuperada, ou então esquecida, pela atribuição de sentido a posteriori.

Para compreender o momento do campo da antropologia britânica (em que deve ser analisado o trabalho etnográfico de Douglas), e que havia tornado a África seu local privilegiado de análise, é fundamental investigar os institutos de pesquisa, como o *International African Institute*, que contavam com a colaboração de todos estes africanistas de diferentes universidades, e que exerciam a função de divulgar e publicar as pesquisas no continente africano. Mas também é necessário descrever a maneira como estes mesmos institutos produziam pesquisa, expondo assim a delicada relação entre academia e administração colonial.

⁵⁵ Strathern (1987, p. 253).

O International African Institute e o Rhodes-Livinstone Institute

O *International Institute of African Languages and Cultures* (depois simplesmente *International African Institute*⁵⁶ – doravante IAI) foi criado em 1926, e, graças à atuação de Malinowski, um de seus primeiros e mais ilustres membros, desenvolveu estreita ligação com a *London School of Economics and Political Science*⁵⁷. O antropólogo polonês radicado no Reino Unido lecionava na LSE sobre seu método de pesquisa de observação participante (que se tornara canônico na disciplina e substituíra o estilo de pesquisa da geração de Haddon e Rivers em Cambridge) para toda uma geração de antropólogos que depois passou a dominar os centros de pesquisa britânicos⁵⁸. O IAI acabaria por se constituir, nas décadas posteriores à sua fundação, como a principal instituição de pesquisa sobre o continente africano no Reino Unido.

Malinowski, no final da década de 1920, passara a se interessar pelo continente africano⁵⁹ e buscou articular, de seu posto na *London School*, o desenvolvimento de pesquisas na África através do apoio dos governos coloniais e de fundações americanas, como a *Rockefeller Foundation*, que financiavam pesquisas relacionadas ao desenvolvimento e engenharia social⁶⁰.

⁵⁶ Schumaker (2004).

⁵⁷ Doravante LSE.

⁵⁸ Não obstante, a grande maioria destes se posicionou criticamente contra o funcionalismo de Malinowski em favor da teoria sociológica do estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, a partir da década de 1930, o que, em teoria, permitiria utilizar o que havia de melhor no método malinowskiano de pesquisa intensiva (que tinha, entre seus principais méritos, o objetivo de demonstrar a necessidade de adotar uma visão interna de uma cultura, mas também que, da maneira como foi proposta, tornava a comparação entre estas uma difícil tarefa) com uma tentativa de generalização “mais fina”. Cf. Kuper (1983).

⁵⁹ Sigaud (1995) ressalta uma importante questão: a hegemonia que Malinowski havia alcançado nas primeiras décadas do século começava a ser ameaçada pela “concorrência” com Radcliffe-Brown, tanto no campo da teoria como na obtenção de recursos de pesquisa. O sucesso de Malinowski em “vender” a relevância de investigações nos territórios coloniais aos principais funcionários governamentais, contribuiu para a constituição do continente africano como o principal terreno de atuação dos antropólogos do período.

⁶⁰ O investimento de instituições americanas para pesquisas nas colônias africanas deve ser compreendido no contexto do processo de industrialização dos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX e a obtenção de relações comerciais com as potências coloniais e o abastecimento de matérias primas como cobre e ferro. Após o término da Segunda Guerra, tal processo foi ainda mais intensificado com o esforço de reconstrução no continente europeu.

Como sugere Cocks⁶¹, o interesse de Malinowski sobre o impacto do imperialismo na África, especialmente em seus últimos trabalhos, permaneceu largamente ignorado na crítica da literatura antropológica sobre o polonês. Entretanto, uma análise deste período de sua carreira traz elementos importantes para compreender a relação que estava sendo delineada entre academia e governo colonial no Reino Unido – entre os principais desenvolvimentos, a legitimação e o resgate da “tradição” na política de reinterpretação do que eram consideradas as verdadeiras culturas africanas, na arena de disputas do mundo colonial, o que seria fundamental para os movimentos anti-colonialistas e para a utilização destas ferramentas discursivas de controle da elite africana no período de independência.

Fica evidente, seguindo o argumento de Cocks, que o desejo dos antropólogos em serem considerados os principais especialistas na compreensão das instituições tradicionais africanas, para que o empreendimento colonial fosse feito da maneira mais correta possível, serviu, pelo menos em teoria, à política do *Indirect Rule* (utilizar as estruturas tradicionais encontradas para melhor administrar os territórios) defendida pelo governo britânico para as colônias no continente. Os problemas de migração urbana, a pressão exercida pelas reivindicações dos colonos bôeres por terras, o impacto das missões cristãs e a dificuldade de implementar uma indústria viável estavam na origem da introdução do *Indirect Rule* nos territórios do sul africano no final da década de 1920, e também figuravam na agenda teórica de Malinowski em sua tentativa de conciliar pesquisa científica e as mudanças trazidas pela colonização (ainda que o antropólogo não tenha abandonado suas ideias de mudança cultural, ancoradas em sua concepção e análise do conceito de nação).

Em sua visita à África do Sul em 1934, Malinowski acompanhou Hilda Kuper e Isaac Schapera, dois de seus alunos que começavam a lecionar nas Universidades do Cabo e de Witwatersrand, à Suazilândia, se mostrando entusiasmado com a possibilidade de utilizar elementos “tradicionais” da cultura suazi nos programas de educação no

⁶¹ Cocks (2000). Agradeço a Luiz Gustavo de Freitas Rossi pela indicação do texto e pela sugestão de explorar o interesse de Malinowski pelo colonialismo africano.

território⁶², o que parecia ser uma saída exemplar para o resgate da identidade e da cultura nativas e para a manutenção da coesão social. A intenção era preservar a “autoridade nativa” nesta moderna configuração política, de uma maneira que não desagradasse os colonos e não interferisse com os interesses dos administradores⁶³. A importância destas questões para o desenvolvimento de uma antropologia prática é evidente, como se torna claro em uma análise dos institutos que produziam pesquisa e teoria sobre o continente africano e sua relação com o governo colonial.

O IAI tinha estreitas relações com o Escritório Colonial Britânico, responsável por grande parte de seu financiamento⁶⁴, mas também recebia contribuições de diversos governos coloniais e de fundações e organizações internacionais que incentivavam pesquisas aplicadas. Seu objetivo principal era desenvolver uma antropologia processual da política colonial na África, analisar sua influência na mudança dos povos estudados pelos etnógrafos e divulgar os estudos produzidos⁶⁵. Como também assinalam Kuklick (1991), Brown (1973) e Salamone (2000), o IAI se valeu dos esforços de Malinowski em convencer órgãos governamentais e instituições de financiamento que o tipo de antropologia funcionalista que seus alunos praticavam era a ferramenta ideal para o estudo das sociedades colonizadas. E, mais do que isso, era fundamental para compreender o impacto da colonização, de forma a fornecer os meios para utilizar os conhecimentos adquiridos nesta análise para melhor administrar e promover o desenvolvimento no continente africano.

⁶² Ver a entrevista de Schapera a Adam Kuper (Schapera, 2001) sobre o interesse do primeiro na análise e perpetuação das tradições africanas no mundo colonial.

⁶³ É interessante notar que a manutenção de uma elite educada, que operava em termos tradicionalistas, também ocorreu em outros territórios fora do contexto britânico, como, por exemplo, no Congo Belga. Os *evolués* congolezes, educados em instituições que incentivavam o aprendizado de um conhecimento técnico e prático, foram figuras importantes para a política africana pós-independência e o movimento nacionalista anti-colonial. Ver Tambascia (2004).

⁶⁴ Ainda que a relação entre o *Colonial Office* e os antropólogos que trabalhavam nas colônias tenha sido ambígua em alguns períodos, o que torna ainda mais notável o sucesso de Malinowski em convencer as autoridades coloniais que os serviços dos primeiros eram importantes para a compreensão das sociedades africanas sob controle do Império. Muitos destes governantes acreditavam que os funcionários coloniais já presentes nos territórios africanos eram capazes de produzir eficientes relatórios da “situação nativa”, dispensando a atuação dos antropólogos e suas opiniões progressistas. Cf. Lackner (1973). Sigaud (1995) também destaca a insatisfação de alguns funcionários ligados ao ministério das colônias com a utilidade que os relatórios dos antropólogos poderiam ter na prática.

⁶⁵ Cf. Kuper (2005).

O primeiro presidente do instituto, Lord Frederick Lugard (1858-1945), teve papel fundamental no estabelecimento do aparato colonial em diversos territórios na África e Ásia. Exerceu, por exemplo, a função de Alto Comissário do protetorado da Nigéria do Norte, e, depois, de governador colonial da colônia unificada da Nigéria, nas primeiras décadas do século. À época da fundação do instituto, estava interessado em atrair cientistas sociais que pudessem auxiliar o estabelecimento de um sistema de governo indireto nas colônias, nos moldes da estratégia desenvolvida de aliança com a aristocracia local – o que envolveu, de uma maneira ou de outra, uma razoável compreensão da configuração política africana, como afirmado acima. Encontrou em Malinowski o aliado ideal para sua empreitada⁶⁶.

Lackner (1973) analisa o papel de Lugard na implementação do *Indirect Rule* britânico na África nas primeiras décadas do século XX. A “administração nativa” era a resposta para o problema do controle de enormes porções territoriais com relativamente escassos recursos, aproveitando-se das estruturas políticas já presentes no continente, especialmente onde foram identificadas hierarquias e autoridades fortes. O modelo utilizado foi a experiência na Índia e a relação do Império com a realeza local, e o objetivo era a manutenção do controle colonial e o desenvolvimento social e econômico⁶⁷.

Em 1929, em um dos primeiros números do periódico do IAI, *Africa*, que cumpria a função de divulgar as pesquisas feitas pelo instituto, Malinowski foi claro quanto aos objetivos da “antropologia prática” no continente africano, para estimular o desenvolvimento econômico e para o benefício das “raças nativas”⁶⁸. Em uma resenha do

⁶⁶ Alguns dos alunos de Malinowski também ocuparam importantes postos no *Colonial Social Science Research Council*, criado em 1944, entre eles, Raymond Firth e Audrey Richards (Kuper, 2005). Sobre a correspondência entre o saber produzido sobre as colônias e as formas de administração colonial das diversas metrópoles, bem como sobre o papel exercido por administradores e pesquisadores na constituição de projetos de colonização distintos, ver Thomaz (2002).

⁶⁷ Ver, também, Brown (1973).

⁶⁸ Malinowski (1929b, p. 317). Little (1960) destaca o trabalho antropológico no período do entre-guerras no estudo da autoridade tradicional, dos modos de economia ou da posse territorial. O autor avalia, assim, os projetos do IAI junto ao *Colonial Office* britânico como uma tentativa de coordenar os dados etnográficos das diversas regiões no continente para o benefício de administradores e acadêmicos (p. 334). Little opera com uma separação do que seria uma antropologia aplicada para administração colonial (antropólogos contratados pelo governo que utilizam ferramentas de análise da disciplina para solucionar problemas específicos) e a antropologia acadêmica, ainda que ambas tenham que lidar com o processo de mudança social, ou o que, por vezes, foi denominado “aculturação”.

relatório da comissão encarregada de estudar as estratégias políticas a serem adotadas na costa oriental africana, Malinowski delineou o papel da disciplina na política colonial defendida por Lugard, a qual considerava inevitável. É possível observar, na proposta feita pelo antropólogo polonês, a tentativa de garantir à disciplina antropológica o status da legitimidade no estudo das sociedades afetadas:

This declaration is of extreme importance to all those who believe that a correct scientific study of native institutions should be used as the best means of approach towards the framing of colonial policy. The anthropologist might well regard the Report as a charter of the official status of his science, because every postulate which the Commissioners lay down can only correctly be determined by anthropological inquiry.

In the first place we are told, and rightly so, that the African should be made to develop, but to develop on his own lines, that is, starting from all that is good in his old culture but gradually taking over the new elements offered him by European civilization. This process must be to a large extent autonomous but it will have also to be controlled.⁶⁹

Em outro artigo, do mesmo ano, o antropólogo reforça o papel do instituto e as bases que devem ser estabelecidas entre o etnógrafo e o “homem prático”, o administrador colonial:

I think that in the very combination of practical and theoretical interests lies the proper task of the Institute. There is a gap between the theoretical concerns of the anthropology of the school on the one hand, and practical interests on the other. This gap must be bridged over, and in doing this the Institute can make itself very useful.

The practical man is inclined to pooh-pooh, ignore, and even to resent any sort of encroachment of the anthropologist upon his domain. On the other hand it is not always easy to advise the colonial administrator or missionary just where to find the anthropological information he requires. Now I think that the gap is artificial and of great prejudice to either side. The practical man should be asked to state his needs as regards knowledge on savage law, economics, customs, and institutions; he would then stimulate the scientific anthropologists to a most fruitful line of research and thus receive information without which he often gropes in the dark. The anthropologist, on the other hand, must move towards a direct study of indigenous institutions as they now exist and work. He must also become more concerned in the anthropology of the contact of white and coloured, of European culture and primitive tribal life. If the Institute becomes a central exchange for practical and theoretical interests, and helps to put them in contact, it will fulfill an important task.⁷⁰

⁶⁹ I Malinowski (1929b, p. 318).

⁷⁰ Malinowski (1929a, p. 22). De fato, missionários e administradores coloniais eram presença constante em seus seminários na LSE.

É crucial seguir o desenvolvimento do instituto e sua relação com o poder imperial britânico, de forma a compreender a maneira como a pesquisa antropológica desenvolvida no IAI foi delineada. E foi, talvez, no período em que seu principal diretor, o antropólogo Daryll Forde, esteve à frente do instituto, que a relação entre academia e governo colonial encontrou seu período áureo.

Em novembro de 1943, Lugard escreve para Sir Hanns Vischer (1876-1945), missionário, explorador e administrador colonial nascido na Suíça e que participou da criação do IAI, acerca da possibilidade de contratar Daryll Forde como diretor do instituto. No dia 30 de novembro, Vischer responde à sugestão de Lugard, e sua carta ilumina o desejo do último em assegurar uma boa relação com o campo acadêmico:

Yes, I agree about Forde. Let us wait until it is all settled and then I shall be very glad indeed to come with him to Little Parkhurst as you so kindly suggest. I saw him again the other day, and I feel that he is most interested in our work and will be a great help. He will also help us to keep in touch with the academic world in this country which I think is most important. I was rather worried that we were losing touch with the outside world and becoming a bit isolated.⁷¹

Daryll Forde (1902-1973) acabou se tornando diretor do *International African Institute*, de 1944 até sua morte. Formado em geografia e arqueologia pelo *University College* de Londres (UCL), recebeu seu treinamento antropológico em Berkeley, Califórnia, nos Estados Unidos, onde foi aluno de Alfred Kroeber e Robert Lowie, no final da década de 1920. Em 1945, foi contratado pelo UCL, onde lecionou sobre antropologia econômica até 1969. Hazel Holt, que trabalhou com Forde por vinte anos no instituto, lembra que este foi um homem brilhante, ainda que difícil e impaciente. O descreve como um homem cuja energia, entusiasmo e eficiência revitalizaram o IAI depois da guerra⁷².

⁷¹ Vischer para Lugard, 30 de novembro de 1943. IAI 8/19. Little Parkhurst, no condado de Surrey, nas imediações de Londres, foi residência de Lugard em seu retorno das colônias africanas (quando se estabeleceu como uma das principais autoridades no país sobre administração colonial, defendendo o *Indirect Rule*, através de sua experiência militar e administrativa obtida na África) e serviu de sede para encontros promovidos por Lugard entre diversos proeminentes funcionários do governo britânico. Ver, por exemplo, Clements (1999).

⁷² Cf. Pym (1985, p. 257).

Já no fim da vida, um dos principais colaboradores do IAI, Max Gluckman, atesta, em sua correspondência com Forde, a importância da atuação do colega frente ao IAI, e seu sucesso em administrar as complexas e delicadas relações entre antropólogos e as diferentes instâncias relacionadas às questões coloniais. A carta, datada de 19 de junho de 1972, é iluminadora e também traz elementos para entender a importância da busca de recursos para pesquisa, cada vez mais delicada, com o processo de descolonização iniciado nas décadas de 1950 e 1960:

My dear Daryll,

(...)

1. To comfort you, let me say at once that your own work on the Yako and theoretical is internationally regarded as outstanding; I wish my own attempt at a textbook has sold as well and as long as your 'Habitat, economy and society'. Second, everyone recognizes that your contribution through the IAI to research and study has been equally outstanding, and in the end amounts to much more than one individual or head of department has done – plus the fact that you built an outstandingly good Department. In the IAI, one has only to list the achievement: AFRICA BUILT into a first-class journal; an outstanding set of books in two languages and several fields; the invaluable Ethnographic Survey; the invaluable AFRICAN ABSTRACTS; the most successful series of seminars and publications on them which anyone has ever run – and you ran them all; information and liaison. For many you not only had the ideas and I can remember had to persuade your colleagues, but you also found the finance and inspired people and organized them to work and produce the goods. All this was done in a complex political situation – the French and Italians etc are not easy to work with; changes of Chairmen; and above all independence in Africa and their touchiness about 'white' intervention in studying them. It is a terrific achievement (and writing I have forgotten the research in fellowships) – terrific. No-one else could have done it. You asked me whether you had been at fault in not training a successor. The simple truth is that was no-one who could possibly succeed you, to run the IAI with anything like your success. If there is any fault, it lies with people like Meyer and me, who discussed the situation often but could not see where someone could be found to take over from you, either in terms of ability and skill or in terms of being acceptable to British, French, Italians, Germans, Belgians, Dutch, and above all Africans. We could have, and you have suggested a successor to be trained had we been able to think of someone.

2. You have also kept the IAI going in the face of new competition from other organizations arising from the new fashion for Africa, organizations which competed with us for money – and you have therefore had to do so in a situation where it was more difficult to raise Money and costs were rising – and through three changes in secretary.⁷³

⁷³ Gluckman para Forde, 19 de junho de 1972. IAI 38/88.

Gluckman continua, assinalando o sucesso em manter o IAI funcionando face à “competição” de outras organizações que também pleiteavam recursos para projetos no renovado interesse pela África (paradoxalmente, em um momento em que o processo de descolonização fazia com que este dinheiro se tornasse cada vez mais escasso). O IAI estava em uma posição particularmente delicada, já que não contava com o apoio de um departamento universitário no momento. Gluckman acreditava que talvez o melhor caminho, nestes tempos difíceis, fosse restringir as atividades do instituto e cortar despesas (como as custosas reuniões do comitê executivo)⁷⁴.

Não obstante, antes deste conturbado período que se seguiu às independências da maioria das colônias africanas, o instituto gozou de grande prestígio e foi responsável por grande parte da melhor produção africanista do Reino Unido, recebendo substancial e prolongado auxílio do governo britânico. À época da entrada de Forde na direção, o *Colonial Office* passou a financiar diversas pesquisas do instituto, entre elas o *Ethnographic Survey of Africa*: projeto criado para elaborar uma série de estudos sobre os territórios africanos controlados pelo Império.

O *Ethnographic Survey* foi proposto por Lugard ao *Colonial Office* em 1944, depois deste ter percebido interesse do Secretário Colonial neste sentido, Lorde Cranborne. O *Handbook of African Languages*, que tinha como proposta a colaboração com uma equipe de linguistas experientes, já havia sido aprovado e delineado pelo comitê executivo do IAI neste mesmo ano. Os recursos pleiteados para o *Ethnographic Survey* foram encaminhados pelo instituto ao Secretário de Estado para as Colônias através do *Colonial Social Science Research Council*⁷⁵.

⁷⁴ Idem. No final da década de 1960 e começo da década de 1970, ambos Gluckman e Forde sofriam com a saúde fragilizada, tema que aparece constantemente em suas missivas. Em sua correspondência, se encorajavam mutuamente, a cada consulta médica ou internação, mas sempre trocavam opiniões sobre os rumos do IAI e seu papel junto às instituições africanas e europeias – Gluckman foi membro colaborador do conselho do instituto desde 1957, diretor consultivo de 1969 a 1974 e vice-presidente a partir de 1974. Forde faleceu subitamente em maio do ano seguinte e Gluckman em abril de 1975, após um ataque cardíaco. Ver também, neste sentido, o obituário de Forde escrito por Gluckman em IAI 12/2.

⁷⁵ Fundos do Desenvolvimento e Bem-Estar Colonial foram aprovados em 1944 (e estendidos em 1949, por mais três anos) para o empreendimento coordenado por Gluckman, Evans-Pritchard e Forde, entre outros, para o estudo das regiões leste, oeste e central do continente africano. A colaboração do comitê de etnologia belga e do IFAN (*Institute Fondamental d’Afrique Noire*) francês permitiram a incorporação do Congo Belga e da África Ocidental Francesa no projeto. Também foram incluídos os chamados territórios do Alto Comissariado Britânico (Basutolândia – Lesoto, Bechuanalândia – Botswana, Suazilândia; Rodésia

É importante lembrar que o secretário do Conselho nesta época era Raymond Firth, um dos principais alunos de Malinowski. Firth e Forde se encontraram para discutir o assunto e trocaram uma série de cartas para acertar os pontos que o *Colonial Office* havia questionado sobre o projeto – ainda que o primeiro tenha, decididamente, se mostrado interessado. O estudo foi aprovado em novembro do mesmo ano e, após alguma negociação sobre sua constituição, Radcliffe-Brown, também membro do instituto, foi nomeado presidente do comitê responsável pelo estudo.

Nos anos seguintes, diversas pesquisas começaram a ser realizadas e seus resultados publicados pelo periódico do instituto. Em meados de 1947, delineou-se uma proposta para a condução do projeto nos territórios das Rodésias, a ser conduzido pelos membros do Rhodes-Livingstone⁷⁶, sob coordenação de Max Gluckman. Entretanto, em carta de 10 de outubro de 1947, Forde escreve para o *Colonial Office* informando que devido à mudança de Gluckman e sua equipe para Oxford, a parceria com o Rhodes-Livingstone (que contaria com o financiamento do governo e teria as despesas divididas entre as instituições) teve que ser abandonada. Gluckman propôs, assim, que o trabalho fosse agora conduzido em Oxford, onde estava radicado no momento, ainda que com apoio do instituto rodesiano (cem libras no primeiro ano, que seriam adicionadas às trezentas libras alocadas ao *Ethnographic Survey* pelo *Colonial Office*).

É neste contexto que Mary Douglas inicia sua trajetória africanista. Gluckman sugeriu que Douglas (que nesta época ainda usava seu sobrenome de solteira, Tew), então aluna na universidade, fosse uma das responsáveis pelo estudo, sob sua supervisão, por um ano (Ian Cunnison, também aluno de Evans-Pritchard em Oxford, iria para a África no começo de 1948 e ficaria responsável pela seção Lunda, na fronteira angolana, recebendo para isso honorários no valor de quarenta libras, enquanto Mary Tew receberia outro montante). Assim, foi aprovada a porção do *Ethnographic Survey* para os territórios

do Norte e Niasalândia, que se tornariam Zâmbia e Malawi, também fizeram parte) e a África do Sul, sob supervisão de Schapera e van Warmelo, o etnólogo sul-africano de Pretória, respectivamente. O comitê foi presidido por Radcliffe-Brown. Cf. IAI 16/2. Ver também IAI 16/1: que contém correspondência entre alguns funcionários do IAI e membros do *Colonial Office*, bem como memorandos e relatórios de atividades do *Ethnographic Survey*.

⁷⁶ O *Rhodes-Livingstone Institute* será abordado em maiores detalhes adiante.

das Rodésias e Niassalândia. Mary Tew ficou, desta maneira, responsável pela seção da Niassalândia⁷⁷.

Parecia, nesta época, que Mary Tew começava a ingressar na rede de colaboradores de Max Gluckman – que seriam considerados os especialistas em etnografia africanista nos anos posteriores à guerra. Entretanto, adiante procurarei analisar algumas das razões atribuídas para que a antropóloga se afastasse deste campo hegemônico que estava sendo constituído. Por hora, voltemos ao projeto proposto pelo IAI para o *Ethnographic Survey*.

Em 12 de novembro de 1947, Forde escreve para o *Colonial Office*, requisitando ao menos quatrocentas libras como pagamento pelos serviços dos colaboradores, de forma a garantir a colaboração da promissora aluna Mary Tew:

(...) As I mentioned, Miss Tew convinced me that it would not be possible for her to maintain herself in Oxford at a stipend of less than £400 per annum, and that she would be compelled to take up alternative work if we were not able to meet this. Dr. Gluckman was, as I explained, prepared to contribute a proportion of Miss Tew's salary from the Rhodes Livingstone Institute funds, on an arrangement similar in principle to that we had already been agreed with regard to an appointment at the Rhodes Livingstone Institute itself, and agreed with the Colonial Office in earlier correspondence. Miss Manoukian, who is assisting Dr. Fortes with regard to the Gold Coast section of the Survey at Oxford, is in similar difficulties, and Dr. Fortes suggested that some of the West African Institute Research Grant at his disposal might be used to supplement our contribution to her stipend in respect of her work on the Akan tribes, which the Ashanti Survey can make use of.

I gather, however, that these arrangements now seem untidy and likely to raise difficulties, and that you would consider it preferable that we should increase the basic stipend for junior trained research assistants to £400. I would be grateful if you would let me have confirmation of this without delay, as I am anxious to finalise arrangements concerning Miss Tew before she slips through our fingers.⁷⁸

⁷⁷ Forde para Hibbert, 10 de outubro de 1947. IAI 16/1. O estudo foi publicado em Tew (1950).

⁷⁸ Forde para Wilson, 12 de novembro de 1947. IAI 16/1. O aumento foi aprovado nas semanas seguintes. O *Ethnographic Survey* foi também a primeira colaboração de Barbara Pym com o instituto. Pym, romancista formada em Oxford, que gozou de considerável sucesso no Reino Unido na segunda metade do século XX, atuou como secretária do IAI e trabalhou incansavelmente na edição do periódico do instituto. Em alguns de seus romances, os antropólogos com quem teve contato ao longo dos anos viraram protagonistas de suas tramas. Pym (1985) conta algumas passagens da autora no IAI e seu trabalho no periódico *Africa* – que por vezes lhe exasperava, como, aliás, também o “mundo dos antropólogos”, em certos momentos. Em 5 de junho de 1946, por exemplo, Pym escreve a Henry Harvey, um amigo e também antiga paixão: “I am turning into an anthropologist as I now have a job at the International Institute of African Languages and Cultures, which I like very much. I work for dear Professor Daryll Forde, who is brilliant, has great charm but no manners, and is altogether the kind of person I ought to work for! I never seem to have time to do

Mary Tew voltaria a trabalhar com o IAI em sua pesquisa no Congo Belga, e se tornou uma importante colaboradora nos anos seguintes, atendendo por diversas vezes os pedidos de Forde para resenhar livros produzidos sobre o continente africano. Entretanto, não mais trabalharia diretamente com Gluckman.

Em diversas ocasiões Daryll Forde se valeu das posições de membros do comitê executivo do instituto que trabalhavam no governo britânico para defender a contínua colaboração dos fundos do *Colonial Office* ao IAI, não hesitando em ativar uma pequena, porém complexa rede de relações sociais estabelecida ao redor do instituto, que se estendeu e se sobrepôs ao gabinete governamental. Em 14 de outubro de 1952, por exemplo, Forde escreveu para Lord Hailey (1872-1969), governador colonial na Índia, colaborador do IAI e um dos responsáveis pelo apoio do *Colonial Office*, acerca do apoio ao *Ethnographic Survey of Africa*⁷⁹:

My dear Hailey,

At the meeting of our Executive Council last April you very kindly said that you would explore the possibilities of securing additional financial assistance from the Colonial Office to enable the Institute to finish the Ethnographic Survey – at least as far as British territories are concerned.

We have now drawn up our estimates of expenditure under the present scheme for the final quarter ending December 31st, 1952. As you will see from our letter to the Under Secretary of State (a copy of which is attached), we shall not then have spent the whole sum which was approved under the scheme, and we have therefore submitted a supplementary estimate to provide for the completion and publication in 1953-4 of work actually in hand. We hope that there will be no great difficulty in securing approval for this application, but we shall be very grateful for your support.⁸⁰

much writing – I begin to wonder whether I shall ever again send a novel to a publisher – I ought to have been doing that rather than writing to you” (p. 253). Tylee (s/d), analisa a importância do conhecimento do mundo dos antropólogos que Pym obteve em seu trabalho no IAI e em passagens pelo *University College* de Londres e na LSE para a caracterização dos personagens e a construção do enredo em alguns de seus romances, notadamente, *Less Than Angels*, de 1955. Alguns dos personagens são claramente inspirados em figuras que conheceu nos corredores do instituto londrino.

⁷⁹ Diversos outros governos coloniais financiaram pesquisas semelhantes nos territórios não controlados pelo Império Britânico. Entre eles o governo da África Colonial Francesa e o governo de Camarões Francesa. Ver, por exemplo, Forde (1953).

⁸⁰ Forde para Hailey, 14 de outubro de 1952. IAI 16/2.

A seguir Forde lista as pesquisas que ainda precisam ser feitas para completar o levantamento dos territórios britânicos – Gâmbia, o Delta do Niger, Sudeste da Nigéria, os Camarões Britânicos, o Chifre da África, e a região de Kavirondo (Golfo de Winam). Tais trabalhos, complementares ao que já haviam sido feitos até o momento, mostravam a necessidade de fundos adicionais e mais tempo de preparação de pesquisadores, segundo a opinião de Forde. O diretor pede, portanto, que Hailey interceda junto ao Conselho de Pesquisa Colonial a aprovação de adicionais cinco mil libras para os anos de 1953 e 1954⁸¹.

Como já atestado pela correspondência com Gluckman, Daryll Forde conseguiu excelentes resultados na obtenção de recursos para o instituto, nos quase trinta anos à frente da direção. Esta política se estendeu a órgãos de financiamento não diretamente atrelados aos governos coloniais. Em 14 de abril de 1953, por exemplo, escreveu para a *Carnegie Corporation* em Nova York, que já havia fornecido recursos na época da fundação do IAI, pedindo novo auxílio para os trabalhos realizados pelo IAI, alertando que eram necessárias quatro mil libras adicionais à ajuda realizada (duas mil para publicações e duas mil para a manutenção do instituto, para que não houvesse déficit)⁸².

Forde escreveu inúmeras cartas para fundações e representantes governamentais ao longo dos anos, sempre enumerando as pesquisas feitas, sua qualidade e a importância internacional do IAI na produção de conhecimento sobre o continente africano, para seu desenvolvimento social frente ao impacto da colonização. Em seus pedidos, geralmente fornecia uma descrição dos planos futuros e financeiros, bem como das principais atividades desenvolvidas (especialmente as publicações do periódico *Africa* e as inúmeras

⁸¹ Idem.

⁸² Forde para Stackpole, 14 de abril de 1953. IAI 7/8. Forde havia viajado para Nova York e entrado em contato com a *Carnegie Corporation*, a *Ford Foundation* e a *Rockefeller Foundation*, identificando a potencial ajuda das instituições americanas. Além disso, a UNESCO enviou uma substancial contribuição em 1952, e encomendou uma pesquisa sobre o impacto da industrialização nas sociedades africanas e outra sobre o uso de linguagem vernacular em educação. A Fundação Rockefeller também renovou sua contribuição para inúmeras pesquisas nos anos seguintes. Entretanto, a única fonte regular de financiamento após a guerra foi, de fato, o governo britânico. O restante do orçamento era complementado por doações, eventuais renovações de parcerias ou encomendas específicas de pesquisas, o que resultava na necessidade de constante negociação por parte da diretoria com todas estas instituições e governos para manter o IAI em atividade. Forde (1953), por exemplo, fornece uma descrição das principais atividades do instituto e se regozija em comentar seus progressos. O IAI, segundo Forde, conseguiu responder às oportunidades criadas pelo crescente interesse demonstrado por governos coloniais, agências internacionais e demais fundações, após a Segunda Guerra Mundial. Mas não deixa de assinalar a necessidade de obtenção de fundos para as cada vez maiores despesas do instituto.

pesquisas realizadas no continente, publicadas sob a forma de monografias, como as agora clássicas *African Political Systems* – editada por Fortes e Evans-Pritchard – e *African Systems of Kinship and Marriage* – editada por Forde e Radcliffe-Brown –, ambas em conjunto com a *Oxford University Press*, entre outras editoras)⁸³.

O financiamento advindo do Escritório Colonial e de instituições como a Corporação Carnegie, a Fundação Ford e, sobretudo, a Fundação Rockefeller, inaugurou um tipo de pesquisa sobre política colonial (que não deixou de ser criticada pelos defensores de uma antropologia menos comprometida, como Evans-Pritchard⁸⁴) no continente africano que marcou o trabalho do instituto até meados da década de 1960 (e que deve servir de contexto para a pesquisa etnográfica de Mary Douglas). O resultado do sucesso do IAI em estabelecer um sistema de coleta e alocação de recursos para pesquisa, bem como sua divulgação, foi que a África foi estabelecida como o objeto de reflexão preferencial – e quase obrigatório – da disciplina antropológica por diversas décadas. Sua ligação com as universidades e os departamentos de antropologia no Reino Unido e no exterior fez com que a teoria produzida e considerada cientificamente relevante estivesse intimamente associada com as oportunidades de pesquisa e financiamento.

⁸³ Ver o “Memorandum on Recent Activities, Development Plans and Financial Needs” em IAI 7/8. Os programas que merecem especial menção são os mencionados *Ethnographic Survey of Africa*, financiado pelos governos britânico, francês, belga e alguns outros governos coloniais, bem como o *Handbook of African Languages*. Por meio dos esforços de Daryll Forde, o IAI conseguiu apoio da Fundação Ford para a realização de uma série de seminários internacionais sobre o continente africano, publicados ao longo da década de 1950. Também organizou um catálogo da literatura africanista a partir de 1950, sob o título de *African Abstracts*. Com verbas da UNESCO e da *Carnegie Corporation* o IAI desenvolveu projetos de pesquisa sobre parentesco na África (*African Systems of Kinship and Marriage* e *Survey of African Marriage and Family Life*), estudos sobre cosmologia africana (*African Worlds*) e estudos sobre efeitos da urbanização e industrialização.

⁸⁴ Cf. Kuper (2005) e Goody (1995). Lackner afirma que, a partir desta época, a disciplina começa a criar uma distância acadêmica segura dos assuntos político-administrativos (Lackner, 1973, p. 138). De Heusch (1996) também atenta para as diferenças de opinião entre Malinowski e Radcliffe-Brown na década de 1930, declaradas nas discussões feitas no IAI. Enquanto o primeiro propunha sua versão de uma antropologia aplicada no continente africano, Radcliffe-Brown defendia uma via puramente científica, sem preocupação com as consequências da mudança que o colonialismo traria às sociedades “primitivas”. Entretanto, uma separação definitiva viria apenas com o processo de descolonização no final da década de 1950 e começo da década de 1960. Na verdade, os antropólogos passaram a se beneficiar desta nova relação com as autoridades coloniais, em termos de oportunidade de pesquisa e financiamento, como o suporte governamental ao treinamento dos estudantes de antropologia – ainda que estes agora mostrassem grande preocupação com o valor acadêmico e científico de seus trabalhos de campo. Ver Evans-Pritchard e Firth (1949) e sua defesa de uma autonomia teórica e a possibilidade da realização de uma etnografia que não tivesse interesse direto para a administração colonial, assim estabelecendo prioridade na compreensão do processo social, não em sua direção.

Fica claro, portanto, que a constituição de uma área de pesquisa antropológica – bem como de uma carreira acadêmica – se devia em parte à relação estabelecida entre os programas de formação de antropólogos e os institutos de pesquisa, e em parte pela negociação que estas faziam com os governos coloniais e órgãos financiadores – interessados em projetos de estudo e desenvolvimento nas colônias em processo de mudança.

De qualquer maneira, uma análise das disputas simbólicas e de prestígio na disciplina nos centros de antropologia britânicos na época – o eixo estabelecido, ainda que não mais hegemônico, “Oxbridge” (Oxford e Cambridge); LSE; e Manchester – permite começar a perceber o campo institucional em que os antropólogos em formação tinham que se posicionar. Alguns passos parecem ter sido obrigatórios: a pesquisa de campo nos moldes inaugurados por Malinowski em sua pesquisa em Kiriwina, o desenvolvimento de uma monografia que lidasse com a bibliografia estabelecida, e a tessitura de uma série de relações interpessoais que envolviam discussões teóricas, mas também posições nos centros de pesquisa e recursos de trabalho. No caso de Manchester, filiar-se às linhas dominadas por Gluckman significava seguir uma agenda acadêmica que Mary Douglas parecia não estar disposta a adotar (outros membros da Escola também manifestaram sentimentos ambivalentes quanto à influência de Gluckman; Victor Turner, por exemplo, mencionado anteriormente, tomou um rumo que acabou por afastá-lo de Manchester e levá-lo para os Estados Unidos).

Os circuitos de prestígio acadêmico e a profissionalização da antropologia britânica:

Após considerarmos a teia de relações existentes entre a administração colonial, a primeira etapa da produção antropológica africanista britânica e as instituições de pesquisa como o IAI, é necessário atentar para algumas transformações fundamentais por que a disciplina passava: não apenas a adoção de uma nova abordagem metodológica,

após a contribuição de Malinowski⁸⁵, mas também a profissionalização e especialização da disciplina⁸⁶, cada vez maior nos anos posteriores ao término da Segunda Guerra Mundial, especialmente após a criação da ASA – *Association of Social Anthropologists of the United Kingdom and Commonwealth* – em 1946, que passou a abrigar os principais antropólogos da época e consistiu-se como um importante polo de prestígio neste campo⁸⁷.

A ASA, muito mais exclusiva que o *Royal Anthropological Institute* (RAI), a outra associação de antropólogos com maior prestígio no país, surgiu como uma iniciativa para desenvolver academicamente a antropologia social no Reino Unido, se desvincilhando definitivamente do evolucionismo e do difusionismo que ainda eram defendidos por alguns antropólogos da “velha geração”⁸⁸. Entretanto, menos do que uma instituição concorrente – muitos de seus membros também faziam parte do RAI – a criação da ASA apontava para uma especialização e modernização da disciplina (pela introdução da obrigatoriedade da titulação de doutor para ocupar cargos de docência, por exemplo), evidenciando a diversidade de posições e tendências que reinavam no RAI na época. Era o estabelecimento de uma base para coordenar teoria e método em antropologia social, agora profissionalizada, que conseguisse garantir a colaboração do

⁸⁵ Ainda que tenha sido Rivers o primeiro antropólogo a professar a necessidade um trabalho de campo “mais intensivo”. A despeito das clivagens existentes entre a geração de Rivers e Frazer, de um lado, e Malinowski, de outro, este último não escondia a admiração e o respeito que tinha por Rivers (ainda que não tenha poupado objeções acerca de outros assuntos, essencialmente, a postura difusionista adotada por Rivers). Por outro lado, Frazer sofreu com as críticas do polonês, especialmente no tocante à sua abordagem evolucionista do totemismo, um assunto ao qual Malinowski se dedicou no início de sua carreira antropológica, na década de 1910. Não obstante, a crítica à figura mais influente da antropologia na época teve que ser feita com bastante cuidado, misturando elogios à imaginação poderosa de Frazer com objeções acerca do método empregado por este para lidar com a questão: o que Malinowski acreditava ser uma série de formulações caóticas e sem a devida crítica às fontes etnográficas. Malinowski argumentou que o totemismo deveria ser analisado como uma instituição social, não apenas como uma especulação sobre um possível passado que não pode ser empiricamente estudado. O funcionalismo que Malinowski propunha deveria, assim, superar o evolucionismo especulativo de Frazer. E não é difícil de imaginar como a proposta de um estudo intensivo, *in loco*, das crenças religiosas daqueles povos que Frazer apenas conheceu nos livros, serviu como ferramenta de legitimação desta nova abordagem e ajudou a criticar a teoria evolucionista de então. Ver Young (2004).

⁸⁶ A primeira e a segunda geração de antropólogos haviam se formado nas mais diversas profissões, desde direito, economia, matemática, até as ciências naturais.

⁸⁷ Ver Stocking (1995), Kuper (2005), Asad (1973) e Mills (2003). Estavam presentes na reunião que decidiu pela criação da associação: E. E. Evans-Pritchard, Max Gluckman, Meyer Fortes, A. R. Radcliffe-Brown, Audrey Richards, S. F. Nadel, Raymond Firth, Daryll Forde e Edmund Leach.

⁸⁸ E que ainda era praticado, por exemplo, por alguns antropólogos afrikâners nas instituições sul-africanas; o que decididamente contribuiu para a marginalização destes no panorama internacional da disciplina.

Colonial Office e de outras instituições que apoiassem pesquisas. Trata-se, no fundo, do mesmo movimento de transformação do antropólogo em um perito, que estava se desenvolvendo de maneira geral no Reino Unido, dissociando-o definitivamente do administrador colonial, cujo conhecimento dos povos africanos era considerado parcial e incompleto pelo antropólogo.

Kuklick (1991) demonstra de maneira exemplar que, até a Segunda Guerra, antropólogos e outros profissionais circulavam em espaços institucionais semelhantes, como atestaria uma análise da composição dos membros do *Colonial Office* e de institutos de pesquisa como o *International African Institute*. O interesse da disciplina ainda era bastante popular e divulgado, o que, com a profissionalização da atividade, acabou por ser substituído por um público mais especializado: escrevia-se exclusivamente para os pares. Kuklick identifica neste processo o surgimento de uma estrutura meritocrática na disciplina e o fim dos privilégios aristocráticos da geração de Frazer.

Classe social foi um importante fator no desenvolvimento da carreira de um antropólogo no Reino Unido até as primeiras décadas do século XX; era, de fato, uma profissão de cavalheiros. Leach (1984), neste sentido, lembra que a antropologia se constituiu em um campo muito restrito e pequeno, exclusivamente em Oxford, Cambridge e Londres. A influência deste ambiente social, segundo Leach, é de grande importância na carreira destas pessoas e para o domínio das universidades por algumas famílias da “aristocracia intelectual”. O autor atenta, assim, para a importância que vários dos primeiros antropólogos davam ao nome (ou o ressentimento pelas dificuldades por não possuir um, como no caso de Alfred Haddon e Rivers em Cambridge, Tylor em Oxford, e Radcliffe-Brown em ambas as universidades). Intelectuais como Rivers e Tylor eventualmente receberam reconhecimento por suas obras, mas ao mesmo tempo possuíam muito pouca influência nas decisões de política acadêmica, e tiveram muitas dificuldades em obter postos de docência nas universidades e assegurar um lugar de destaque para a antropologia, principalmente no eixo “Oxbridge”, ao menos durante todo o primeiro quarto do século XX.

A exceção era a LSE, com Westermarck e posteriormente Malinowski⁸⁹, que passou a abrigar a maior parte dos estudantes advindos de Oxford e Cambridge que estavam interessados em antropologia social e se sentiam oprimidos pelo conservadorismo de suas universidades, que anunciavam abertamente seu repúdio às teorias do antropólogo polonês⁹⁰. Entre estes estudantes estavam, por exemplo, Camilla Wedgwood, Monica Wilson (nessa época, Monica Hunter), Evans-Pritchard, Audrey Richards, Gregory Bateson, bem como também Edmund Leach, que viu na universidade da capital a chance de conhecer os trabalhos que eram praticamente censurados em Cambridge, onde se formou, e que pareciam desafiar a teoria proposta pelo *establishment* britânico, do qual fazia parte, mas que ao mesmo tempo criticava⁹¹.

Em seu artigo, Leach narra episódios que demonstram que as relações sociais e a herança familiar tiveram um papel essencial no apontamento de posições de prestígio acadêmico. Lembra, também, de seu tempo de graduando em Cambridge na década de 1930, como a escolha dos estudantes era feita por indicação e não propriamente mérito. Entretanto, como ressalta o autor, e também Kuper (2005), estes mesmos antropólogos estrangeiros “marginais” se guiavam pelo ideal “Oxbridge” de prestígio e ansiavam por ocupar cadeiras nestas duas universidades. Leach então identifica, em um “extremo inglês”, entre os principais responsáveis pelo desenvolvimento da antropologia social no

⁸⁹ Kuper (2005) ressalta que Malinowski encontrou na então marginal e socialista LSE um lugar onde pudesse se estabelecer, o que não seria possível no eixo Oxbridge. Kuper lembra que Malinowski, evidentemente não um cavalheiro inglês, abrigou em seus seminários inúmeras mulheres e estrangeiros, igualmente não considerados exemplos da figura do antropólogo “gentleman” de então.

⁹⁰ Ver também Gewald (2007) acerca da mudança da hegemonia de Oxbridge para Londres neste período. Segundo o autor, mesmo os representantes da aristocracia intelectual como Audrey Richards, Monica Hunter (Wilson) e Godfrey Wilson, preferiram estudar com Malinowski e deixar para trás a inflexibilidade teórica de Cambridge e Oxford, universidades que apenas no final da década de 1930 voltariam a gozar de prestígio acadêmico em antropologia e disputar espaço com a LSE. Mary Douglas também lembrou do clima inovador da LSE, aquela “sementeira de comunismo”, que fez com que as freiras do convento em Hoehampton a incentivassem a estudar em Oxford, a despeito de seus interesses em sociologia. Cf. Douglas (1999a).

⁹¹ Ver Sigaud (1995). Retomarei a análise da trajetória de Leach, tal como feita por Sigaud, no último capítulo, de forma a estabelecer um contraste com a trajetória e a obra teórica de Mary Douglas. Entretanto, é importante assinalar que os Leach eram de uma família rica de Lancashire, e fizeram fortuna com o refino de açúcar na Argentina (os irmãos de Edmund Leach nasceram no país sul-americano). Entretanto, o futuro antropólogo não partilhou dos interesses notadamente aristocráticos de seus familiares, herdando a ambição intelectual de sua mãe. A trajetória de Leach foi bastante singular, ainda que tenha estudado na prestigiosa Universidade de Cambridge e em instituições em que outros membros da família também passaram. Viajou para o Oriente ainda jovem, e fez trabalho de campo em regiões que não se notabilizaram por figurar como objeto de reflexão dos antropólogos britânicos do período. Ver, por exemplo, a entrevista de Leach a Adam Kuper, em Kuper (1986).

Reino Unido, Evans-Pritchard. No outro extremo, estrangeiro, Malinowski. E entre eles, Richards e Lucy Mair (inglesas, mas relativamente marginais na disciplina por serem mulheres), Nadel (um austríaco), Firth (um neo-zelandês), Fortes, Schapera e Gluckman (sul-africanos). Bateson, que poderia ser incluído no polo do *establishment*, acabou rumando para os Estados Unidos.

Interessante notar que Gluckman, a despeito do sucesso e posição alcançados em Manchester, permaneceu sempre um admirador de Oxford e seu prestígio. Talvez seja aí que possamos identificar sua posição ambivalente: por um lado, teve a oportunidade de constituir um departamento de antropologia sob sua orientação, por outro, teria que se afastar da Universidade de Oxford, naquele momento um dos polos de prestígio acadêmico no Reino Unido, que reunia alguns dos principais antropólogos que nos anos seguintes seriam os responsáveis pelas principais pesquisas na disciplina. Sobre o prestígio de Oxford em meados do século passado, Fardon afirma:

By virtue of being the centre of a British anthropology which was enjoying a particularly prominent position in the discipline internationally, it is no exaggeration to claim that the Institute of Social Anthropology in Oxford was briefly the most significant anthropological institution in the world.⁹²

Manchester veio a dominar o campo africanista nos anos seguintes à chegada de Gluckman, em grande parte pelo trabalho que este realizou na universidade, bem como pelo competente grupo que conseguiu reunir ao seu redor. A bem da verdade, Gluckman já era um antropólogo reconhecido quando chegou em Oxford, nos anos 1940. Diz Mary Douglas sobre a chegada do sul-africano em Oxford: “When in 1947 Max Gluckman, director of the Rhodes-Livingstone Institute joined, we could not fail to know that we were small fry into whose midst a very big fish had swum”⁹³. Não obstante, estava em jogo, na decisão de partir para Manchester, o ideal de reconhecimento acadêmico – o que tornam claras as complexas relações sociais entre os antropólogos daquele período e as disputas por espaços institucionais.

⁹² Fardon (1999, p. 32).

⁹³ Douglas (1999c, p. 4).

Mas voltemos ao processo de profissionalização da antropologia. Se ainda não era possível se desvencilhar completamente dos compromissos assumidos com os governos coloniais, alguns antropólogos passaram a defender a realização de uma antropologia mais “pura”, acreditando que os interesses dos governos coloniais pudessem interferir nas pesquisas e no ensino⁹⁴ (ainda que o próprio Gluckman tenha se notabilizado por dar conselhos aos seus alunos em campo no sentido de não se indispor com as autoridades coloniais, depois de ter passado, ele próprio, por uma amarga experiência na África do Sul⁹⁵). Os laços com a administração colonial, se não faziam da disciplina apenas um agente do imperialismo, como alguns teóricos acreditam ter acontecido⁹⁶, ao menos colocavam os etnógrafos em uma situação complexa e ambígua em relação aos representantes administrativos e os órgãos de financiamento das pesquisas. Deles provinha o dinheiro injetado nas instituições de pesquisa para estimular um tipo de conhecimento que pudesse ser aplicado para o “aprimoramento” dos povos colonizados. Também eram eles que forneciam as permissões para o trabalho de campo⁹⁷.

Compreender a importância de Gluckman à frente do *Rhodes-Livingstone Institute* e do departamento de antropologia da Universidade de Manchester permitirá começar a mapear os espaços institucionais do campo antropológico, as pesquisas que estavam

⁹⁴ Mills (2003, p. 10). Ver também Peels e Salemink (1999).

⁹⁵ Cf. Schumaker (2001).

⁹⁶ Ver Salamone (2000), como um exemplo da crítica sobre o papel da disciplina antropológica na colonização.

⁹⁷ Considerados “comunistas” e “agitadores” pelos administradores coloniais, após a descolonização, esses mesmos antropólogos passaram a ser considerados conservadores e mesmo agentes do colonialismo, a despeito de suas posições críticas ao regime. Também o funcionalismo passou a ser criticado por sua postura conservadora, ao ser associado ao sistema de governo indireto que era a prática britânica na realidade colonial – o que em tese melhor adaptaria as estruturas tradicionais frente ao processo de mudança trazido pela dominação europeia, através do estudo e eficiente compreensão destas sociedades pelos antropólogos e não simplesmente pela imposição de um controle direto. Ver, a esse respeito, Asad (1973), Kuper (2005) e James (1973). Leclerc (1973), em uma posição mais radical, também ressalta o papel prático do funcionalismo, analisando a associação deste e suas suposições teóricas com a necessidade da aplicação do conhecimento produzido à política administrativa. É um duplo sentido entre a condução da pesquisa e seus resultados, com a construção de um saber acadêmico. As autoridades africanas nas aldeias passaram a ver com desconfiança alguns dos antropólogos que foram fazer pesquisa de campo nas regiões dos protetorados, ainda que soubessem, evidentemente, distinguí-los dos demais administradores coloniais, missionários ou representantes das companhias mineradoras – o que contribuiu para o rol de dificuldades dos etnógrafos, que já tinham que realizar delicadas negociações com o governo colonial e com funcionários das companhias locais para obter permissão de pesquisa, que muitas vezes foram negadas (Gluckman, por exemplo, foi impedido de fazer pesquisa na Zululândia. De fato, a escolha da Rodésia como laboratório social de investigação deveu-se, em grande medida, às menores dificuldades encontradas ali em comparação à situação significativamente mais explosiva na África do Sul). Ver, por exemplo, Schumaker (2001).

sendo realizadas e as possibilidades de interlocução teórica e redes de relações sociais estabelecidas do período em que Mary Douglas buscava se firmar como uma antropóloga acadêmica.

Max Gluckman, o Rhodes-Livingstone e a Escola de Manchester de Antropologia

Max Gluckman (1911-1975), sul-africano formado na Universidade de Witwatersrand em Johannesburgo (onde estudou com Hilda Kuper, Isaac Schapera, entre outros), depois em Oxford, por alguns anos, com uma bolsa Rhodes, e também com passagens pela *London School of Economics*, conseguiu se estabelecer como um dos principais antropólogos africanistas do pós-guerra. Fez pesquisa de campo na África do Sul e na Rodésia do Norte (atual Zâmbia) – em 1947 se transferiu definitivamente para o Reino Unido, inicialmente para Oxford e depois Manchester – e começou a garantir seu espaço no campo acadêmico ao se tornar o segundo diretor do *Rhodes-Livingstone Institute*, inaugurado em 1937 (Gluckman foi diretor entre 1941 e 1947; alguns dos alunos de Malinowski tiveram papel crucial no desenvolvimento e na criação do instituto, como Audrey Richards e Godfrey Wilson, seu primeiro diretor). Foi também o primeiro a ocupar a cadeira de Antropologia em Manchester (em 1949), conseguindo se inscrever definitivamente como uma das principais figuras da antropologia britânica da segunda metade do século XX.

“Max”, como era conhecido por seus discípulos e colaboradores, reuniu ao seu redor, no Rhodes-Livingstone, alguns pesquisadores já com alguma experiência de campo. Entre os primeiros membros de seu grupo de pesquisadores, como já mencionado, estavam Elisabeth Colson, Clyde Mitchell, John Barnes, Max Marwick⁹⁸, entre outros, muitos dos quais haviam sido treinados em Oxford com Gluckman e Evans-Pritchard e se transferiram para o quadro docente de Manchester na década de 1950.

⁹⁸ Colson e Mitchell sucederam Gluckman na direção do instituto (Brown, 1973).

Gluckman criou uma espécie de estilo de antropologia e de pesquisa de campo, com ênfase na análise política da situação colonial e em processos de conflito social⁹⁹. A despeito da variedade dos temas estudados pelos colaboradores mais próximos, Gluckman parece ter criado um ambiente de uma rica partilha intelectual, ainda que bastante coeso¹⁰⁰. A própria Mary Douglas, em uma resenha do livro de William Watson, outro pesquisador atrelado ao grupo de Gluckman, atenta para a problemática em comum dos pesquisadores de Manchester e do Rhodes-Livingstone, o que torna possível pensar em uma “escola” de antropologia¹⁰¹. De fato, a experiência em comum adquirida no instituto rodesiano teve um papel crucial na conformação do círculo de colaboradores ao redor do antropólogo, de certa maneira sobrepondo o trabalho feito no RLI com o departamento de antropologia da Universidade de Manchester.

Na realidade, Mary Douglas resenhou alguns outros artigos dos antropólogos mais próximos de Gluckman, demonstrando conhecer sua produção etnográfica. Em uma resenha de 1954 (Douglas, 1954c), a autora elogia o trabalho do antropólogo sul-africano acerca dos rituais de rebelião Zulu que têm como função manter a coesão social. Douglas

⁹⁹ Em que pese o respeito pela metodologia de observação participante de Malinowski, Gluckman criticava a teoria daquele sobre o contato cultural e a ideia de uma distinção entre a sociedade africana e a europeia, vislumbrada na noção de perda cultural ou da necessidade de regulação e orientação conscientes da relação entre os grupos. Ao contrário, para o antropólogo sul-africano, uma análise antropológica da situação da África Austral demandava o reconhecimento de que colonos e africanos faziam parte da mesma sociedade e do escopo da investigação sociológica que deveria ser empreendida.

¹⁰⁰ A análise de Mills (2003) das discussões envolvendo os requisitos para se tornar membro da ASA e de seus objetivos enquanto uma associação internacional de antropólogos sociais, especialmente sobre a posição de Gluckman, presidente da ASA no começo da década de 1960, quanto à possibilidade de inclusão de antropólogos não ligados a universidades britânicas e da *Commonwealth*, sugere que este considerava que a ASA deveria adotar uma postura conservadora na questão. Gluckman expressou o receio de que uma abertura demasiadamente radical poderia levar a uma descaracterização dos objetivos da associação, defendendo que existissem fronteiras entre a antropologia social britânica e outras formas de antropologia (especialmente a americana). O receio pela perda do status que a ASA gozava, e a tentativa de manutenção e controle da influência e do prestígio acadêmicos e dos interesses disciplinares, em círculos restritos de atuação, talvez possam iluminar seu próprio papel no Rhodes-Livingstone e na Universidade de Manchester. Gewald (2007) analisa o domínio de Gluckman na pesquisa feita na Rodésia, através do RLI, e também em Manchester, comandando “a very tight ship” (p. 472).

¹⁰¹ Douglas (1959, p. 168). Ver também Schumaker (2004), Engelke (2004) e Werbner (1984). Werbner fala sobre o reconhecimento de Mary Douglas, mas também lembra sua posição marginalizada no africanismo e no grupo de Manchester, tema que será investigado adiante: “Perhaps the earliest outside recognition that a new school had emerged came in a review by Douglas, an Oxford-trained anthropologist familiar with and yet marginal to both the main area and the original working group of the School” (p. 158). Parece significativo que Werbner tenha salientado que a primeira a reconhecer a relevância do grupo formado em torno de Gluckman tenha sido Mary Douglas que, como vimos, flertou com a possibilidade de ingressar nesta mesma rede, mas que, neste momento, já se encontrava relativamente excluída da hegemonia criada pelos membros do Rhodes-Livingstone no campo do africanismo britânico.

está especialmente interessada nos aspectos simbólicos que são expostos nos rituais de oposição à figura do chefe, e sua relação com as relações sociais. Em outra resenha, de 1957 (Douglas, 1957c), a antropóloga analisa o estudo de Clyde Mitchell sobre as estruturas políticas das vilas Yao, em suas implicações na configuração dos sistemas de parentesco. A análise de uma sociedade matrilinear certamente interessava Mary Douglas, especialmente acerca do processo de segmentação da matrilinearidade, pelo princípio da uxorocalidade, na manutenção das linhagens Yao. Veremos, no próximo capítulo, como a própria autora lidou com as implicações das regras de parentesco que estão na base da composição das estruturas sociais nas vilas, no caso dos Lele e de suas estratégias de manutenção da ordem social e de resolução de conflitos (dadas suas concepções sobre sua própria sociedade). Mas é importante descrever, no momento, a tentativa de interlocução da autora com os pesquisadores de Manchester. Ambas as resenhas são compostas por elogios acerca das observações dos antropólogos e as formas de resolução dos problemas a eles impostos pela etnografia. Entretanto, Douglas também não hesita em criticar o alcance de algumas de suas formulações, como acerca da descrição do contexto econômico, por exemplo.

Já em uma resenha de 1960 (Douglas, 1960), a antropóloga analisa o trabalho de Elisabeth Colson, sobre as relações familiares da sociedade Tonga. Douglas elogia o conjunto da obra de Colson, que considera bastante completo, mas parece estar especialmente interessada na descrição dos rituais envolvendo relações sexuais, menstruação e morte (tema que, veremos, já a interessava nesta fase africanista). Aqui também se trata de uma sociedade matrilinear, e o estudo da articulação dos princípios de parentesco com as estruturas da organização social Tonga, certamente seria bem vindo como um contraponto para a comparação com outros grupos matrilineares da região central africana (como os próprios Lele). Veremos, por exemplo, como Douglas buscou lidar com a questão da convergência das gerações alternadas e seus sentidos particulares, no caso de seu material de pesquisa, os quais Colson também esteve atenta. Ou seja, a antropóloga estava interessada em comparar as diferentes estratégias de resolução de tensões sociais, pela investigação dos fundamentos simbólicos da estrutura política.

Mary Douglas resenhou também o trabalho de Ian Cunnison, outro pesquisador atrelado ao grupo de antropólogos do Rhodes-Livingstone e da Universidade de

Manchester (Douglas, 1962b). A antropóloga, neste texto, procura relativizar as críticas de que os antropólogos britânicos não conseguem lidar com os processos históricos em suas pesquisas, elogiando a maneira como Cunnison lidou com a questão (e dado que os próprios grupos Luapula da Rodésia do Norte dão grande importância ao seu passado). O desafio, afirma Douglas, é construir uma análise histórica objetiva dos movimentos migratórios, mas também lidar com a continuidade das genealogias na configuração política das vilas, para as pessoas que nelas vivem e as formas como articulam princípios de organização social e status.

Esta breve descrição da crítica de Mary Douglas sobre o trabalho destes antropólogos ajuda a demonstrar seu interesse nestas pesquisas, já que alguns dos problemas sobre a relação entre as crenças de feitiçaria e os sistemas de parentesco, poderiam, de fato, iluminar algumas das questões que a própria autora se deparou em seu trabalho de campo. São, afinal, todas sociedades próximas à fronteira do Congo. Este seria o grupo de pesquisadores que teria o tipo de interlocução teórica que auxiliaria Douglas em seu trabalho. Alguns dos problemas que a antropóloga mais estava determinada a elucidar, como a articulação das relações sociais e os rituais, estavam na agenda teórica destes antropólogos¹⁰².

Mary Douglas buscou, precisamente, lidar com o vasto material etnográfico da região central africana, para descrever as continuidades e as diferenças refletidas na organização social destes diversos grupos, por suas próprias normas e regras estruturais – por exemplo, nos sistemas de parentesco e nos sistemas de linhagem genealógicos, com suas diferentes estratégias de manutenção da coesão social. Entretanto, antes de me aprofundar na análise do material etnográfico de Douglas, objeto do segundo capítulo, é importante precisar melhor o campo africanista no qual a antropóloga procurou se inserir. Um estudo da rede de sociabilidade intelectual que foi formada ao redor de Max Gluckman permitirá estabelecer o contexto na produção etnográfica da autora. Continuo, assim, a descrever um pouco da trajetória da carreira de Gluckman: como se deslocou do

¹⁰² Ver, por exemplo, Douglas (1963d). Nesta crítica do trabalho de Gluckman, Turner, Forde e Fortes, Mary Douglas elogia a tentativa dos autores em lidar com o tema do ritual e, no caso específico do trabalho de Gluckman, a comparação que este faz entre os rituais nas sociedades africanas com os rituais das sociedades modernas (ainda que a iniciativa não tenha lhe convencido da maneira como gostaria, dado que as diferenças sobre as formas de lidar com as regras de matrimônio e de relações sociais diferem muito, segundo Douglas).

trabalho feito na África do Sul, para assumir a direção do Rhodes-Livingstone na Rodésia do Norte e, posteriormente, a cátedra de antropologia na Universidade de Manchester.

Macmillan (1995) nos conta que, tendo sido impedido de fazer pesquisa de campo na África do Sul (onde trabalhou nos anos anteriores), em 1939, pelo Secretário de Assuntos Nativos, Douglas Smit, Gluckman se transferiu para o Rhodes-Livingstone no ano seguinte¹⁰³. Ainda que tivesse publicado diversos artigos e coletado extenso material sobre sua pesquisa na Zululândia, a perda do manuscrito de um livro que estava sendo escrito, em um incêndio, incide diretamente na decisão de realizar investigações em outras áreas da África Austral, reforçando as dificuldades impostas pelas autoridades coloniais na realização de trabalho de campo na região¹⁰⁴.

Entretanto, em 1939, o posto do RLI ainda não estava assegurado, e Gluckman tentou reverter a decisão, apelando, juntamente com sua supervisora, Winifred Hoernlé, que lecionava em Witwatersrand, ao Comissário Chefe Nativo de Natal – que, entretanto,

¹⁰³ Uma das razões atribuídas, além da desconfiança que começava a emergir com as declarações “comunistas” do antropólogo e suas perguntas indiscretas sobre a vida sexual dos africanos, teria sido o comportamento deste em campo. Gluckman teria insultado o príncipe Mshiyeni, da dinastia kwa-zulu do norte de Natal, enquanto foi hóspede deste em 1938. Após o incidente, em que o antropólogo teria impedido a punição pública de um bêbado que insultara o príncipe, este pediu a remoção de Gluckman do distrito. O costume de usar roupas africanas, “viver como um nativo” e adotar um sobrenome zulu – Ndwandew – também causou má impressão com os agentes envolvidos na questão. Em algumas ocasiões, o maior problema atribuído a Gluckman não era sua defesa do comunismo, mas sua posição “negrofílica”. Ver Macmillan (1995). O autor sugere, também, que sua experiência pessoal contribuiu para a importância dada aos conceitos de conflito e contradição na comunidade zulu-branca em sua obra, não da maneira como Malinowski terminou por interpretar a relação entre brancos e negros na África, mas de forma integrativa, através da análise da mudança social do campo em um contexto presente. Segundo Gluckman, sua experiência como um sul-africano liberal, ciente do problema da segregação racial, fez com que tivesse uma visão particular sobre a problemática das diferenças culturais, que antropólogos da metrópole enfatizavam de maneira “obstinada”. O ponto de vista de Gluckman diferia sobremaneira de outros antropólogos, com suas construções de modelos tradicionais; ainda assim, o conceito de cisma em sua teoria deve ser compreendido dentro de uma perspectiva funcionalista – que pode ser observado em inúmeras outras etnografias do período e foi um dos temas preferidos do grupo em Manchester: se tratava da compreensão dos mecanismos que eram responsáveis pela resolução de crise e manutenção da coesão social. Foi nesta chave analítica que Gluckman percebeu, por exemplo, a potencialidade instrumental e dinâmica do discurso tradicionalista (“tribalismo”) e os movimentos anti-coloniais.

¹⁰⁴ Gewald (2007) desenvolve uma crítica ao fazer antropológico do grupo do RLI (com exceção ao trabalho de John Barnes), que, segundo o autor, não levou em consideração a experiência colonial rodesiana, ao transferir o paradigma constituído pela experiência da dominação colonial sul-africana a este outro contexto. Tal paradigma, de acordo com Gewald, passou a ser aplicado para a região austral africana como um todo, turvando o conhecimento do passado e da história em outras regiões – crítica, em especial, o consenso criado em torno das razões atribuídas para a criação do trabalho migrante, que seria decorrente do empobrecimento das áreas rurais pelo processo de conquista, tal como foi observado na África do Sul (aponta, neste sentido, a importância que a noção de “conflito” teve na teoria de alguns destes pesquisadores, em especial Max Gluckman). O autor chama a atenção para o perigo de generalizar as experiências coloniais no continente e para as diferentes formas que o poder colonial foi implementado.

manteve a decisão de não permitir que o antropólogo realizasse suas pesquisas na região. Brown (1979) nos informa, ainda, que Gluckman quase não foi escolhido para o posto no instituto (e só se tornou diretor, oficialmente, em 1943; antes era nominalmente diretor em exercício). Quando o comitê executivo (composto por representantes da administração colonial, colonos e membros da *British South Africa Company*) decidiu que um segundo antropólogo ocuparia o cargo de direção do instituto (mesmo esta decisão foi contestada), Fortes e Gluckman, sul-africanos judeus, foram preteridos, por não serem cidadãos britânicos “puros”¹⁰⁵. Foi apenas depois que diversos nomes que estavam sendo cogitados se tornaram indisponíveis que Gluckman foi designado diretor assistente.

A orientação política do antropólogo também contribuiu para dificultar o processo. Ele havia ingressado no Partido Comunista Sul-Africano após seu casamento (Mary, sua esposa, já era membro do Partido¹⁰⁶) e não hesitou em proferir opiniões pró-URSS, em sua visão do que acreditava ser o melhor caminho para a sociedade sul-africana. Em especial, a defesa do modelo dos planos de desenvolvimento econômico soviético. O impeto resultante do pacto nazi-soviético, no início da guerra, apenas pioraria a situação (ainda que Gluckman tenha se mostrado mais à vontade em suas ideias comunistas após a invasão do exército alemão na União Soviética, nos anos seguintes)¹⁰⁷. De fato, Brown argumenta que a primeira fase da passagem de Gluckman pelo RLI foi marcada por inúmeras dificuldades (some-se, aos constrangimentos decorrentes de sua trajetória profissional, o episódio em que o sul-africano matou, acidentalmente, um barqueiro Lozi no início de sua pesquisa na Rodésia – ainda que tenha sido absolvido em um tribunal em 1940). Dificuldades que acompanhariam, de maneira mais ou menos incisiva nos sete anos como diretor, o restante de sua estada no instituto, e que

¹⁰⁵ Brown (1979, p. 527).

¹⁰⁶ Cf. Macmillan (1995).

¹⁰⁷ Não obstante, foi também durante a guerra que os argumentos pela manutenção do investimento feito no instituto, para pesquisas que auxiliassem a desenvolver o processo de industrialização, foram reforçados e encorajados pelas autoridades coloniais. Ainda que tal colaboração entre academia e administração colonial tenha tido mais sucesso no plano teórico (muitas das contribuições dos antropólogos foram ignoradas, por serem demasiado “arcaicas” ou “muito complicadas”), institutos de pesquisa se valeram da boa vontade de figuras como Hailey, que ocupavam posições de destaque no governo britânico, para conseguir fundos de pesquisa.

contribuíram para sua saída em 1947, quando decidiu investir em sua carreira acadêmica no Reino Unido.

A crescente desilusão com o governo colonial e o fracasso em implementar suas ideias de conjugar pesquisa e ação, contribuiu para que Gluckman rumasse para a metrópole e se dedicasse à pesquisa mais “pura”, que culminou com o projeto de mapeamento etnográfico das regiões africanas, referido anteriormente.

A fase de uma antropologia aplicada terminou com a guerra, e coincidiu com o deslocamento do prestígio acadêmico do campo africanista para Manchester. E é neste contexto em que devemos analisar a atuação da jovem antropóloga Mary Tew, formada em Oxford. Mas, por hora, devemos voltar à contribuição de Gluckman para compreender este campo africanista e a rede de relações estabelecidas com os antropólogos que estavam sendo formados neste período, e que se transformava em meados do século XX.

Engelke (2004) lembra que na mesma época em que Gluckman se transferia de Oxford para Manchester, este conheceu Victor Turner, então recém formado na *University College* de Londres, cujo departamento de antropologia era chefiado por Daryll Forde desde o final da guerra. Gluckman convenceu Turner a fazer uma pesquisa de campo na Rodésia do Norte com uma bolsa do Rhodes-Livingstone, e depois a escrever seu doutorado em Manchester. Turner acabou por fazer pesquisa entre os Ndembu, na Rodésia, do final de 1950 até meados de 1952, e novamente por mais um ano, de meados de 1953 até 1954. O resultado desta pesquisa foi publicado em 1957, no livro *Schism and Continuity in an African Society* (Turner, 1957). Em 1955, segundo Engelke, quando Turner chegou em Manchester, Gluckman já havia conferido sua marca ao departamento da instituição, que consistia na análise das condições de conflito e de sua superação, responsáveis pela manutenção da coesão social.

Gluckman, como mencionado anteriormente, reunia, ao seu redor, um grupo de pesquisadores competentes. Mas alguns episódios, como sua insistência de que seus alunos dessem ênfase aos aspectos políticos e de organização social, fornecem pistas para melhor compreender sua personalidade já bastante notória naquela época – ao mesmo tempo generoso e instigante, mas um tanto quanto defensivo e dogmático no que se

referia ao que acreditava ser importante em uma pesquisa antropológica. Engelke afirma, por exemplo, que Gluckman insistiu que Turner privilegiasse a análise política do material etnográfico Ndembu, em detrimento da análise do ritual. Victor Turner e Edith Turner, sua esposa, que o acompanhou em campo e discutiu com o marido a escrita de *Schism and Continuity*, se ressentiram com a imposição de Gluckman. Ainda que tenham assentido e concedido o que consideravam uma “sociologização” em demasia no livro, decidiram, por fim, que tomariam um outro rumo. No final da década de 1950 os Turners se converteram ao Catolicismo, em sua busca de um sentimento espiritual do tipo que haviam encontrado na África, que também incorporasse a ritualização, tradição e um “sentimento de tradição”. “Vic” acabou por se desligar definitivamente da Universidade de Manchester no começo da década de 1960, rumando para os Estados Unidos para se dedicar aos temas que de fato lhe interessavam: os aspectos simbólicos do ritual e sua relação com o drama e a performance¹⁰⁸.

John Middleton, que havia se formado no UCL após o final da Segunda Guerra, e foi convencido por Meyer Fortes e Evans-Pritchard a realizar seu doutorado em Oxford na mesma época em que Douglas, lembra que Gluckman era um homem um tanto quanto ríspido, ainda que extremamente competente e um ótimo professor. Exigia muito de seus alunos, mas conseguiu formar um grupo fiel de colaboradores ao longo dos anos¹⁰⁹. Gordon (2002) também afirma que Gluckman suscitava antipatia por muitos de seus colegas, mesmo em Manchester. Leach (1984) é duro ao lembrar do sul-africano, que conheceu pela primeira vez em um seminário de Radcliffe-Brown em Oxford, no final de 1938, e por quem adquiriu um desgosto instantâneo e duradouro:

If anyone had asked me then or later what I thought of Gluckman, I would probably have said that I considered him to be an uncivilized and fundamentally uneducated egocentric whose attempts at theoretical generalization were of quite puerile incompetence. My views of Radcliffe-Brown were not all that different, though perhaps I would have qualified the uneducated.¹¹⁰

¹⁰⁸ Cf. Engelke (2004).

¹⁰⁹ Middleton (1999, pp. 221-222).

¹¹⁰ Leach (1984, p. 20). Leach admite, entretanto, que a antipatia mútua entre ambos se deve às radicais diferenças de suas heranças sociais e não por incompatibilidades teóricas. Na já mencionada entrevista para Adam Kuper, Leach afirma que costumava tomar chá com Radcliffe-Brown após a aposentadoria deste de Oxford, quando passou a viver em um hotel de Londres. Entretanto, descreve Radcliffe-Brown como uma “figura patética” e “pomposa”. Cf. Kuper (1986).

Gluckman ainda estava, nesta época, em Oxford (de 1947 a 1949), e foi orientador de Middleton por algum tempo. A respeito de Oxford, Middleton lembra do grupo de pesquisadores e de alunos, no final da década de 1940: além de Evans-Pritchard e Max Gluckman, estavam lá Meyer Fortes e M. N. Srinivas¹¹¹; entre os alunos, estavam John Beattie, Godfrey Lienhardt, Paul e Laura Bohannan, Clyde Mitchell, Elisabeth Colson, John Barnes, David Peacock, Rodney Needham, Jack Goody, Julian Pitt-Rivers, Jean Buxton, Ian Cunnison, Ioan Lewis, entre outros, muitos dos quais já exerciam cargos docentes em Oxford, antes mesmo de obterem seus doutorados¹¹². Relembro a afirmação de Fardon (1999), de que Oxford foi, por alguns anos, a principal instituição de antropologia no mundo, formando grande parte dos antropólogos que formariam os departamentos docentes nas universidades no mundo. Não obstante, a partir da década de 1950, a universidade de Oxford teve sua hegemonia ameaçada pelos novos departamentos de antropologia como Manchester e pelo desenvolvimento de outros centros de pesquisa britânicos.

Como foi dito anteriormente, a relação entre Mary Douglas e Max Gluckman e diversos antropólogos de Manchester não era das melhores. Um rápido exemplo poderá clarificar a relação entre Gluckman e Douglas e as posições destes no campo acadêmico, evidenciando a existência de grupos distintos, organizados em institutos de pesquisa e em universidades, muitas vezes em situação de competição. E, é importante ressaltar, em um período em que o número de etnógrafos nas universidades britânicas era extremamente reduzido. Todos se conheciam e frequentavam as mesmas reuniões, seminários e cursos, o que torna as relações pessoais entre estes ainda mais importantes para a análise das interlocuções teóricas e institucionais. O exemplo é um pequeno debate surgido nas

¹¹¹ Gluckman iria para Manchester em 1949 e Fortes para Cambridge em 1950, sendo substituídos por Franz Steiner – quem Mary Douglas lembra como um verdadeiro intelectual e cujos estudos sobre tabu influenciaram sua própria teoria – e por John Peristiany, que veio da UCL; Srinivas também acabou sendo substituído, ao partir para a Índia, por Louis Dumont. Radcliffe-Brown havia voltado brevemente para Oxford – antes da guerra trabalhou por algum tempo com Evans-Pritchard e Fortes na universidade – após sua estada na Escola de Sociologia e Política em São Paulo.

¹¹² Paul Bohannan (1996) lembra com afeto os “anos dourados” de seu tempo em Oxford em sua resenha do livro de Jack Goody, *The Expansive Moment*, que procura investigar o desenvolvimento da antropologia no Reino Unido do período do entre-guerras até a década de 1970. Bohannan resalta também o pequeno número de antropólogos no período e a importância da influência de algumas figuras eminentes na constituição deste campo, em suas opiniões e agendas de pesquisa.

páginas da revista do *International African Institute, Africa*, entre Mary Douglas, de um lado, e Elizabeth Colson e Max Gluckman, do outro.

Em 1952, quando Mary Douglas ainda se preparava para defender sua tese de doutoramento, a antropóloga escreveu uma resenha do livro organizado por Colson e Gluckman, *Seven Tribes of British Central Africa*, publicado no ano anterior¹¹³. Douglas, ainda que elogiosa do trabalho desenvolvido pelo Rhodes-Livingstone, critica a demora na publicação das pesquisas do instituto nos últimos dez anos. Critica, principalmente, a organização do livro¹¹⁴, manifestando seu desapontamento e acreditando que a escolha das sete “tribos” a que o título do livro faz referência, não se sustenta, pois o volume abdica de um exercício de comparação, por supor que a reunião das pesquisas por critérios geográficos em uma publicação não requer um argumento comparativo, o que fez com que os dados etnográficos de cada trabalho não rendessem ao serem postos em relação com os demais. A autora crê que o livro não acrescenta nada para os estudantes de antropologia que ansiavam por um estudo que organizasse os diversos resultados publicados até então pelo jornal do Rhodes-Livingstone. Mais do que isso, a publicação não é, segundo a jovem antropóloga, útil para os administradores coloniais que trabalham na região¹¹⁵.

A resposta não tardou a ser publicada, dois números depois¹¹⁶. A defesa não se refere às críticas sobre a organização interna da obra, mas ao que Gluckman e Colson acreditam ser indagações incorretas sobre o funcionamento interno do Rhodes-Livingstone, baseadas em “afirmações inadequadas e imprecisas”. Ambos os editores

¹¹³ Douglas (1952b).

¹¹⁴ Opinião também partilhada por Forde, como deixou claro em carta para Douglas de 3 de setembro de 1951. IAI 38/27.

¹¹⁵ Os administradores coloniais, como foi dito anteriormente, mas é importante ressaltar novamente, eram importantes interlocutores dos antropólogos no período anterior ao processo de descolonização, ainda que a relação entre ambos tenha sempre sido tensa. Afinal, antropólogos e administradores ocupavam e disputavam espaços semelhantes no mundo colonial do império britânico. Os antropólogos buscavam se tornar os legítimos especialistas das sociedades ditas primitivas, e cada vez mais se distanciavam dos métodos dos funcionários coloniais, que produziam um tipo de conhecimento etnográfico diferente. Entretanto, uma antropologia que lidasse com a política colonial era o objetivo de alguns institutos de pesquisa, como o *International African Institute*, que havia sido criado para desenvolver um sistema de governo indireto que fosse eficiente nas colônias britânicas na África, reunindo para tanto, profissionais de diversas áreas. Evidentemente que não faltaram críticas a esta escola de antropologia “aplicada”, entre alguns antropólogos “puristas”, especialmente os representantes do eixo do *establishment* em Oxford, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown (Kuper, 2005, pp. 52-53).

¹¹⁶ Gluckman e Colson (1952).

passam então a enumerar e contestar as afirmações de Mary Douglas: sobre sua objeção quanto à não inclusão dos resultados de pesquisa de Cunnison (que ainda não havia voltado de campo quando o livro estava no prelo); sobre os custos de uma publicação em conjunto, em comparação ao lançamento das pesquisas em separado; sobre os prazos da “demora” na publicação; bem como outras objeções. Ainda, sobre o desejo de Douglas que os textos houvessem sido disponibilizados, previamente, aos estudantes de antropologia, os editores de *Seven Tribes* ressaltam que o manuscrito de Clyde Mitchell foi utilizado em publicação recente por Audrey Richards; que a própria Mary Douglas teve acesso aos manuscritos, quando trabalhou no *Ethnographic Survey of Central Africa* (sob orientação do próprio Gluckman, é importante lembrar); e que a mesma recebera o manuscrito de Gluckman sobre os Lozi quando partiu para seu trabalho de campo no Congo. Também lembram que o material estava à disposição dos interessados na região central africana, como ela mesma deveria saber, considerando assim injustas suas afirmações sobre atrasos e não disponibilidade de material. Por fim, Gluckman e Colson rebatem a crítica de Douglas sobre a seleção dos textos, argumentando que se trata de dispor o conjunto de pesquisas do instituto, que correspondem a uma região política de colonização britânica, que já vinha sendo objeto de estudo por outros antropólogos interessados em metodologias modernas de pesquisa (e que são então citados).

Um leitor atento poderia concluir, pela troca de críticas entre uma promissora, mas ainda não estabelecida antropóloga, e membros de um instituto de pesquisa e de um grupo de pesquisadores com mais experiência e renome, que está em jogo uma disputa por espaços no campo acadêmico, que tomam a forma de objeções teóricas, mas cuja parcela de diferenças nas agendas institucionais e o pertencimento a certas redes de relações também não pode ser descartada¹¹⁷. A resposta de Gluckman e Colson também

¹¹⁷ Em carta à secretária do IAI, na época, Beatrice Wyatt (que foi substituída pela romancista Barbara Pym em 1957), em que presta contas a respeito da resenha que concordou em fazer do livro de Monica Wilson, *Good Company* (em que Douglas tece considerações sobre os princípios de organização social com base em configurações geracionais e valores dados às relações etárias nas vilas, versus princípios de parentesco responsáveis pela solidariedade do grupo, atentando para a mesma problemática em sua própria pesquisa entre os Lele. Ver Douglas, 1952c), Mary Douglas se desculpa pela falta de tato na resenha feita sobre *Seven Tribes* – que aparentemente causou certo constrangimento no instituto. Ver Douglas para Wyatt, 22 de fevereiro de 1952. Na verdade, Douglas estava ciente do mal-estar que o texto poderia causar mesmo antes de sua publicação. Em carta a Daryll Forde de 28 de agosto de 1951, escreve: “Here is my promised review of ‘Seven Tribes’. You see I have taken you at your Word, and not pulled any punches and I am afraid none of them will be very pleased. But now I will try to do a kinder review for Man”. IAI 38/27.

traz à tona outra questão: a objeção quanto à crítica de Douglas se refere ao desconhecimento desta quanto ao funcionamento interno do instituto rodesiano, evidenciando a importância do pertencimento ao grupo para seus membros, e a posição de desvantagem dos interlocutores “de fora” para criticarem suas pesquisas.

Acredito que outro breve exemplo permitirá relativizar a questão da marginalidade de Mary Douglas no campo africanista, ainda que também indique algumas das dificuldades que lhe foram impostas neste período. Apesar da complicada relação com Gluckman, Douglas não deixou de se corresponder com o antropólogo sul-africano e com outros membros da Escola de Manchester, bem como com diversos outros autores africanistas da época, como Audrey Richards, por exemplo. Talvez, menos do que uma impossibilidade de interlocução teórica para ingressar nos debates do campo africanista, Douglas, na realidade, não conseguiu fazer parte da rede de relações sociais dos colaboradores mais próximos de Gluckman, especialmente em termos de respostas à sua publicação de sua monografia de 1963 (depois, portanto, da publicação de suas resenhas críticas acima referidas) – o que, evidentemente, não deve ser subestimado, dada a influência deste grupo. A antropóloga conseguiu publicar diversos artigos e resenhas em periódicos de prestígio; um trabalho¹¹⁸ no livro editado por Forde, em 1954, *African Worlds*; outro texto¹¹⁹ em um livro editado por Harry Shapiro, em 1956, *Man, Culture and Society*; além de escrever um livro¹²⁰ em parceria com Daniel Biebuyck, em 1961; outro trabalho¹²¹ publicado no livro editado por Paul Bohannan e George Dalton, *Markets in Africa*; bem como outros importantes estudos, divulgados em publicações de intelectuais de renome.

Em fevereiro de 1957, Max Gluckman escreveu uma extensa carta à Mary Douglas acerca de um manuscrito que a antropóloga enviara para uma avaliação, antes de sua publicação. Os comentários de Gluckman também foram complementados pela leitura que Victor Turner fez do trabalho de Douglas¹²². É possível perceber, na carta

¹¹⁸ Douglas (1954b).

¹¹⁹ Douglas e Forde (1960).

¹²⁰ Douglas e Biebuyck (1961).

¹²¹ Douglas (1962).

¹²² Infelizmente, não pude determinar com exatidão o título do trabalho de Douglas. Gluckman não explicita o título, e a carta de Douglas com o referido manuscrito não se encontra nos arquivos estudados. Provavelmente os comentários de Gluckman se referem à Douglas (1958a), ou Douglas (1959b), os artigos

enviada, um considerável trabalho por parte dos dois antropólogos na avaliação feita, ainda que as críticas tecidas tenham sido bastante duras. Gluckman não deixa de assinalar, em diversas passagens, como o argumento é confuso, ou como alguma questão merece ser melhor desenvolvida. Também não deixa de indicar como vários pontos do manuscrito podem ser melhor compreendidos pela leitura dos trabalhos de alguns de seus mais próximos colaboradores, como Clyde Mitchell e Elisabeth Colson (de fato, Mary Douglas procurou citar vários dos autores da Escola de Manchester em seus artigos desta época, principalmente os trabalhos do próprio Gluckman). O antropólogo inicia sua carta chamando atenção para a natureza de seus comentários:

Herewith comments from myself and Vic Turner on your manuscript. I'm sorry for the delay; but you are largely responsible. I read the paper a long time ago, and saw at once it would take a longer time to work over. For old friendship sake, I've done this. I hope you won't think I've been too severe, or that Vic has. We have caught at every point we could: for this seemed to your advantage.

Briefly, I have enjoyed reading the paper, especially the section on raffia and the last 6 pages. But frankly the mss. reads like the product of the mother of three small children – who has written down her good ideas in offs and ends of time, never had the chance to undertake a continuous stretch of writing and thinking on the problem, not had time to ‘scissors-and-past’, or to index the order of points and re-write. You have my sympathy!

This has made it difficult to follow the main development of the analysis; and in the end I went at it pars. by pars., and scribbled notes in the margin of my comments¹²³.

Gluckman continua, elogiando a análise, mas sugerindo que Douglas talvez precisasse inverter o argumento. Ela poderia ignorar seus comentários pontuais, mas deveria definir os parâmetros do estudo. O antropólogo sul-africano parece considerar os dados coletados muito interessantes, mas tem reservas em relação à maneira como foram organizados – ainda que admita que a forma de refletir sobre uma etnografia depende muito dos interesses de quem pesquisa:

que a antropóloga publicou no período e que tratam das questões analisadas pelo antropólogo. Entretanto, não descarto a possibilidade de Mary Douglas não haver publicado o trabalho. Ou, ainda tê-lo publicado sem desenvolver muitas das sugestões propostas por Gluckman e Turner, dado que grande parte de seus comentários não figuram nos artigos do período.

¹²³ Gluckman para Douglas, fevereiro de 1957. Northwestern University Archives, Series 11/3/2/2. Box 1, folder 2.

But here are our views of how we would tackle the analysis if you were a Lele informant and we were anthropologists blinded by our own view of problems. And this is the best that anyone you consult over a mss can do for you, even when He is ready to see that others may have problems different from his own¹²⁴.

Gluckman deixa escapar, em sua empatia pelas dificuldades que imaginou que Mary Douglas teria sofrido com a maternidade, uma importante pista sobre sua visão acerca de uma pesquisa competente: o domínio da bibliografia africanista produzida por alguns antropólogos do período e a necessidade de uma dedicação exclusiva à disciplina, que uma mãe com três filhos “evidentemente” não teria. Entrevemos, na carta de Gluckman, as concepções sobre o fazer antropológico e uma economia do trabalho dividido entre homens e mulheres. Se lembrarmos que Evans-Pritchard também parecia ter se irritado com o casamento de Mary Douglas (e sua subsequente ida para Londres, onde James Douglas havia se transferido), podemos facilmente perceber alguns dos constrangimentos que as antropólogas sofriam em suas tentativas de ingressar no campo acadêmico britânico de meados do século passado.

Gluckman conclui, deixando transparecer uma questão que iria contribuir para o afastamento de Victor Turner do seu grupo de colaboradores:

Vic Turner says begin on village principles. That would do as well as any suggestion. But work from top down, or bottom up. Not from various points. I'm interested in politics; Vic likes village problems. So you see how our own problems affect our judgments¹²⁵.

Resta descrever a interlocução entre a tradição britânica e a tradição francesa de antropologia, na qual Mary Douglas procurou se posicionar.

O outro lado do canal

A relação entre a antropologia britânica e a francesa merece algumas considerações. Se a literatura crítica antropológica aponta a influência de Durkheim e

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem.

Mauss no estrutural funcionalismo de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, ou então a importância da obra do escocês Robertson Smith nas teorias sobre religião primitiva em Durkheim, ainda assim as relações entre pesquisadores dos dois lados do canal passam relativamente não analisadas, obscurecendo a interlocução existente entre ambas tradições em prol da professada dicotomia entre empiricismo e racionalismo. Em especial, no caso de alguns antropólogos, como Edmund Leach e Mary Douglas, uma apreciação da interlocução com a etnologia francesa se faz necessária para analisar suas obras. É evidente que os antropólogos ingleses e franceses não ignoravam a teoria que era produzida do outro lado do canal, e mesmo os programas de pesquisa das instituições de cada país refletem a relação existente. O *International African Institute*, neste sentido, nasceu como uma tentativa de ser de fato “internacional”, e tinha nas universidades francesas e belgas alguns de seus principais colaboradores. Germaine Dieterlen, a antiga aluna de Marcel Mauss, e que também foi diretora da *École Pratique des Hautes Études* de Sorbonne, exerceu a mesma função de Forde na sessão francesa do IAI, por exemplo.

Além disso, não era raro que pesquisadores franceses e belgas exercessem cargos de docência nas universidades britânicas, ou realizassem parte de suas especializações em suas instituições. Louis Dumont, por exemplo, lecionou sobre religião, entre 1951 e 1955, na Universidade de Oxford, na mesma época em que Douglas fazia seu doutorado na *St. Anne's College* (um dos 38 colegiados que formam a Universidade de Oxford, na época, exclusivo para educação de mulheres).

Em algumas cartas trocadas entre ambos, podemos perceber a tentativa da recém-formada antropóloga em estabelecer laços de interlocução com representantes da escola francesa de etnologia. Douglas apresentou alguns dados de pesquisa e hipóteses teóricas para Dumont, que se dispôs a discuti-las e também colocar a autora em contato com Lévi-Strauss, cuja contribuição para a antropologia, com o seminal *Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, já causava discussões no Reino Unido. Em primeiro de abril de 1954, por exemplo, Dumont escreveu:

I am very sorry and I feel quite confused to discover now (I am sorting my papers before leaving for France) that I did not reply to your letter last December and did not thank you for your article. The worst is that I began writing at that time (I enclose the letter and

notes about the Lele system of kinship). What happened is that, since we came back here on January 2d., I have been engulfed in writing up my thesis, and have forgotten all about the complements which I probably wanted to add. I enclose these two sheets of paper, not for what they contain (you just throw them if you find it non-sensical) but just in the hope of being forgiven.

(...)

P.S. I recommended your paper to Levi-Strauss when I last saw him. I wonder whether he will have any comments this time.¹²⁶

Não obstante, foi entre os etnógrafos belgas que Douglas mais teve contato neste período de sua carreira. Fato que não lhe passou despercebido, já que tinha consciência de que era entre estes que deveria procurar interlocução para discutir seus dados de pesquisa. Mary Douglas estava consciente de sua posição no campo do africanismo inglês, em face aos dados etnográficos dos quais dispunha, bem como das possibilidades de um diálogo mais produtivo com seus colegas belgas e franceses, que, afinal, haviam feito pesquisas de campo na mesma região africana e que se mostraram entusiasmados com seu trabalho.

A própria Mary Douglas fornece elementos para analisar o lugar que sua pesquisa etnográfica – em específico sua monografia sobre os Lele – teve na literatura africanista do pós-guerra, e a importância do diálogo com os pesquisadores belgas. A antropóloga, em carta para Forde, de outubro de 1972, discute com ele a possibilidade de uma reedição de *The Lele of the Kasai*, tendo como estímulo o trabalho sobre parentesco Lele que Luc de Heusch e Lévi-Strauss vinham realizando¹²⁷.

Em outra carta, de Douglas para o secretário da Academia Britânica, de 5 de outubro, a antropóloga agradece a ajuda deste para custear a viagem que fez para a Bélgica em setembro, quando teve oportunidade de visitar o Museu Real em Tervuren e discutir a situação no Congo. Também comenta as frutíferas discussões com de Heusch sobre seu livro de mitologia centro-africana e sobre o trabalho deste e Lévi-Strauss sobre parentesco Lele. Entretanto, segundo a antropóloga, ela se sentiu como uma espectadora da discussão, o que a levou a considerar uma re-análise de seu material etnográfico – o que afinal decidiu não fazer, ao menos no momento, alegando estar ocupada com outros

¹²⁶ Dumont para Douglas, 01 de abril de 1954. Northwestern University Archives, Series 11/3/2/2. Box 1, folder 2.

¹²⁷ Ver Douglas para Forde, em 9 de outubro de 1972. IAI 38/27.

temas teóricos “mais importantes”¹²⁸. Critica a falta de interlocução na academia britânica quanto aos temas sobre parentesco que pretendia discutir, alegando:

(...) That is an over simplification but there is a sense in which it has been wrongly trivialised over here. So I thank you very warmly for the opportunity of being in touch with colleagues that I should never have neglected.

It is true that I have not approached the International African Institute about re-issuing the book in question and nor have they approached me since it went out of print. They had difficulty a tone time in selling books that do not deal with British-speaking Africa and Professor Forde told me some years ago how worrying were the costs of storage of unsold stocks. However I am hampered by the book not being available since I am publishing now so much that is based upon that research. While Professor Forde was choosing his successors it was not a good time to raise such a matter.”¹²⁹

Na carta, Douglas faz questão de manifestar seu débito com o IAI pela oportunidade da pesquisa, mas acredita que poderá, eventualmente, publicar a monografia novamente, com um adicional apêndice histórico, pela Routledge, editora que passara a editar seus livros. E termina por apoiar a ida de Luc de Heusch para a Inglaterra, que havia sido convidado por Daryll Forde para permanecer, por um ano, no UCL. Lembra que dos quatro colegas belgas de seu tempo de estudante, de Heusch foi o único que não pôde permanecer por um período considerável de tempo no país (os outros três foram Jan Vansina, Daniel Biebuyck e Jacques Maquet):

Yet Luc de Heusch has been a most faithful and enthusiastic interpreter to the Continent of British Africanist writings. Since he has done so much already in reading and writing about our work I am very confident that his presence here for a period of several months to a year will be the best possible way that we could promote good relations with theoretical developments of European anthropology and expect to make our own influence on the subject more effective.¹³⁰

Tentou convencer Forde a editar algumas obras belgas sobre o Congo para o inglês. Também aceitou realizar resenhas de algumas obras de etnólogos francófonos (como de trabalhos de Germaine Dieterlen e Marcel Griaule, antigos colaboradores da

¹²⁸ Se, por toda sua obra, Mary Douglas utilizou seus dados etnográficos e repensou os *insights* que teve por conta de sua pesquisa entre os Lele, de modo a construir suas teorias antropológicas, parece razoável imaginar que ela não tenha se disposto, após a notoriedade alcançada por *Pureza e Perigo* (1966), a continuar a investir em uma carreira estritamente africanista.

¹²⁹ Douglas para Allen, 5 de outubro de 1972. IAI 38/27.

¹³⁰ Idem.

seção francesa do IAI), até mesmo sendo requisitada por alguns para tal. Em 3 de junho de 1971, por exemplo, Denise Paulme escreveu para Mary Douglas:

J'ai un service à vous demander: je serais particulièrement heureuse que le compte-rendu dans Africa du volume collectif sur Classes & associations d'âge en Afrique de l'ouest dont j'ai assumé l'édition, soit signé de vous. Je suis presque sûre d'avoir porté votre nom sur la liste du service de presse, mais si par hasard vous n'aviez pas reçu le volume, faites-le moi savoir.
Avec mes excuses et surtout tous mes remerciements troyez-je vous prie, à mes pensées bien amicales.¹³¹

Entretanto, se no final da década de 1960 e começo da década de 1970 Douglas não havia abandonado de fato seus interesses sobre o Congo, em específico, e sobre a literatura africanista, em geral, ela já estava definitivamente se afastando da discussão etnográfica africanista, rumo a elaborações teóricas mais racionalistas.

Uma pesquisa nos arquivos do Instituto, depositados na biblioteca da *London School of Economics*, nos permite perceber que a pesquisa de Mary Douglas, longe de se apresentar como um empreendimento isolado de uma solitária pesquisadora britânica, cujas descobertas etnográficas interessavam somente aos colegas francófonos do outro lado do canal, se insere no que poderia ser denominado de um projeto etnográfico africanista europeu, não restrito apenas às então colônias inglesas. Tratava-se de um momento em que, por exemplo, o IAI procurava se aproximar das instituições de pesquisa e de governo belgas, incentivando a colaboração internacional entre pesquisadores e obtendo auxílio para trabalho de campo nas colônias belgas¹³². Mary Douglas e alguns outros etnógrafos tiveram suas pesquisas marcadas por uma crescente

¹³¹ Paulme para Douglas, 3 de junho de 1971. IAI 39/27. Grifos no original.

¹³² Entre os membros do comitê executivo do Instituto, destacavam-se figuras de renome na academia e nos ministérios coloniais da França e da Bélgica, como Marcel Griaule (e posteriormente Germaine Dieterlen, que participara das missões Griaule no Sudão francês) pelo escritório francês, além do professor De Jonghe, na Bélgica. Em 1948, durante a reunião do comitê executivo do IAI em Bruxelas, foram discutidos os planos para uma maior colaboração internacional com órgãos de pesquisa na França, Bélgica e Congo Belga, bem como com a UNESCO – ver IAI 1/26. Nesta reunião, os membros ingleses do comitê, recebidos pelo professor Olbrechts, puderam conhecer o Museu Real em Tervuren, que abriga o impressionante acervo etnográfico dos territórios coloniais (e onde um jovem cartunista belga, na década de 1930, se inspirou para produzir o primeiro álbum de uma série de quadrinhos de sucesso: *Tintim au Congo*). Um encontro com o Ministro para as Colônias belga também foi propiciado, de forma a delinear a forma como a colaboração com as autoridades governamentais se daria. Ver, por exemplo, *Africa*, vol. 18, n. 3, 1948, e números seguintes.

colaboração do Instituto em Londres com os governos coloniais na Bélgica e no Congo, que se estenderia por uma década ainda.

A relação entre a antropologia francófona e a britânica voltará a ser analisada nos capítulos seguintes. Descreverei, no momento, um episódio para apontar as possibilidades de análise do material de arquivo para compreender alguns dos problemas que a antropóloga enfrentou no começo da carreira, e que podem tomar parte na maneira como se dá a configuração do campo acadêmico.

Aproximações, atritos e a inserção de Mary Douglas no campo acadêmico

William Fagg, que foi secretário do *Royal Anthropological Institute* (nesta época sediado na seção de etnografia do *British Museum*), e realizou pesquisa em diversos países da África Central na mesma época que Mary Douglas, se encontrou com a antropóloga no Kasai, em 1949. Nesta oportunidade, Fagg convidou Mary Douglas para apresentar sua pesquisa em Londres, após seu retorno. Este episódio possibilitará uma análise do contexto em que se deu a pesquisa de campo, e fornecerá alguns elementos para explorar as estratégias, os caminhos percorridos e os personagens envolvidos na constituição da carreira antropológica de Douglas.

Os documentos e cartas contidos nos arquivos do IAI, bem como nos arquivos da Universidade de Northwestern (em que Douglas lecionou e onde depositou grande parte de seu material etnográfico), mas também nas bibliotecas da Universidade de Oxford, revelam inicialmente os esforços de uma jovem pesquisadora em se firmar no campo africanista, mas também na academia britânica de maneira geral. Também dão testemunho do seu gradual afastamento da etnografia africanista, ao mesmo tempo em que “fazia nome” como teórica da disciplina. Detenho-me, a seguir, a título de exemplo de como utilizar dados do arquivo para pensar sobre a trajetória de Douglas, em alguns documentos que iluminam aspectos que influenciaram suas escolhas e orientaram caminhos.



Figura 2: William Fagg em visita ao local de pesquisa de Mary Tew. “Mary Tew’s (Douglas) house, WBF outside – Yenga Yenga”. Cortesia do Acervo do Royal Anthropological Institute.¹³³

Em 14 de abril de 1950, Fagg escreveu a Daryll Forde, diretor do IAI, que, em colaboração com o *Institute pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale* belga, financiou o trabalho de campo de Douglas:

¹³³ A série das fantásticas fotografias de Fagg, obtidas em sua viagem à Costa Ocidental africana, em Benin, no Congo e na Nigéria, entre os anos de 1949 e 1950, também se encontram nos arquivos do *Art Institute* de Chicago. No segundo capítulo, em que trato da produção etnográfica de Mary Douglas, trarei elementos para tentar seguir os passos da antropóloga em campo. Yenga-Yenga foi uma das três principais vilas em que Douglas fez pesquisa no Congo.

I forgot to mention that I mentioned to Mary Tew the possibility of her lecturing to RAI soon after her return and she was very eager to do so. Our only free Tuesday seems to be the 13 June. She said she would like to speak as soon as possible after her return in mid-May, and I suppose you would have no objection to early communication of some of her results. Would you care to make a point of it?¹³⁴



Figura 3: William Fagg em visita ao local de pesquisa de Mary Tew. “Man carrying raffia. Yenga Yenga”. Cortesia do Acervo do Royal Anthropological Institute.

Daryll Forde respondeu, no dia 17 de abril de 1950:

¹³⁴ Fagg para Forde, 14 de abril de 1950. IAI 38/27.

MISS MARY TEW: INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE FELLOW

It would certainly be appropriate that any paper given by Miss Tew on her return should be read at a meeting which included this Institute. A joint meeting with the Royal Anthropological Institute would be most suitable, and so far as I know at present the 13th June would be convenient. I suggest we reserve it provisionally, and await confirmation until we have had an opportunity of seeing Miss Tew on her return.¹³⁵

No dia 16 de junho do mesmo ano, após a volta da antropóloga, e a apresentação de seus dados de pesquisa no encontro do qual fala Fagg, Forde enviou uma carta a Mary Tew:

My congratulations on your admirable presentation of the complicated material in your lecture the other day. I appreciate your reasons for not wishing to publish it as a paper at present, but would be grateful if you would let me have the summary we spoke of to include in the Notes and News section of the next number of AFRICA (...)¹³⁶

Alguns dias depois, no dia 19 de junho, Forde escreve novamente, agradecendo o envio do sumário que seria publicado, mas lembrando que não gostaria de fazer isso contra sua vontade¹³⁷.

No dia 23 de junho, Mary responde ao diretor, em uma carta que demonstra seus receios, talvez esperados por parte de uma jovem antropóloga que ainda buscava se firmar no campo acadêmico (de fato, muitas das cartas de Douglas, nesta época, parecem sugerir que sua inexperiência quanto ao funcionamento da estrutura acadêmica, suas normas e requerimentos, levaram a alguns constrangimentos e mal-entendidos, como ficará claro adiante):

¹³⁵ Forde para Fagg, 17 de abril de 1950. IAI 38/27. O *International African Institute* mantinha cópias mimeografadas das cartas enviadas. Muitas das cartas de Daryll Forde a que tive acesso não estão assinadas, sendo identificadas apenas com “director” – mas não há dúvidas de que a autoria era de Forde. Maiúsculas no original.

¹³⁶ Forde para Tew, 16 de junho de 1950. IAI 38/27. Grifado no original. A nota foi publicada, entretanto, na edição de outubro de 1950 de *Africa*, o periódico do Instituto (vol. 20, n. 4, pp. 346), sob o título de “A form of Polyandry among the Lele of the Belgian Congo”: “Miss MARY TEW, who was awarded a Fellowship of the International African Institute to carry out field researches on the social structure of the matrilineal peoples in the Western Belgian Congo, gave a preliminary report on some aspects of her results at a joint meeting of the International African Institute and the Royal Anthropological Institute on Tuesday, 13 June 1950. The full text of Miss Tew’s paper will be published in a early number of Africa”.

¹³⁷ Forde para Tew, 19 de junho de 1950. IAI 38/27.

I see that I was rather stupid in not wanting the summary to be published, and write to say that of course that you can do anything you like with it. I had got a bee in my bonnet about publishing too early, and for the whole script too, I leave it to your judgment what had best be done about it. After all, the I.A.I did send me out, and I'm your goat and your chicken, as my servants would say!¹³⁸

O que é importante reter da discussão, iniciada pela carta de Fagg (relacionada ao encontro com Douglas no Kasai), são os primeiros indícios das formas com que Mary Douglas procura inserir sua produção intelectual no campo africanista inglês, e como essa produção é recebida por seus colegas. Entretanto, a preocupação de Daryll Forde com a apresentação dos dados de pesquisa em uma reunião que atestasse o devido crédito ao IAI, bem como com a publicação dos resultados (que se torna evidente nas cartas dos anos seguintes, em que estimula Mary a publicar artigos e resenhas), apenas faz sentido à luz de outro incidente, também relatado nas cartas contidas no arquivo do instituto¹³⁹.

Jan Vansina, citado anteriormente, realizou pesquisa entre os Bushong, vizinhos dos Lele, e se encontrou brevemente com Mary Douglas, em 1953. Vansina havia sido aluno da antropóloga neste período, e se lembra de ter discutido diversos dados sobre os Lele (especialmente, os econômicos e os religiosos) em suas aulas. O antropólogo belga também contribuiria para o *Ethnographic Survey of Africa* de 1954, que incluía a região do Kasai. Vansina também fala das influências de Douglas neste período, bem como a colaboração entre ambos ao longo dos anos. Creio ser proveitosa uma extensa citação:

(...) About 1951-1952 I also remember that she was not as opposed to the approach of Levi Strauss in his studies of kinship than others: but she was unusually more structuralist, less functionalist and more positivist than the usual in London (not more than Michael Smith, but much more than Kaberry [a Malinowskian] and Daryll Forde). She briefly returned to the Lele when I was in the field and we met on the train from Ilebo (Pt Francqui to Luluaburg) on her return.

(...)

Relative silence “Manchester School” – given the influence of Marxism there vs Mary’s ‘liberal’ stance in the later 60’s this is not surprising + 1 factors having to do then with the attempt to make Manchester ‘the’ place for African anthro + a functional basis... But Mary complained perhaps too easily. Her *Natural Symbols* made her famous in various intellectual circles, a situation no doubt envied by some which may explain some

¹³⁸ Douglas para Forde, 23 de junho de 1950. IAI 38/27.

¹³⁹ É importante lembrar que Mary recebera financiamento do IAI, para o qual tinha sido contratada para contribuir com o *Ethnographic Survey of Africa* e para realizar sua pesquisa de campo.

reticences, and she was much respected and honored during her years in the US and of course in the UK – as the obituary *in the Guardian* makes clear.

Last point. Perhaps the most fruitful bit of Lele ethnography Mary published was her study on the pangolin as a ‘liminal’ animal. This parallels Levi-Strauss (or is there influence?). I have had very few anthro students myself but among them Emiko Ohnuki (Tierney) [see monographs about Ainu and esp. Japan] who is one of the most famous symbolic anthropologists today; and along with Levi Strauss we spent quite a bit of time on studying M/Douglas and especially that pangolin.

Last last point!: When you speak of context do you mean the intellectual one in the UK? or literally the local one for the specific years surrounding her ethnography? Even if not it is good to know that 1949 was the upbeat year of the ten year plan and 1953 was still a period of great optimism and expansion in the area – even though the Lele were still rather marginal and had trouble with roads and obligatory cultures etc. That context for the villages she studied is certainly worthwhile finding if only to highlight how much ethnographers used to leave out of their ethnographies... But then Mary believed strongly that E. P.’s plea in the *Nuer* (end) for focused studies informed by theory rather than all purpose ethnographies.¹⁴⁰

Luc De Heusch também manteve contato com Douglas ao longo dos anos, e esteve junto com Vansina quando este a encontrou em sua volta do campo. Sobre algumas das influências de Douglas, de Heusch comenta:

She was a faithful admirer of Durkheim. But she was alone, maybe with Turner, to treat the symbolism as a serious matter in Great Britain. That is the reason I tried to undertake a structuralist interpretation of her beautiful analysis of lele’s institution. That is also, I think, why her British Colleagues did not appreciate correctly the value of her first book.¹⁴¹

Os depoimentos de Vansina e De Heusch sobre Mary Douglas trazem importantes elementos para analisar o contexto em que a pesquisa etnográfica de Mary Douglas foi conduzida, bem como o impacto desta obra no Reino Unido.

Em uma carta à secretária do IAI, Barbara Pym, de 20 de abril de 1966, três anos depois da publicação do livro sobre os Lele, Douglas faz uma brincadeira com as poucas

¹⁴⁰ Vansina em comunicação pessoal com o autor, 10 de junho de 2007. Itálicos no original. Vansina arrisca sua própria interpretação sobre a questão da “marginalidade” de Douglas. Ao “reclamar, talvez, muito facilmente”, Vansina atenta para o fato de que esta marginalidade não era absoluta, dado o prestígio alcançado por Douglas após seu período africanista – que poderia inclusive explicar a “reticência” talvez motivada pelos ciúmes de alguns autores.

¹⁴¹ De Heusch em comunicação pessoal com o autor, 14 de junho de 2007.

vendas da obra, mas que revela algo mais sério: a fraca vendagem do livro em terras britânicas (ela constantemente pedia exemplares para presentear conhecidos):

Dear Barbara, I need some more copies of The Lele of the Kasai. Daryll says it is in danger of being remaindered unless I can get £ 25 worth sold p.a. so I am buying some up for my friends! No, the truth is the Congo has opened up a bit and I am in contact with missionaries and even with Lele again! So please could you ask the OUP to send (endereços).¹⁴²

Mas voltemos ao incidente mencionado anteriormente. Entre 1949 e 1951, Mary Douglas deveria realizar sua pesquisa e apresentar os resultados ao *International African Institute*, mas pediu a Forde que abreviasse seu contrato para o final de 1950, para que pudesse assumir o cargo, então vago, de “lecturer” em Antropologia Social no Instituto de Estudos Coloniais da Universidade de Oxford, se comprometendo, para isso, a entregar seu relatório no prazo estipulado anteriormente. Douglas escreve, do Congo, em 11 de novembro de 1949 (aparentemente já ciente de que poderia cometer alguma gafe):

E-P has suggested I might apply for the post of lecturer of Social Anthropology being advertised in Oxford now. I should think I have the remotest chance of getting it, but it is too good a thing not to try for, so I have sent in an application and given your name as a reference. All applications have to be in by the end of the month, and as I only heard yesterday there is no time to ask you what the correct position is as far as my present contract with the I.A.I. is concerned. I hope I haven't done anything very incorrect, and hope that by giving you as a reference, you will see that nothing against the interests of the I.A.I. is allowed to happen.¹⁴³

Em novembro de 1949, funcionários da Universidade de Oxford comunicam a Forde a inscrição da antropóloga ao cargo e pedem ao diretor uma carta de recomendação. Este responde lembrando do compromisso da jovem senhorita Tew. Em carta a esta, de 21 de novembro, Forde escreve, preocupado:

¹⁴² Douglas para Pym, 20 de abril de 1966. IAI 38/27. O.U.P. se refere à *Oxford University Press*. Grifado no original. Mary Douglas se refere ao conturbado período que se seguiu à independência do Congo Belga, em 1960. Uma interessante carta de Biebuyck, que estava no Congo durante os tumultos, à Forde, em agosto daquele ano, expõe o drama vivido pelos estrangeiros na ex-colônia, especialmente os cidadãos belgas (IAI 37/102). A carta também indica o renovado interesse da antropóloga nos dados etnográficos de sua pesquisa e a relação estabelecida com uma significativa comunidade Lele na Europa; relação que foi intensificada posteriormente, já no final da carreira.

¹⁴³ Douglas para Forde, 11 de novembro de 1949. IAI 38/27.

I am somewhat concerned at your suggestion with regard to an application for the post at Oxford. You will no doubt remember (or see on referring to the formal exchange of letters) that you accepted the research fellowship for a period of two years, dating from april 1949. Of which approximately one year was to be spent in the field, and one year in preparing studies based on the field investigations. It may of course be that the appointment for Oxford is only to take effect in the fairly remote future.

PS Since dictating this I had a letter from Oxford asking for a reference on your behalf and another indicating that it had been explained that you had commitments to us until April 1951. I understand that they are taking this into consideration.¹⁴⁴

Seguem diversas outras cartas para atingir um acordo. Em 24 de novembro de 1949, Evans-Pritchard, que orientava Mary Tew em Oxford e era um dos responsáveis pelo apontamento ao cargo em Oxford, escreve para Forde:

About Mary Tew, you will have had a letter by now from the Secretary of the Institute of Colonial Studies explaining that Mary stated in her application that she was under contract to you. This would be taken into consideration by the committee election to this job, and if there were no more suitable applicant Meek would be willing to carry on for another year. So all we want from you is your opinion of her suitability, and I hope you will write something.¹⁴⁵

E em 30 de novembro, Evans-Pritchard escreve novamente, demonstrando que os receios de Forde, de que a inscrição de Mary Tew ao posto em Oxford pudesse ter consequências em seu trabalho no IAI, não eram totalmente infundados (ainda que tenha sugerido uma saída à questão):

The committee to elect to our vacant lectureship here meets next week. As you know Mary Tew is one of the applicants, and has given your name as a referee. I do not know what her chances are, but in the event of her being elected there are two possible courses. The first is to ask Meek to continue for another year, so that she will not take up her duties until October 1951; the second would be for you to allow her to resign from her present commitments and take up her duties in October 1950. As she would, in any case, be working up her field material here for the D.Phil., you might prefer the second course, were she to be appointed, in that you would get the same results and thus save the Institute's money, since Miss Tew would then be writing up her material at the expense

¹⁴⁴ Forde para Tew, 21 de novembro de 1949. IAI 38/27.

¹⁴⁵ Evans-Pritchard para Forde, 24 de novembro de 1949. IAI 38/27. Charles K. Meek se formou em teologia em Oxford, mas trabalhou na Nigéria e no Sudão pelo Serviço Colonial e fez pesquisa de campo entre os Mambila da Nigéria.

of Oxford University. I am not pressing you to take any particular view in the matter, but it would be a help were I to know your opinion before our committee meets next Wednesday.¹⁴⁶

Em 5 de dezembro, Forde responde:

Thank you for your further letter with regard to Miss Tew's application. My only personal opinion which I think would be generally acceptable to the Institute and to the IRSAC (who, as I think you know contributed to financing the work) is that provided she gave an undertaking to complete the study based on her field material within an agreed time, we would be agreeable to her resigning her fellowship in September, 1950.

There have, as you know, been a number of cases in the past in which persons have received grants for field studies with the understanding that they would prepare reports, and have failed to do so. The intention in financing Miss Tew for a writing up period was to safeguard against this in this instance.¹⁴⁷

No dia 7 de dezembro, Evans-Pritchard escreve novamente para Forde, aparentemente esquecendo da proposta de economizar o dinheiro do I.A.I., ao propor que o montante não utilizado da bolsa de Mary Tew fosse utilizado para uma nova ida ao campo – viagem em que a antropóloga produziria as fotografias do álbum que será analisado no terceiro capítulo:

The Sub-Committee of the Colonial Studies Committee decided this morning to recommend Mary Tew's appointment. The Committee does not meet until mid-January, so it cannot be regarded as official, and is not, indeed, public until then. All the same, I imagine that the appointment is certain to go through, and I feel I ought to let you know this at once.

I am prepared to give you the assurance about Miss Tew's field material which you require, and she can confirm the assurance when she is formally appointed.

In the circumstances, I shall be grateful if you will ask your Executive Committee to release Miss Tew from 1 September 1950. I shall also be grateful if you will place before your Committee a proposal that the unexpended portion of her grant be ear-marked for a second trip to the Congo. She is almost certain to require a second trip, and I shall warmly support any application she may make to the University for a term's leave of absence, which would give her at least six clear months in the field.¹⁴⁸

Finalmente, no dia 8 de dezembro, Forde conclui:

¹⁴⁶ Evans-Pritchard para Forde, 30 de novembro de 1949. IAI 38/27.

¹⁴⁷ Forde para Evans-Pritchard, 5 de dezembro de 1949. IAI 38/27.

¹⁴⁸ Evans-Pritchard para Forde, 7 de dezembro de 1949. IAI 38/27.

Thanks for yours of 7th December with regard to Mary Tew. We can reach an agreement on the timetable with regard to your paragraph 2. I will put up the proposals in due course.

Just of to Nigeria.¹⁴⁹

Acredito que o uso de documentos de arquivos permite reconstituir alguns episódios significativos, como o acima contado, através da troca de correspondência entre Evans-Pritchard, Daryll Forde e Mary Douglas, que podem iluminar alguns processos do começo da carreira da antropóloga e nos chamar atenção para as minúcias do mesmo. Tal episódio mostra a tentativa da etnógrafa em constituir seu espaço no campo acadêmico, ainda que não soubesse ao certo como lidar com os meandros institucionais da carreira que começava a traçar. Mas mostra também o esforço de Forde e Evans-Pritchard em contornar mal-entendidos, cometidos por tão promissora pesquisadora. As cartas da secretária da Universidade de Oxford, que pede a Daryll Forde recomendações sobre Mary Douglas, e as respostas deste – em um primeiro momento elogiosas, mas cautelosas – são elucidativas. No dia 30 de novembro de 1949, Forde escreve a Mary Holdsworth, secretária do Comitê de Estudos Coloniais:

Thank you for your further letter concerning Miss Mary Tew and her application for a lectureship of anthropology. Miss Tew has worked on the Ethnographic Survey of Africa, which is being carried out by this Institute, under the supervision of Dr. Gluckman, and those of us who saw her work as it progresses and on completion were impressed by the very competent manner in which she handled complex and uneven material.

I also discussed with Miss Tew in detail her proposal to carry out a period of field research in Central Africa, and the Institute has awarded her a fellowship for this purpose. Her application and her general approach to the proposed study revealed a sound capacity for theoretical problems. Although young and comparatively inexperienced Miss Tew has shown exceptional promise, and I have pleasure in recommending her to the Committee. She has the qualities to make a most competent and stimulating teacher.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Forde para Evans-Pritchard, 8 de dezembro de 1949. IAI 38/27. Nas minutas da reunião do comitê executivo deste ano, temos que de fato a proposta é acatada e Mary Douglas é liberada de seu contrato (IAI 1/28).

¹⁵⁰ Forde para Holdsworth, 30 de novembro de 1949. IAI 38/27. É interessante notar que Forde destaca a potencialidade da pesquisadora, mas não deixa de lembrar de sua “inexperiência”, talvez em função da maneira como a candidatura de Douglas ao posto em Oxford foi encaminhada.

Esta troca de correspondências mostra os detalhes do complicado processo de negociação envolvidos, nesse momento de transição de Mary Douglas, para sua maioria como antropóloga. Os vários vínculos de Douglas no campo antropológico em relação ao pertencimento a linhagens acadêmicas, tanto do ponto de vista das influências teóricas, como das conexões com as instituições de ensino, pesquisa e financiamento, constituíam o capital simbólico que a antropóloga poderia mobilizar para assegurar uma determinada inserção neste mesmo campo. Isso tomou forma através das alianças e dos atritos com as figuras proeminentes dessas linhagens, dos departamentos de pesquisa, que desencadearam rearranjos e criaram possibilidades de perseguir novos rumos institucionais.

Breve Conclusão

Nos capítulos seguintes discutirei mais detidamente elementos da obra etnográfica de Mary Douglas, bem como a maneira como esta ilumina alguns dos desdobramentos posteriores de sua trajetória. Darei atenção a algumas de suas influências teóricas – em especial o projeto durkheimiano ao qual a antropóloga sempre se ateuve, à medida que procurou relacionar a descrição das formas de classificação e organização social com as estruturas que garantem a solidariedade e seu funcionamento. Mas também, sua versão funcional estruturalista, advinda não apenas do trabalho de Evans-Pritchard, compreendida em uma busca por uma sociologia do conhecimento e investigação das racionalidades dos grupos sociais, mas também do trabalho de Franz Steiner sobre tabu, desenvolvido pelo intelectual austríaco em Oxford.

Não obstante, tentei demonstrar, na análise do material dos arquivos institucionais que revelam um pouco dos constrangimentos e das oportunidades impostos à antropóloga de Oxford, a importância do campo acadêmico que se configurava então, e a maneira como Mary Douglas circulou pelas redes pessoais e institucionais, ganhando sua maioria intelectual e, igualmente, forjando alianças e estabelecendo relações de trabalho e interlocução (ou então mostrando a ausência de uma).

Talvez, mais importante do que estabelecer as influências teóricas para repensar os rumos da trajetória intelectual de Douglas, seja analisar os fatores atrelados ao acesso aos espaços acadêmicos e aos grupos forjados por experiências sociais partilhadas, para então compreender as confluências metodológicas e intelectuais invocadas e atribuídas. Esta possibilidade analítica ficou mais clara na discussão sobre a relação entre Mary Douglas e Max Gluckman, mas também na descrição do episódio em que a antropóloga procura se estabelecer no interior do campo africanista e nos institutos de pesquisa e de prestígio do pós-guerra. Não faltou, no caso de Douglas, uma disposição em estabelecer um diálogo com os pesquisadores que mais poderiam ajudá-la na reflexão de seus dados etnográficos, como ficou claro na descrição de algumas das resenhas feitas pela autora sobre o trabalho dos antropólogos de Manchester, bem como do uso que faz de suas ferramentas analíticas em seus próprios artigos, ou a partilha de interesses teóricos comuns.

O estudo do grupo formado ao redor do Rhodes-Livingstone (que foi constituído no contexto colonial da Rodésia do Norte, mas que exerceu sua posição de legitimidade africanista em Manchester) mostra como práticas e estratégias de pesquisa partilhadas, na situação política específica dos territórios da África austral, iluminam escolhas e processos de produção de conhecimento, em que a genealogia teórica é menos fonte e mais produto e elemento discursivo invocado para suportar preocupações comuns. Assim, Gluckman ajudou a estabelecer um estilo de pesquisa antropológica, com uma preocupação específica com o contexto das sociedades africanas (de brancos e negros), que influenciou de maneira indelével a pesquisa etnográfica realizada pelos indivíduos que estiveram com ele no Rhodes-Livingstone – o que criou uma estrutura de valores (do que seria uma boa investigação antropológica) que caracterizou um campo (o africanista, dominado pela Universidade de Manchester, composto por estes mesmos pesquisadores) e as regras implícitas para seu ingresso.

Não parece equivocado relacionar, assim, a crítica de Max Gluckman à teoria malinowskiana de contato cultural, se pensarmos nos impasses que o sul-africano e seus alunos estavam sujeitos na África do Sul e nos protetorados rodesianos. De certa maneira, pareceu evidente (e inevitável) aos antropólogos da periferia colonial, que o processo de urbanização, por exemplo, demandava uma abordagem teórica que partisse do

pressuposto de um complexo processo que incluísse, na análise, a colonização e a relação entre colonos e populações africanas. Menos do que se ater à ideia de culturas tradicionais em perigo de descaracterização frente à inexorável máquina colonialista, os antropólogos sul-africanos de língua inglesa estavam dispostos a investigar “as coisas como são” (como gostava de comentar Issac Schapera, em contraposição ao que acreditava ser o resultado dos pressupostos de Malinowski). Estes mesmos processos mostram com clareza que os cálculos e as estratégias deste grupo de antropólogos, para a realização de suas pesquisas, tiveram que levar em consideração os requerimentos impostos pelas populações locais e pela administração colonial (incluindo aí a relação com os missionários e as companhias de comércio). O que, se, por sua vez, garantiu a estes um prestígio intelectual advindo de uma postura mais modernista quanto à situação colonial, também fechou portas para posições institucionais ligadas ao governo nestes territórios – algo que os antropólogos culturalistas de língua afrikâner, envolvidos com os projetos de segregação e implementação dos bantustões, que resultaria na concepção do apartheid, não hesitaram em perseguir.

No segundo capítulo mostrarei como algumas destas questões, como a maneira como o colonialismo foi enfrentado por Mary Douglas em sua monografia, fornecem ainda mais elementos para seguir as pistas encontradas na análise do campo intelectual africanista britânico.

Capítulo 2 - Do Congo para a academia: a pesquisa etnográfica de Mary Douglas

Mary Douglas realizou sua pesquisa de campo na região do Kasai, parte do então Congo Belga¹⁵¹, entre os anos de 1949 e 1950, e, novamente, em 1953. Quando partiu para o campo, a antropóloga já havia obtido seu título de BSc – *Bachelor of Science* – de pós-graduação em antropologia em Oxford em 1948¹⁵², com o trabalho intitulado *Bride Wealth in Africa* (Tew, 1948). O contato com o trabalho etnográfico se intensificaria com sua participação no projeto *Ethnographic Survey of Africa*, mas a pesquisa comparativa sobre organização social e parentesco, através da análise do dote entre diferentes populações africanas, fez com que constituísse um conhecimento sólido na literatura antropológica, principalmente acerca dos territórios controlados pelo Império Britânico¹⁵³. Não obstante, também analisou materiais etnográficos sobre outras regiões no continente, sobretudo quando dados sobre princípios da estrutura do casamento estiveram disponíveis, ou quando determinadas sociedades fossem representativas de grupos maiores¹⁵⁴. Isto fez com que Douglas tivesse contato com a produção etnográfica oriunda dos territórios controlados pelas potências francófonas, especialmente sobre aquelas populações cuja organização social iluminassem processos caros aos antropólogos britânicos.

¹⁵¹ A outra opção para o trabalho de campo, com financiamento por parte da *Beit Foundation*, era na região austral da África, mas foi descartado por Douglas, que acreditava existir na região um contato demasiado longo e profundo destas populações com o sistema colonial. Interessante notar que a *Beit Foundation*, que a exemplo do *Rhodes Trust* incentivava pesquisas no continente, estava intimamente relacionada com a administração colonial. No caso, com a atividade mineradora na África do Sul.

¹⁵² O equivalente ao mestrado no sistema universitário brasileiro.

¹⁵³ Tópico que interessava outros etnógrafos no mesmo período. Laura Bohannan, por exemplo, analisou o sistema de casamento entre os Dahomey no oeste africano. A autora destacou, no pagamento do dote para o chefe da linhagem da mulher (na forma de presentes e trabalho), que esta forma de aliança era acompanhada por uma transferência de autoridade jurídica sobre a mulher e seus descendentes, que revelava, por sua vez, o status dos grupos envolvidos e destas crianças. Cf. Bohannan (1949). Veremos como os mecanismos da transferência de mulheres através de princípios de parentesco que determinam direitos sobre mulheres, aliados com as obrigações postas em circulação pelo pagamento das taxas devidas, será analisado por Douglas na sociedade Lele. O caso Dahomey, entretanto, requer uma importante distinção entre os direitos sobre a mulher, contraídos no casamento pelo marido, e entre os direitos sobre os descendentes, contraídos pelos membros da linhagem do marido.

¹⁵⁴ Tew (1948, p. 7). A autora priorizou, assim, o princípio de comparação por afinidade cultural (e linguística), e não geográfica. Entretanto, a relação entre diversos grupos, ultrapassava as fronteiras políticas estabelecidas pelos governos europeus para suas colônias, resultado de complexos movimentos de migração e conquista, que muitas vezes antecedeu o colonialismo, ou ocorreu concomitantemente a este. O resultado foi que uma extensa área teria que ser estudada.

Fardon (1999) nos descreve, em seu livro, o episódio em que Mary Douglas tomou conhecimento dos Lele da região congolosa do Kasai, após ter sido apresentada a um funcionário colonial belga, Georges Brausch¹⁵⁵, durante um congresso colonial em Bruxelas, no mesmo ano de 1948. Brausch, ao saber do interesse de Mary Douglas em complementar as pesquisas de Meyer Fortes e Evans-Pritchard em sociedades patrilineares africanas com uma análise de uma sociedade matrilinear, sugeriu os Lele, que viviam em uma área ainda bastante isolada¹⁵⁶, mas de acesso relativamente fácil. Evans-Pritchard tinha interesse em um trabalho de campo que não apresentasse maiores dificuldades para sua pupila, de forma a não atrapalhar a ida de futuras pesquisadoras para a África, o que ajudou na decisão de pesquisar o grupo¹⁵⁷. Fardon afirma, a respeito do encontro:

Hearing she was looking for a ‘romantic’ and ‘untouched’ people, preferably matrilinear, and bearing in mind Evans-Pritchard’s warning that she had better not get sick lest she prevent other women from gaining permission to do fieldwork, Brausch suggested the Lele: they lived on deforested, rolling hills, a thousand metres up, between the rivers Loange and Kasai of the Belgian Congo in central Africa; the climate was healthy, the

¹⁵⁵ A antropóloga reconheceu, em diversas publicações, a contribuição de Brausch, que foi um administrador colonial na região de Basongo em 1947 (Douglas, 1953, p. 162), na obtenção de dados etnográficos sobre o Congo para sua pesquisa, especialmente acerca dos sistemas de poliandria e dos grupos etários. Inclusive resenhou, em 1963 (Douglas, 1963b), um livro do autor belga. Nesta, Douglas nos mostra a imagem de um ex-administrador colonial esclarecido, “sympathetic to nationalist hopes of Africans”, ressaltando a importância da análise sobre o impacto da colonização europeia nos rumos políticos do país após sua independência. Em especial, como desdobramentos da política na metrópole se refletiram no Congo: enquanto os membros do Partido Liberal defendiam uma postura similar ao modelo do *Indirect Rule* britânico (estimular o estabelecimento de um governo local com base “tradicional” e treinar e educar uma elite governante; a base dos *evolués* congoloses, da qual Patrice Lumumba foi um exemplo), os membros do Partido Cristão, que tomaram o poder à época da independência congolosa, pretendiam o oposto.

¹⁵⁶ Ver Douglas (1955b). A autora nos informa que, até a expedição de Torday rumo ao território Bashong, quando passou pelo país Lele, no começo do século passado, estes últimos eram praticamente desconhecidos, em muito devido às condições de navegação adversas do rio Kasai e seus afluentes, mas também pela resistência dos chefes Lele à influência europeia.

¹⁵⁷ Sobre esta narrativa um tanto quanto romântica do desejo de um trabalho de campo nos moldes tradicionais da disciplina, ver também a entrevista de Mary Douglas para Peter Fry: “Então, eu tinha realizado meu desejo. Fui para um lugar em que um povo elegante e inteligente vivia em uma região linda e montanhosa, com arcos e flechas, palmeiras, um grande rio, e florestas tropicais. Embora eles estivessem sob o controle do Estado belga, ainda viviam uma vida própria, com suas próprias tradições. Eles estavam bastante isolados. Eu tinha realizado o meu desejo... Os Lele me influenciaram mais do que qualquer outra coisa em minha vida profissional. Qualquer coisa que eu escreva, estou sempre pensando nos Lele” (Douglas, 1998, p. 155).

communications relatively good, the people ‘properly pacified’, and they were matrilineal, painted themselves red with camwood and used bows and arrows.¹⁵⁸

Douglas notou, evidentemente, esse paternalismo em relação às etnógrafas. Não obstante, reconheceu que algumas instituições, sobretudo as associadas exclusivamente aos cultos dos homens mais velhos, não puderam ser analisadas da maneira como gostaria, por não ter acesso direto a elas. Segundo a autora, ao analisar a carreira de outra antropóloga de renome, Margaret Mead, é possível encontrar elementos que demonstravam a desigualdade no tratamento entre etnógrafas e etnógrafos na academia: os supervisores de Mead, por exemplo, escolheram Samoa como seu campo de pesquisa “as a place where she could be safe under the watchful eye of the United States Department of the Navy”¹⁵⁹. Ainda no mesmo artigo, em que também tece uma reflexão sobre os ataques de Derek Freeman sobre a pesquisa de Margaret Mead em Samoa, Douglas continua sua reflexão:

How much did she choose to be an outsider, how much was the choice a response to the opportunity structure she found herself facing – it is impossible to say. Yet, a man who showed such an early brilliance and energy would have been sought by major institutions which would have forced the conflict of ambition and independence to be played within supporting structures eminently able to bestow rich rewards on their favorites. Margaret Mead remained an individualist, she resisted capture by any institution and she exerted influence from outside the Establishment.¹⁶⁰

Não podemos deixar de indagar se Douglas não estava pensando sobre sua própria experiência na academia britânica ao falar de sua colega americana, como parece de fato sugerir Fardon, ao afirmar que a própria antropóloga forneceu as pistas sobre as

¹⁵⁸ Fardon (1999, p. 48). É importante reforçar a questão: Mary Douglas já estava interessada na literatura etnográfica congoleza há pelo menos um ano antes do Congresso em Bruxelas. A antropóloga queria levar adiante sua pesquisa sobre preferências matrimoniais na África, que abordou em sua tese *Bridewealth in Africa*, em que procurou fazer uma análise das estruturas de parentesco em sua relação com a organização social africana como base para a continuidade do casamento e explicação das preferências e restrições matrimoniais em diversos contextos no continente (Tew, 1948). Também é preciso ressaltar que este estudo já mostrava a preocupação com a influência do colonialismo europeu no modelo “tradicional” do dote da noiva (ver também a respeito Douglas, 1999a). Tão cedo quanto maio de 1947, após tentar, em vão, buscar por referências bibliográficas na *Rhodes House* de Oxford, escreveu para a bibliotecária do IAI, na esperança de localizar um artigo sobre casamento e direito costumeiro no Congo, fruto de uma pesquisa entre os Balebi congolezes, de Fernand Grévisse, que pretendia usar em sua tese (Tew, 1948, p. 290). Ver Tew para Jones, 16 de maio de 1947. IAI 38/27. Ver também Douglas (1999c).

¹⁵⁹ Douglas (1983, p. 760).

¹⁶⁰ Idem.

expectativas que tinha sobre a biografia que estava sendo produzida por ele, abordando a problemática da marginalidade no campo acadêmico¹⁶¹.

Peter Fry (2004), na apresentação da edição brasileira da biografia escrita por Fardon, retoma as considerações de sua antiga professora sobre a apreciação da vida e obra de Margaret Mead. Relembrando como Mary Douglas estava interessada nas razões de por que Mead “permanecia tão à margem da antropologia hegemônica”¹⁶², Fry afirma que a própria Mary Douglas é uma das antropólogas britânicas “mais controversas”, não apenas dentro da própria disciplina, mas, também nas incursões fora dela, a exemplo de Mead. Para Douglas, o fato de Mead ser mulher é importante para compreender estas razões. Fry explica então como Fardon parte da metodologia que a própria Douglas utiliza, para analisá-la, e como sugere que foi este senso de marginalidade, em uma disciplina que também opera na oposição periferia e centro, que estimulou as duas antropólogas a se aventurarem também fora dela. Não é aleatório, portanto, que ambas ficaram conhecidas fora do campo antropológico: Mary Douglas é referência obrigatória nos estudos sobre risco e avaliação de risco, bem como no campo dos estudos bíblicos; Mead se tornou uma figura conhecida do público nos Estados Unidos e influenciou sobremaneira a área da psicologia. Segundo Peter Fry:

Assim, Fardon dá o devido peso à própria interpretação que seu sujeito fornece sobre os principais fatores de formação de sua personalidade – sua educação escolar secundária no Convento do Sagrado Coração em Roehampton, seu trabalho no Escritório Colonial Britânico durante a Segunda Guerra Mundial e a forte experiência intelectual no Instituto de Antropologia Social na Universidade de Oxford nos anos do pós-guerra.¹⁶³

Mas adiante o argumento, já delineado no capítulo anterior e que será retomado adiante com mais detalhes. Por hora, retornemos ao trabalho etnográfico de Mary Douglas.

¹⁶¹ Douglas destacou, em algumas oportunidades, a falta de interlocução que sofreu, mesmo em relação a *Pureza e Perigo*, em sua própria universidade (*University College London*). Algumas de suas mais frutíferas discussões sobre o tema da poluição e tabu aconteceram com membros de outros departamentos. Em cinquenta anos de docência, ela afirma ter participado apenas de uma ou duas bancas de exame de doutoramento, “lamentando estar intelectualmente destituída”, em relação a seus pares antropólogos. “I think I was off the map”, confidenciou Douglas para Alan Macfarlane, em certa ocasião. Ver esta entrevista em <https://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/131558>. Acessado em 07 de março de 2006.

¹⁶² Fry (2004, p. 11).

¹⁶³ Idem (p. 12).

Com a ajuda e a intermediação de Evans-Pritchard e Meyer Fortes, a pesquisa no Congo Belga recebeu financiamento do *International African Institute*, que mantinha estreita colaboração com diversas faculdades britânicas (entre elas a Universidade de Oxford, onde Douglas realizava sua formação), bem como com o *Institute pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale* da Bélgica. O estudo serviria de base para a tese de doutoramento (DPhil – *Doctor of Philosophy*) de Douglas, defendida em 1953¹⁶⁴.

Seu trabalho de campo rendeu diversos artigos, publicados nos anos subseqüentes em periódicos africanistas (que se estenderam da época de sua estada em Oxford até sua passagem pelo *University College* de Londres, onde ingressou em 1951, e veio a passar a maior parte de sua carreira profissional). Artigos, estes, que constituíram as fontes privilegiadas para a realização de sua primeira grande monografia, *The Lele of the Kasai*, de 1963.

Segundo o que podemos apreender da análise de Fardon e da leitura de sua obra, *The Lele of the Kasai* marcou tanto o coroamento de sua maioria antropológica quanto a sistematização de suas reflexões africanistas. Mas, também, pode ser considerada uma nova tomada de direção intelectual. Douglas já dava um dos primeiros passos no sentido de afastá-la da profissionalização como africanista e a levá-la na direção de reflexões em outras áreas do conhecimento, como quando, por exemplo, Mary Douglas escreveu sobre análise de risco, na década de 1980, e quando, nas últimas décadas de sua carreira, se dedicou ao estudo dos livros do Pentateuco do Velho Testamento. Veremos com mais detalhes esta transição no quarto capítulo. Por hora,

¹⁶⁴ Intitulada *A Study of the Social Organization of the Lele of the Kasai*. Como vimos no capítulo anterior, Mary Douglas já havia trabalhado para o instituto, realizando um estudo na região centro-oriental do Niasa para o projeto do *Ethnographic Survey of Africa* (Tew, 1950). Ver, neste sentido, a correspondência acerca das aplicações de Douglas para seu BSc e seu DPhil, arquivada na *Duke Humhrey's Library*, parte da *Bodleian Library* em Oxford (referências FA 10/1/14 e FA 10/6/7). Lá se encontram cartas de M N. Srinivas, orientador de Mary Douglas em 1949 em seu DPhil (mas que exercia a função apenas nominalmente, tendo se encontrado com Douglas apenas algumas vezes); bem como cartas de Evans-Pritchard, seu orientador em seu BSc e membro da banca examinadora de seu DPhil. Evans-Pritchard foi de fato a principal figura que inspirou a antropóloga no período, ainda que, por motivos de sua posição docente – o antropólogo era relativamente novo na cátedra de antropologia social assumida em Oxford – não podia, na época, orientar doutorandos (ver, a esse respeito, a mencionada entrevista de Mary Douglas dada a Alan Macfarlane em 26 de fevereiro de 2006: <https://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/131558>). Ainda, nos arquivos em Oxford, também é possível encontrar cartas da antiga aluna de Malinowski, Lucy Mair, que participou das bancas de BSc e de DPhil de Mary Douglas; de Max Gluckman, que fora supervisor de Douglas para o *Ethnographic Survey* por alguns meses; bem como de funcionários da Universidade de Oxford.

tentarei apresentar rapidamente *The Lele of the Kasai*, de forma a delinear algumas possibilidades de investigação das relações entre o livro, o conjunto de sua obra posterior e a trajetória de sua autora.

Os Lele estudados por Douglas no começo da década de 1950 eram uma sociedade matrilinear, aparentemente segmentar (ainda que o padrão de organização entre clãs correspondesse ao padrão de distinção entre clãs originais e “estrangeiros”, na esfera política significativa Lele – a vila – este não era o princípio associativo principal), patrilocal, economicamente pobre, sem uma instituição de controle político centralizada, cujo equilíbrio social mantinha-se na tensão geracional e na disposição de trocas de mulheres (tal como observada na pesquisa), consolidado pelos mecanismos de controle calcados nos diversos ritos e nas crenças em feitiçaria, e que já enfrentavam o impacto da mudança trazida pela administração colonial belga.

Esta é uma visão geral e resumida, que, no livro de Douglas, é complementada pela análise de como tal estrutura é, de fato, efetivada e representada – o que leva a autora a perceber que as normas não eram tão rígidas quanto poderia se esperar, em uma análise do modelo da sociedade Lele. As mulheres, por exemplo, ainda que estivessem sujeitas formalmente aos acertos feitos entre os homens, exerciam um poder velado extremamente eficiente para se livrar de situações e arranjos que não lhes agradassem. Isso se evidencia de maneira mais clara na descrição da instituição *hohombe*, ou esposa da vila: a estrutura de poliandria Lele que contrasta com o costume de poliginia praticado, e que mantém o sistema social da vila (mas também é responsável pela manutenção das relações inter-vilas) em equilíbrio, contrabalanceando a tensão criada pela preponderância do princípio da senioridade (se alguns homens detinham o direito e a preferência do casamento das mulheres, os mais jovens podiam se valer desta saída para conseguir uma esposa; não obstante, a esposa da vila gozava de uma série de privilégios e honrarias). Abordarei novamente a questão mais adiante.

No livro, Douglas procura descrever as condições econômicas das vilas Lele no início da década de 1950, bem como tenta fornecer algumas informações sobre o clima e a geografia da região. Tanto condições climáticas, quanto vida econômica, são pensadas em relação às disposições culturais observadas.

A economia, em especial, ocupa um lugar de destaque na reflexão douglasiana. A antropóloga teve, em sua formação em Oxford, forte ênfase na disciplina. Seu marido, James Douglas, foi um economista de renome na Inglaterra, e a influência exercida pela tutela de Daryll Forde¹⁶⁵, que também partilhava o interesse pela análise da importância da esfera econômica em antropologia, é patente.

Mary Douglas estava atenta, tal como outros colegas de seu tempo, a uma possível comparação entre as sociedades descritas pelos trabalhos etnográficos com a própria economia ocidental moderna – em termos de princípios que ordenavam a “economia primitiva” (da mesma maneira que tentou teorizar em relação a outras esferas da organização social, como o sistema do parentesco, por exemplo). Resenhista incansável, em suas diversas críticas que encontrei sobre o trabalho de outros pesquisadores, Douglas deixa claro o seu interesse pelas teorias de economistas que procuravam avaliar exatamente o que os dados etnográficos de todas as partes do mundo poderiam contribuir para a elaboração de uma teoria geral dos princípios econômicos.

Fardon (1999) lembra, por exemplo, o impacto que *Land, Labour and Diet* de Audrey Richards (1969) exerceu no início da carreira intelectual de Douglas¹⁶⁶. Resultado de um projeto do *International African Institute*, que tentou dar conta de vários aspectos da vida social dos Bemba da Rodésia do Norte, o trabalho foi uma tentativa de um grande estudo sobre os princípios dietéticos e costumes alimentares em uma sociedade primitiva. O trabalho foi uma tentativa de desenvolver algumas questões levantadas por Malinowski acerca destas sociedades, e envolveu os esforços de médicos, antropólogos, nutricionistas, agricultores, veterinários e especialistas em educação¹⁶⁷.

Para Douglas, a análise da vida econômica deveria fazer parte da compreensão do sistema social Lele como um todo. Relacionava-se, por exemplo, com uma espécie de gerontocracia, observada entre os mesmos. A inexistência de uma instituição central de

¹⁶⁵ Daryll Forde, é importante lembrar, também chefiava o departamento do *University College* de Londres, e foi diretor do *International African Institute* desde 1944, quando o instituto voltou às atividades, praticamente suspensas durante a guerra, até sua morte, em 1973.

¹⁶⁶ Assim como Douglas (1999a). Na entrevista, a antropóloga conta para Peter Fry como tomou conhecimento do livro de Richards quando trabalhava no Serviço Colonial durante a guerra.

¹⁶⁷ Uma das razões apontadas pela antropóloga acerca da influência de Os Nuer, de Evans-Pritchard, outro dos livros que a introduziram a Antropologia Social durante sua passagem no Serviço Colonial, também se refere à tentativa de relacionar vida social, ambiente e instituições políticas. Cf. Douglas (1999a).

controle do poder, aliada à ideia da precedência dos mais velhos e à obrigação dos mais jovens em contribuir em certas esferas responsáveis pela inserção e amadurecimento social, quando confrontadas com o fato de que a força produtiva encontrava-se basicamente nos grupos etários mais jovens, criava uma tensão constante que, entretanto, era administrada por alguns mecanismos simbólicos ligados à possibilidade de acusação e defesa de acusação de feitiçaria. Estas acusações, por sua vez, eram controladas pelos mais velhos e pelos membros dos cultos, cuja participação devia-se, em grande parte, à senioridade e à conclusão de algumas etapas para a chegada à maioridade. Paralelamente à necessidade de pagamento de taxas e obrigações para entrada em cultos e casamentos (no caso dos jovens), a transferência de direitos de mulheres (com regras muito complexas, de acordo com as configurações de parentesco) terminava por constituir este intrincado mecanismo de compensações político-sociais.

Os mais jovens, não obstante, se valiam da possibilidade da acusação de feitiçaria (e a utilização do ordálio de veneno) para garantir que os mais velhos não exercessem um controle demasiadamente opressivo. Isso se explica pelo fato de que as acusações raramente recaíam sobre as mulheres e os mais jovens, baseadas na justificativa de que o exercício da feitiçaria (excluindo as causas suscitadas pela não observação dos resguardos rituais) é de domínio dos homens mais velhos e experientes, guardando correspondência com o princípio acima observado. A solidariedade do grupo etário e as obrigações dos pais e tios maternos também contribuíam para auxiliar nas despesas dos jovens e então aliviar a pressão desta tensão geracional.

O equilíbrio social através da manutenção e controle de prestígio demonstra a estreita relação sistêmica entre a esfera da produção, as regras de parentesco, as estruturas etárias e geracionais, e as crenças e representações simbólicas. Isto fica mais claro quando a presença da administração colonial, a constituição de uma rede de transporte e abastecimento, a crescente introdução de uma economia monetária, a influência exercida pela atuação das missões católicas e o recrutamento semi-assalariado pela *Huileries du Congo Belge*, uma grande indústria da região, são analisados¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Mary Douglas se correspondeu com funcionários da companhia, em busca de dados sobre a região (especialmente nas proximidades de Brabanta, no Kasai Ocidental, onde o posto, que se tornou depois uma usina, foi aberto em 1920) antes de sua implantação, e procurou estabelecer relações cordiais com as forças

No capítulo anterior já procurei apresentar elementos que ajudassem a compreender a relação entre o antropólogo que viaja para os territórios coloniais e os agentes deste poder metropolitano, que, de alguma forma, ocupavam os mesmos espaços de atuação deste pesquisador. Entretanto, a atuação destes representantes do aparato colonial, e sua relação com as lideranças locais (e os efeitos do colonialismo na estrutura social dos grupos estudados pelos antropólogos), também merece uma reflexão.

É importante assinalar que o processo de implementação de estruturas de controle, ocidentais, nas colônias, longe de ser simples e unívoco, enfrentou dificuldades e adquiriu cores específicas de acordo com o contexto e os agentes envolvidos. Se, em alguns momentos, interessava à uma renascente autoridade nativa firmar alianças com a administração colonial (em parte nos moldes da política do *Indirect Rule* britânico¹⁶⁹), em outros, houve uma aberta oposição ao que era associado ao poder colonial – o catolicismo aí incluído. Em ambos os casos, a questão da conversão (ou de seu par oposto, a re-encenação da tradição) fornece elementos para compreender a estreita relação entre os movimentos políticos dos grupos envolvidos e seu correspondente cultural. Afinal, os antropólogos que realizaram trabalho de campo constataram na prática que os rituais e a cosmologia dos povos que estudavam não estavam morrendo, como se poderia inicialmente pensar, já no contexto do colonialismo praticado no século XX na África. Ainda que, como dito, alguns grupos tenham utilizado a saída oferecida pelas missões

políticas locais. A *Huileries du Congo Belge* foi fundada por William Lever (do grupo Unilever), o industrial britânico que buscou explorar a mão de obra congoleza para a obtenção de bens primários, como o óleo de palmeira. Diversos jovens Lele deixaram suas vilas para trabalhar na companhia em troca de salários e fugir das pressões do sistema de pagamento de dotes de sua sociedade. Nos anos seguintes à criação da usina, foram também abertas uma escola primária, uma secundária, um hospital europeu, uma maternidade e um departamento de pesquisas. Mary Douglas documentou a relação em fotografias, que serão analisadas no terceiro capítulo. A antropóloga também procurou manter boas relações com os missionários da região, continuando se corresponder com padres e freiras mesmo depois de encerrada sua pesquisa de campo. Ver, a esse respeito, a correspondência com os funcionários coloniais e missionários em Northwestern University Archives, series 11/3/2/2, box 1, folder 2. De fato, quando chegou ao Congo em 1949, Douglas se encontrou inicialmente com os missionários e as freiras do posto em Basongo, no território Lele, que a acolheram e a ajudaram a fazer os primeiros contatos com o grupo, além de fornecer conselhos sobre a língua (poucos Lele falavam francês). É importante ressaltar o papel crucial dos empreendimentos missionários na região que depois se tornou o Congo – desde as missões protestantes britânicas anteriores à formação do Estado Independente do Congo de Leopoldo II, até as missões católicas durante o regime do monarca belga e depois com a transferência deste ao governo belga – para a formação do território atual do Congo.

¹⁶⁹ Mesmo que seja importante assinalar algumas diferenças com este sistema: se em ambos os casos a administração colonial procurou utilizar as estruturas políticas nativas, a forma diferiu significativamente. No caso britânico, a subordinação do chefe nativo não era tão absoluta. Ver, por exemplo, Crowder (1964).

para contornar as dificuldades criadas pelas imposições e regras “tradicionais”. Neste sentido, uma antropologia de cunho salvacionista, ou outra que colocasse de lado o estudo dos processos considerados tradicionais, da vida social africana, em favor de um estudo da “situação real atual”, não puderam fechar os olhos à relevância dos movimentos nacionalistas que, via de regra, se ancoravam na ideia de um resgate da cultura tradicional.

De fato existiu, durante as últimas décadas da colonização, e, sobretudo, nos movimentos de independência das décadas de 1950 e 1960, uma estrutura de significados que legitimou estratégias políticas exercidas pelas figuras de autoridade que se valiam destas mesmas formas tradicionais consideradas relevantes para interpretar as situações políticas que então se apresentavam – por exemplo, a relação entre brancos e negros no continente. Assim devem ser compreendidos os movimentos milenaristas, por exemplo¹⁷⁰.

Lemarchand (1961), nesse sentido, analisou a relação entre os movimentos religiosos messiânicos – que incorporaram alguns elementos das inovações ocidentais, combinadas com a defesa de crenças e símbolos tradicionais – e as bases para a constituição do nacionalismo Bakongo no Congo Belga. Diz o autor, sobre um destes movimentos em especial:

In 1921 the ‘prophet’ Simon Kimbangu initiated a magico-religious movement which became officially known as the Church of Jesus Christ on Earth by Simon Kimbangu. While the manifest objective of the sect founded by Kimbangu was the constitution of an independent African Church incorporating into its dogmas some elements found in the Bible, in its latent forms, at least, it represented a spontaneous resistance movement against Western domination¹⁷¹.

¹⁷⁰ Ver, a esse respeito, Ranger (1979) sobre o processo de implementação de uma estrutura administrativa no sudeste da Tanzânia, e as estratégias adotadas para constituir a mesma, através do uso do conceito de etnicidade. Fry (1976) nos conta das dificuldades enfrentadas pelo antropólogo para realizar pesquisa no complicado contexto pós-independência da Rodésia do Sul, bem como a maneira como a questão da mediunidade e da religião se impôs em sua agenda teórica. O que foi observado empiricamente foi a crescente importância dos rituais mediúnicos e a difícil relação com o catolicismo na região, demonstrando como as crenças e práticas tradicionais tinham lugar de destaque na forma como era operado o suporte político em uma África independente.

¹⁷¹ Lemarchand (1961, p. 345). O *Abako* (*Association pour le maintien, l’unité et l’expansion de la langue Kikongo*, ou *Alliance des Bakongo*), por exemplo, o partido Bakongo que teve uma grande influência na região da capital congoleza, teve em sua base um importante apelo cultural e étnico. O partido, em sua origem, se caracterizou por uma forte oposição a administração belga, e se ligou de forma estreita com o movimento kimbanguista. Teve papel crucial no movimento de independência de meados da década de

Mas volto ao trabalho etnográfico de Mary Douglas. A administração colonial acabou por proibir completamente a poligamia, já no período em que a antropóloga realizou sua pesquisa, logrando o respaldo, neste sentido, das missões católicas e de sua política de realização de conversões e batismos. Proibiu, desta maneira, não somente a importante instituição da esposa da vila¹⁷², cuja existência, como já mencionado acima, contribuía para amortecer as enormes pressões e obrigações dos mais jovens, que poderiam sofrer com o monopólio exercido pelos mais velhos no controle dos casamentos e direitos sobre as mulheres, como também a aplicação do ordálio de veneno. O efeito destas mudanças foi percebido e registrado por Douglas na monografia de 1963. E quando a antropóloga voltou ao Congo em 1987, então Zaire, sob o regime ditatorial de Mobutu, pôde comprovar algumas de suas hipóteses formuladas quarenta anos antes¹⁷³. O catolicismo, a adoção de uma economia monetária, a proibição de alguns recursos que tinham a função de manter o equilíbrio social, o êxodo dos jovens para as cidades e seu emprego nas indústrias e no comércio, são todas questões as quais Douglas está atenta em sua pesquisa.

A pesquisa etnográfica na África no pós-guerra

Antes de nos aprofundarmos na análise do trabalho etnográfico de Mary Douglas no Congo Belga, é importante retomar, mesmo que brevemente, a análise do contexto do africanismo britânico em que a pesquisa foi realizada, no final da década de 1940 e começo da década de 1950. Vimos, no primeiro capítulo, como o trabalho etnográfico na África sub-sariana foi levado a cabo pelas universidades e institutos de pesquisa como o

1950, que aconteceu finalmente em 1960. Seu líder, Joseph Kasavubu (Kasa-Vubu), tentou implementar atributos da monarquia Bakongo na construção de sua figura de líder político, ao utilizar símbolos religiosos “tradicionalistas” associados à imagem do partido, especialmente nas regiões rurais. Vale notar que Mobutu também adotou medida semelhante, substituindo todos os nomes ocidentais por outros “tradicionalistas” durante seu governo.

¹⁷² A proibição da poliandria foi promulgada em 31 de janeiro de 1947 (Douglas, 1951a).

¹⁷³ Douglas (1989) e Douglas (1999a).

International African Institute, que contribuiu para a pesquisa de Mary Douglas na região do Kasai.

Podemos perceber, como visto no primeiro capítulo, que a pesquisa da antropóloga contou com a interlocução de alguns etnólogos belgas, além de procurar incorporar algumas das contribuições dos teóricos francófonos (como também acontecia com o trabalho de outro colegas). Sua obra pode ser analisada sob a luz do projeto africanista que era delineado entre algumas das principais instituições nos dois lados do canal, e mesmo entre seus colegas britânicos teve um diálogo fértil – ainda que com algumas rugas. Tal constatação permite relativizar o argumento de marginalidade que é apresentado em alguns momentos por Fardon e pela própria Mary Douglas. Afinal, se a antropóloga viu seu livro (mas não seus artigos do período) ser largamente ignorado, principalmente pelos representantes da Escola de Manchester, como afirmei no capítulo anterior, ela também não deixou de se relacionar com outros representantes do campo africanista. A grande quantidade de resenhas de trabalhos etnográficos – francófonos e anglófonos – feita por Douglas parece indicar seu domínio da literatura africanista. Talvez a referida marginalidade se trate menos de uma impossibilidade de inserção nas redes institucionais ligadas ao campo africanista do que o fracasso em estabelecer um diálogo com o grupo que dominava os estudos da região em que fez seu trabalho de campo: os pesquisadores reunidos ao redor de Max Gluckman.

A análise dos documentos do IAI nos mostra que neste período em que Douglas fez pesquisa no Congo o instituto procurou se aproximar das instituições de pesquisa e de governo belgas, incentivando a colaboração internacional entre pesquisadores e obtendo auxílio para trabalho de campo nas colônias belgas, como também já assinalado no capítulo anterior. Esta interlocução institucional é crucial para compreender o contexto em que Douglas iniciou sua formação antropológica. A antropóloga e alguns outros etnógrafos tiveram suas pesquisas marcadas por uma crescente colaboração do Instituto em Londres com os governos coloniais na Bélgica e no Congo, que se estenderia ainda por uma década¹⁷⁴. Acredito que seja importante voltar, mesmo que brevemente, à análise

¹⁷⁴ Após a independência, em 1960, e a tumultuosa situação política no Congo nos anos subsequentes, a subvenção do governo congolês diminuiu drasticamente em meados da década de 1960. Ver, por exemplo, IAI 42/90. Especialmente as cartas: de 17 de junho de 1964 de Daryll Forde para o embaixador congolês

do campo africanista, agora, especificamente, a respeito desta colaboração internacional entre os institutos de pesquisa, para finalmente introduzir o estudo da obra etnográfica de Douglas.

Em 1951, por exemplo, foi aprovada uma colaboração do *Institute pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale* belga, que havia contribuído para a realização do trabalho de Mary Douglas, para o custeio de uma pesquisa sobre os efeitos da industrialização na África, inicialmente encomendada pela seção de ciências humanas da UNESCO. Para conduzir o projeto, foi montada uma comissão formada por Daryll Forde, diretor do IAI; Marcel Griaule, da Universidade de Sorbonne e, na época, também diretor da sessão francesa do IAI; Guy Malengreau, da Universidade de Louvain; e William Keith Hancock, diretor da *Commonwealth Studies* da Universidade de Londres. Daryll Forde fizera contato com Malengreau na Universidade de Louvain na Bélgica, bem como com Franz Olbrechts, então diretor do Museu Real em Tervuren (também ligado ao ministério colonial), e Jean-Paul Harroy, secretário-geral do IRSAC (e, posteriormente, governador da região de Ruanda-Urundi), e entrou em acordo sobre o desenvolvimento do projeto de pesquisa internacional. Os membros belgas do projeto conseguiram apoio

em Londres Joseph Kabemba; da mesma data para o vice-reitor M. Bakole da Universidade Louvanium em Kinshasa (então Leopoldville); a resposta de Bakole em 27 de junho de 1964. A carta de 7 de julho de 1964 de Forde para Malengreau, mostra a preocupação do diretor com a escassez de fundos do Instituto (o então Primeiro Ministro congolês Moise Tshombe acabaria por aprovar, em 1965, uma contribuição simbólica de 600 dólares). A contribuição dos governos sul-africano e português (que, em conjunto com o governo da Bélgica, algumas instituições como a Fundação Rockefeller e outros governos coloniais, eram responsáveis por boa parte dos recursos destinados às pesquisas do IAI desde antes da guerra – ver IAI 8/18) havia sido encerrado e a bolsa da fundação Ford estava por terminar, o que tornava ainda mais importante a tentativa de obtenção de ajuda do governo ou das universidades congolêsas (em especial a Universidade de Lovanium e a Universidade de Elizabethville, bem como o IRSAC, todos membros do Conselho), ou ainda das universidades belgas (sobretudo porque o repasse de recursos do Ministério do Desenvolvimento Ultramarino britânico iria condicionar, no ano seguinte, a contribuição anual pela comprovação de que o Instituto recebia suporte dos governos africanos). Entretanto, a resposta de Malengreau de 28 de dezembro, lamentando a situação e expressando o pesar pela Universidade de Louvain não poder contribuir, por sua vez, dada sua própria delicada situação financeira, é significativa. A bem da verdade, o que ocorreu foi que, após a independência, e com o processo de descolonização se mostrando inevitável, houve um crescente desinteresse em assuntos coloniais nos países europeus, o que era particularmente acentuado na Bélgica. Grande parte dos departamentos de pesquisa, financiados pelos órgãos coloniais, se viram, subitamente, sem saber ao certo qual seria seu futuro. A situação política na então República Democrática do Congo era confusa, o que não auxiliava nas negociações do IAI. Em 1966, Malengreau escreve a Forde advertindo que Tshombe já não é mais a pessoa certa para interpelar, assim como Bakole, que havia intermediado a contribuição anterior. Ver, a exemplo da questão, a entrevista de Jan Vansina para Karel Arnaut e Hein Vanhee da H-AFRICA em 1 de novembro de 2001: *History Facing the Present: A Interview with Jan Vansina*, em <http://www.h-net.org/~africa/africaforum/VansinaInterview.htm> (acessado em 15 de maio de 2006).

do Ministério das Colônias na Bélgica e do Governo Geral no Congo, destacando a importância de um estudo sobre os problemas econômicos da industrialização na região, o que renderia frutos para o financiamento de pesquisas futuras no Congo ao IAI¹⁷⁵.

Depois de uma série de encontros e troca de correspondência, Stanleyville – posteriormente rebatizada como Kisangani – foi escolhida como local para a investigação, que deveria ser conduzida por uma equipe internacional. A sugestão de Forde para que houvesse um belga na equipe de pesquisa, e que este fosse Daniel Biebuyck, colaborador do IAI, foi, entretanto, recusada. Olbrechts se reuniu com Malengreau e Harroy e decidiram inicialmente por um funcionário colonial¹⁷⁶. Não obstante, alguns dos personagens envolvidos no caso, de alguma maneira, iriam também fazer parte da experiência etnográfica de Mary Douglas, demonstrando a relação existente entre o *International African Institute* e as instituições belgas e congolenses de governo e de pesquisa, bem como entre os pesquisadores britânicos e francófonos. Biebuyck, por exemplo, juntamente com Jacques Maquet, havia ido para Londres estudar com Forde. Jan Vansina também foi agraciado com a oportunidade pouco tempo depois, assim como Luc de Heusch (ainda que brevemente, tendo ido posteriormente para Paris, estudar com Griaule¹⁷⁷). Os etnógrafos belgas, de alguma maneira, colaboraram com Mary Douglas: Vansina e Heusch acabariam por encontrá-la em campo, e Biebuyck escreveu com a antropóloga um pequeno livro, em que analisam o processo de independência do Congo, em 1960¹⁷⁸.

Talvez, o indício mais claro da importância da colaboração com a escola de etnologia de língua francesa, na obra africanista de Douglas, seja a relação com Jan Vansina. Em alguns artigos e em *The Lele of the Kasai*, a antropóloga afirma que estudar os Lele de uma perspectiva completa implica em fazer uma comparação com outra

¹⁷⁵ De fato, há uma plêiade de artigos sobre o Congo Belga nos números do periódico do instituto, *Africa*, tanto de etnógrafos britânicos como belgas.

¹⁷⁶ Leubucher (1951), ao analisar o trabalho de Malengreau acerca da política de assentar africanos em terras desocupadas como agricultores, no Congo (trabalho este que foi comissionado pelo Fundo Belga de Bem-Estar Indígena), afirma que as conclusões encontradas pelo autor poderiam ser importantes para projetos similares em outras partes da África (como a Nigéria), ressaltando assim a tendência de utilizar estudos etnográficos para a administração colonial. O objetivo era frear o êxodo rural que a industrialização e a urbanização crescentes propiciavam. O interesse desenvolvimentista deveria lidar, evidentemente, com os direitos fundiários nativos – elementos “tradicionais”, portanto.

¹⁷⁷ De Heusch (1981) e IAI 42/90.

¹⁷⁸ Douglas e Biebuyck (1961).

sociedade, separada geograficamente dos Lele apenas pelo rio Kasai: os Bushong¹⁷⁹, estudados por Vansina no mesmo período¹⁸⁰.

Consideradas sociedades com uma origem em comum, os Lele guardam estreita relação com o grupo Kuba-Bushong. Ambos os grupos teriam chegado à região em um movimento rumo ao interior há cerca de quatrocentos anos, devido a uma série de processos de conquista e guerra contra outros grupos, compartilhando, ainda, a mesma língua e alegando terem um mesmo ancestral, Woot¹⁸¹. Entretanto, é como se fossem o oposto simétrico um do outro – ao menos no que diz respeito aos seus sistemas políticos, mas também a alguns outros aspectos culturais. Os Lele são considerados arredios, pobres e desconfiados. Os Bushong são considerados artesãos competentes, charmosos e ricos. Suas bases econômicas são distintas, ainda que guardassem várias semelhanças em termos de cultura material. Os Lele não se preocupam com mais do que a produção para subsistência, enquanto os Bushong, muito tempo antes da generalização do uso de uma medida monetária comum, já produziam excedente para troca: “The one tribe is poor compared with the other, not only in our terms, but in their own”, afirma Douglas¹⁸².

As diferenças entre os recursos técnicos para caça, artesanato, pesca, agricultura e vestuário são patentes, segundo a antropóloga. Diferenças estas que não podem ser explicadas exclusivamente pelo ambiente (solo e clima) em que vivem as duas sociedades, mas, sim, através dos distintos valores que as culturas atribuem ao trabalho produtivo e à acumulação de riqueza. Não obstante, existiam diversas instituições sociais em comum, a exemplo da esposa da vila. De fato, a comparação entre as duas culturas é um excelente meio de analisar pormenorizadamente a sociedade Lele.

Vale a pena ressaltar que a própria Mary Douglas considerava importante essa interlocução com a etnologia francófona. Mas será que isso se devia à frieza com que seu trabalho etnológico foi recebido entre seus pares ingleses ou, ao contrário, a um esforço comparativo entre sociedades próximas (que era inclusive aconselhado pelos cânones da

¹⁷⁹ Douglas (1982) e Douglas (1963).

¹⁸⁰ Mary Douglas, ao recapitular a literatura etnográfica sobre este grupo, lembra também da contribuição de Emil Torday, no começo do século, quando o viajante os visitou – registrou também sua passagem por algumas vilas Lele. Torday assinalou as semelhanças entre os dois grupos, teorizando sobre sua origem comum.

¹⁸¹ Vansina (1966).

¹⁸² Douglas (1963, p. 41).

antropologia inglesa), no caso, Bushong-Lele? Ou ainda, será que esta interlocução não é fruto de um flerte entre a etnologia francófona que se iniciara desde a obra de Radcliffe-Brown e que ganhava um novo impulso com a crescente importância da análise da lógica simbólica na própria antropologia inglesa? Afinal, é dito que a preocupação com o simbólico, que culminaria com o estruturalismo de Lévi-Strauss, já havia chegado ao outro lado do canal com a leitura dos representantes do *Année Sociologique*.

A pesquisa contada em passos

Feita esta pequena contextualização, é importante apresentar, neste momento, a pesquisa feita entre os Lele através de uma análise mais densa. Tentarei descrever, em termos gerais, a trajetória do trabalho africanista de Douglas, partindo dos primeiros artigos e dos preparativos de sua ida a campo, que, mais tarde, resultaria no livro dos Lele, de 1963.

Um dos primeiros trabalhos africanistas da jovem Mary Tew, ainda estudante em Oxford (mas já tendo obtido seu mestrado com a pesquisa sobre o dote da noiva na África¹⁸³), foi a sua participação no projeto do *Ethnographic Survey of Africa*¹⁸⁴. Nele, a antropóloga fez uma revisão da literatura sobre a região que se tornou a fronteira da Niasalândia e Rodésia do Norte, sob supervisão de Max Gluckman, contando com recursos do Rhodes-Livingstone e do *International African Institute*¹⁸⁵. Entretanto, Mary Douglas, que ainda usava seu sobrenome de solteira, não chegou a fazer pesquisa de campo na região, como outros colaboradores do RLI e IAI fizeram. Recebeu críticas positivas pelo estudo empreendido, não obstante. O trabalho parece não ter ficado

¹⁸³ Tew (1948).

¹⁸⁴ Tew (1950).

¹⁸⁵ A remuneração que Douglas recebeu pela participação no projeto, que foi bastante inspirado no trabalho do mencionado Max Gluckman, mas também nas pesquisas de John Barnes e Clyde Mitchell, possibilitou a antropóloga pagar seus estudos em Oxford e receber o treinamento antropológico que a auxiliou em campo posteriormente. Foi também com este trabalho que Douglas entrou em contato com Daryll Forde – que forneceu conselhos importantes para a ida ao Congo – e iniciou sua relação com o *International African Institute*, que organizou e tornou viável a viagem para o trabalho de campo na região central africana, como era desejo de Douglas. Ver, a respeito, a já mencionada entrevista de Mary Douglas para Alan Macfarlane: <https://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/131558>.

confinado às bibliotecas e ao conhecimento de alguns poucos especialistas. Hastings K. Banda, por exemplo, médico Chewa de Kasungu (região compreendida no trabalho), que conheceu Radcliffe-Brown em Chicago, onde estudou, escreveu elogiando a precisão da descrição etnográfica de Douglas – bem como a forma como a antropóloga aceitou considerar críticas sobre seu trabalho, algo que o médico acreditava não ser costume entre outros autores: “Many writers, who consider themselves authorities on any African subject usually resent any suggestion that anything is amiss in what they have written or what they say on any particular point.”¹⁸⁶

Surpreso com o fato de Douglas não ter ido de fato a campo para esta pesquisa, ele se prontificou a se encontrar com a antropóloga em Londres e repassar alguns pontos do texto, oferecendo *insights* “de um nativo” sobre a “cultura tradicional”, do tempo em que viveu no continente e em que “British or European influence at Kasungu was practically negligible, to say the very least”¹⁸⁷.

Contudo, se a participação no *Ethnographic Survey* garantiu a Mary Douglas uma porta de entrada para a carreira de antropóloga africanista, foi apenas com a pesquisa de campo no Congo que ela se firmaria neste campo de estudos. Em 1949, após ter se decidido por estudar os Lele do Kasai, depois da sugestão apresentada por Georges Brausch¹⁸⁸, cujo episódio foi contado acima, Mary Douglas começou a se dedicar ao estudo da região. Já sabia francês e isso ajudava¹⁸⁹. Mas também procurou estudar a literatura etnográfica sobre o Congo.

¹⁸⁶ Banda para Tew, 23 de janeiro de 1951. Northwestern University Archives, series 11/3/2/2. Box 1, folder 2.

¹⁸⁷ Idem. O médico radicado em Londres continua: “I grew up in the old customs, so to speak and helped bring about the new ways of life among my family, if not my people as whole. Many things that young men of thirty now hardly know came to me as a matter of course. And, of course, I actually saw the cerebrations (sic) or ceremonisations of some of the rituals to which you alude”. Ver também a carta de Banda para Tew de 17 de janeiro de 1951, no mesmo arquivo.

¹⁸⁸ Em carta para a secretária do IAI, Beatrice Wyatt, Douglas se mostra preocupada em agradecer devidamente a ajuda recebida por alguns estudiosos belgas, no artigo sobre a instituição da “esposa comunal” – ou esposa da vila – Lele (Tew, 1951a), tais como Olbrechts, Harroy e Brausch. Sobre Brausch, quer registrar a contribuição deste sobre a questão da poliandria Lele, informando que tal reconhecimento seria importante, dado que o belga parecia ser bastante sensível – devia ter se ofendido com algo, já que não respondia mais suas cartas há meses. Tew para Wyatt, 23 de outubro de 1950. IAI 38/27.

¹⁸⁹ Janet Farnsworth, comunicação pessoal com o autor. Em sua biografia intelectual, Richard Fardon atenta para uma importante questão: se há um relativo consenso sobre a importância do ambiente controlado e altamente hierarquizado, com normas carregadas de simbolismo bastante estritas, na constituição de um tipo de pensamento classificatório na teoria de Mary Douglas, o tipo de educação

Douglas começou a publicar material sobre o tema, de forma a ingressar definitivamente na área de estudos congolezes. Em 1949, escreveu duas resenhas de livros sobre o Congo Belga: uma da obra de Pierre Ryckmans, *Dominer pour Servir*, em que já mostra preocupação com a questão do colonialismo e sua influência nas sociedades africanas estudadas, em geral, e com o colonialismo belga, em específico¹⁹⁰, e outra sobre as publicações da Irmã Constance-Marie sobre os Bambira, ao leste do lago Albert, em que demonstra seu interesse pelas descrições etnográficas da religiosa, mas também pelo papel das missões católicas na colônia no tocante à questão da conversão e da necessidade de conjugar tais ensinamentos com conceitos que fossem identificáveis pelos povos africanos, por exemplo, como o de “chefe supremo” enquanto divindade, em correspondência com as figuras de autoridade seculares locais¹⁹¹.

No mesmo ano, começou a entrar em contato com os etnógrafos belgas que faziam pesquisa no Congo e a pedir conselhos sobre assuntos linguísticos, bem como outras questões logísticas, sobre como se comportar no campo. A. E. Meeussen, linguista belga que trabalhou no Museu Real em Tervuren e se especializou em linguística bantu, recomendou tomar cuidado com o clima e não hesitar em procurar um posto médico se necessário. Também deu vários conselhos sobre como melhor aprender a língua: “Try to

católica que a antropóloga obteve em sua passagem pelo convento de Roehampton, na década de 1930, era essencialmente continental. A Sociedade das Damas do Sagrado Coração, que serviu de base para a criação da instituição, em 1850, foi fundada por Madeleine Sophie Barat (1779-1865), e logo foi acolhida pelo Vaticano como uma parte integrante do simbolismo católico. As relações entre o catolicismo francês e o inglês, que nesta época havia crescido com a imigração de um grande contingente de irlandeses das classes operárias, foram reforçadas, o que imprimiu um forte caráter internacional à educação religiosa praticada – italiana, por suas estreitas ligações com o Vaticano, mas também francesa, por sua origem. Isto, por sua vez, ajudou a polarizar, na forma de uma forte crítica ao anglicanismo inglês, os católicos no Reino Unido, segundo Fardon. O tipo de educação sofisticada, proposta no convento, certamente facilitou a defesa do ensino do francês, que sobreviveu em muitos dos termos utilizados, canções e hinos declamados, ainda que tenha ocorrido uma gradual “anglicanização” da cultura do convento, como nos lembra Fardon. A posição marginalizada de uma mulher católica da classe média inglesa certamente ajudou a reforçar a análise do autor acerca do “exílio metafórico” de Douglas (Fardon, 1999, p. 11). O domínio da língua francesa não apenas permitiu uma certa vantagem para Douglas, durante seu trabalho de campo, mas também garantiu que sua interlocução com autores francófonos, no início de sua carreira, fosse de fato proveitosa.

¹⁹⁰ Tew (1949a).

¹⁹¹ Tew (1949b).

“speak as they speak among themselves, not as they speak to you: they are likely to adapt their speech to what you already know, avoiding some words or tense-forms.”¹⁹²

O autor também incentivou o uso de questionários e o auxílio dos informantes no assunto – inicialmente em chiluba, que certamente algum Lele iria compreender, opinou o linguista. Ofereceu também uma lista de vocábulos que poderiam ser úteis, e terminou por encorajar a jovem etnógrafa: “Go on with your work with the best courage, and, whenever you feel depressed, realise again how lucky you are.”¹⁹³

Com uma bolsa de pesquisa de dois anos fornecida pelo IAI¹⁹⁴, Douglas finalmente partiu para o Congo em abril de 1949, onde permaneceu até abril do ano seguinte¹⁹⁵. Em 1953, retornou ao Congo mais uma vez para uma nova estadia de quase quatro meses. Entretanto, nos anos seguintes à primeira viagem, se dedicou a escrever sua tese sobre os Lele do Kasai, defendida de 1953, bem como diversos artigos sobre seu estudo.

Um dos primeiros artigos, já mencionado no capítulo anterior, foi publicado do periódico *Africa*. Neste trabalho, resultado de uma apresentação sobre os dados de campo, pouco depois de seu retorno do Congo em 1950, Douglas descreveu o sistema de poliandria entre os Lele¹⁹⁶. Publicou também, no número seguinte, uma nota sobre relações jocosas em funerais em sociedades africanas e os princípios associativos entre clãs que as obrigações presentes em tal instituição produzem¹⁹⁷. Neste texto, a antropóloga deixa de lado seus dados etnográficos (mesmo que seja possível encontrar elementos de suas observações sobre a alternância de gerações entre os Lele na

¹⁹² Meeussen para Tew, 27 de setembro de 1949. Northwestern University Archives, series 11/3/2/2, box 1, folder 2. Agradeço a Kevin Leonard e a equipe dos arquivos Melville Herskovitz em Evanston pelo auxílio em identificar a autoria da carta.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ A bolsa estava prevista para terminar em maio de 1951, mas foi interrompida em outubro de 1950, após a indicação de Douglas para o cargo docente em Oxford, como mencionado no capítulo anterior. O conselho executivo do IAI aprovou o pedido mediante a garantia de que a antropóloga escrevesse os resultados da pesquisa em Oxford. Também foi permitido que o valor da bolsa ainda não utilizado fosse destinado a uma nova viagem ao campo. Ver IAI 1/28 e IAI 2/20.

¹⁹⁵ O território Lele, composto na época por cerca de 26000 indivíduos, pode ser dividido em três grandes chefaturas: a leste do rio Lumbundji e oeste do rio Kasai; a oeste do Lumbundji e leste do Loange; e ao sul destes dois. A antropóloga estudou principalmente o segundo grupo, um pouco mais afastado dos Bushong, mas também com menos influência de outros grupos. Ver Douglas (1953, pp. 8-9).

¹⁹⁶ Tew (1951a).

¹⁹⁷ Tew (1951b).

construção de seus argumentos) e faz uma análise comparativa sobre as informações disponíveis na literatura para concluir que o fenômeno pode ser observado em sociedades espalhadas por uma vasta região no continente. Douglas propõe uma revisão da teoria das formas de associação baseando-se na classificação dos modos de relações de amizade, tal como proposta por Radcliffe-Brown¹⁹⁸.

Segundo a jovem antropóloga, tais formas de associação baseadas nas diversas estruturas de parentesco de cada grupo explicam porque a maneira como as relações de proximidade ou de evitação são descritas diferentemente em diversas sociedades, ou quando, ao contrário, essas estruturas são comparadas com formas de amizade baseadas em trocas de bens e por pertencimento a cultos de iniciação em comum. Uma análise comparativa dos modos como os princípios de organização social e do parentesco são relacionados com as descrições dos modos de associação permite, segundo Douglas, que a teoria de Radcliffe-Brown seja de fato aplicada de forma a possibilitar o desenvolvimento de modelos de explicação que ultrapassem a oposição entre linhagem e aliança. Em suas palavras: “An analysis of these forms of behaviour will never be pushed very far so long as the so-called theory is used blanket-like to cover all types of joking relationships.”¹⁹⁹

A teoria não explicaria, por exemplo, porque entre os Adamaneses os co-iniciados se evitam e trocam presentes, enquanto entre os Ila, os companheiros do mesmo grupo etário brincam juntos. Ou, ainda, porque entre os Azande a troca de sangue leva a relações jocosas, enquanto a troca de cordões umbilicais na região sul australiana leva à

¹⁹⁸ Radcliffe-Brown publicou um texto sobre as relações jocosas no mesmo periódico *Africa*, em 1940 (Radcliffe-Brown, 1940), bem como uma nota subsequente em 1949, também nas páginas de *Africa* (Radcliffe-Brown, 1949). Relações simétricas ou assimétricas quanto às brincadeiras entre as pessoas se devem a princípios de estrutura social e relações formais que podem ser codificadas. Assim, o costume de brincar com os irmãos e irmãs da esposa, por exemplo, associado com o costume de evitar a mãe da esposa, o pai da esposa ou o irmão da esposa, levam o pesquisador a procurar classificar tipos de associação com princípios de parentesco.

¹⁹⁹ Tew (1951b, pp. 122). A autora se referia a exemplos etnográficos em que é possível encontrar elementos de amizade e hostilidade entre pessoas de grupos separados. Se seguíssemos a teoria de Radcliffe-Brown, a jocosidade institucionalizada existiria em certas situações estruturais. Entretanto, para Douglas, existem outras configurações que podem ser compreendidas a partir das relações de amizade que não corresponderiam ao modelo proposto pelo antropólogo. Além disso, existem exemplos, contemplados pela configuração estrutural descrita por Radcliffe-Brown, em que a jocosidade não é observada. Os exemplos negativos seriam, assim, apenas ignorados.

evitação e troca de presentes²⁰⁰. Douglas recorre a exemplos etnográficos para concluir que os princípios de parentesco não conseguem explicar todas as formas de co-associação. Entre os citados Azande, por exemplo, os membros dos grupos de sangue podem realizar rituais funerários proibidos aos parentes do morto, que consistem em brincadeiras e trocas de presentes. Isto é fundamental para o estabelecimento de relações de amizade, com sentidos diversos, em diferentes sociedades. Douglas buscou, assim, se contrapor ao cânone etnográfico britânico. Entretanto, a investigação desta discussão com Radcliffe-Brown expõe algumas continuidades entre as teorias produzidas pelos principais antropólogos, atravessando alguns abismos institucionais e políticos da disciplina.

Um estudo histórico das razões pelas quais, formas de associação entre os indivíduos, devem ser reforçadas pelas obrigações externas aos princípios do parentesco, quando estas parecem ser insuficientes ou fracas, parece nos mostrar, ainda nesta fase inicial da carreira de Douglas, uma preocupação que a autora iria teorizar posteriormente: a tipologia classificatória que explica a relação entre os princípios de associação entre os indivíduos e as instituições sociais que estimulam este vínculo, que produzem sentidos diversos para as formas de aliança descritas nas culturas.

Creio que já é possível vislumbrar a forma como Mary Douglas utilizou seus dados etnográficos com outros exemplos encontrados na literatura antropológica, para produzir suas teorias – que são em grande medida ancoradas na classificação – que relacionam formas simbólicas (os fenômenos culturais tais como observados: as regras e as explicações sobre a sociedade) com a estrutura da organização social – o parentesco aí incluído. Vale ressaltar que a autora lembra que é necessário um estudo mais aprofundado sobre as crenças na contaminação mágica na morte, acerca das obrigações surgidas em rituais funerários, seja, por trocas de bens ou valores, ou, pela manutenção das relações de amizade pela jocosidade, já que parece claro que o medo da poluição da morte é partilhada por todas as sociedades em que a “amizade funerária” é encontrada:

²⁰⁰ Idem (p. 123).

“Even from the scanty material available, it is evident that funeral friendships do not have the same *meaning* in the different societies from which they have been reported.”²⁰¹

Douglas parece ter feito como outros fizeram antes dela: utilizar os dados de sua pesquisa, em conjunto com uma demonstração sobre o conhecimento da literatura antropológica, para se contrapor a um autor da geração anterior, já estabelecido no campo acadêmico, de forma a propor uma nova forma de pensar sobre alguns problemas trazidos à tona pela teoria já consagrada.

O artigo, entretanto, rendeu uma resposta por parte de Radcliffe-Brown. Em uma carta, sem data, o antropólogo afirma que Douglas não entendeu completamente seu argumento²⁰². Ele sustenta que o tipo de relação social em que é possível encontrar a institucionalização da jocosidade – do tipo fraco ou forte – se deve a uma situação estrutural, e que duas pessoas ou dois grupos estão ligados em certos aspectos, ou separados em outros, ocorrendo, em geral, quando pessoas de grupos distintos e estruturalmente separadas estão ligadas através do casamento. Ademais, esta teoria é parte de uma outra teoria geral da socialização da oposição, em que a relação de jocosidade tem por função evitar a hostilidade em situações em que esta é possível, ou em que o conflito pode parecer não regulado. Radcliffe-Brown continua, também afirmando que a forma de alternância de gerações pode ocasionar modos distintos de relacionamento jocoso, podendo mesmo ser ausente em determinadas sociedades. Os conflitos tendem a ser regulados por instituições morais, legais ou religiosas, e a confluência de gerações não consegue, por si só, tornar as relações jocosas, apropriadas.

O antropólogo demonstra dúvidas de que a relação relativamente familiar entre avôs e netos entre os Lele possibilite que o caso desta sociedade possa ser encaixado na categoria comum de relações jocosas, tornando-a, assim, uma exceção:

Have you any examples of traditional modes of behaviour which can be rightly included as examples of the so-called joking relationship? If not, then the Lele case ought to be

²⁰¹ Idem (p. 124). Ênfase minha. As diferenças não contradizem o princípio de que, em situações em que pessoas que aceitaram um pacto de ajudar umas as outras em obrigações funerárias, existe familiaridade, equivalência e jocosidade.

²⁰² Radcliffe-Brown para Douglas, s/d. Northwestern University Archives, series 11/3/2/2, box 1, folder 2. A carta foi provavelmente escrita no final de 1951, dado que alguns pontos levantados por Radcliffe-Brown foram incorporados por Douglas em um artigo publicado em janeiro de 1952 (Douglas, 1952a).

treated as only one more instance of the custom by which these relatives behave to each other in ways that are relatively free from restraint, with perhaps the addition that the grandchild is in the position of a somewhat privileged person in his behaviour to his grandparents, which is, after all the system of the English family.²⁰³

Radcliffe-Brown continua, e creio que uma nova citação é proveitosa e esclarecedora:

All these relations of kinship vary in different types of kinship system, and there are very marked differences between systems of true father-right in which an individual is dependent on and under the control of his father and the members of his father's lineage, and systems of true mother-right in which he is dependent on and under control of his mother's brother and the mother's lineage. The Lele evidently have, like many other peoples, a 'mixed' system in which elements of father-right and elements of mother-right are combined.²⁰⁴

Mary Douglas respondeu a carta, agradecendo o trabalho em clarificar alguns pontos, mas insiste afirmando que a nota publicada não tinha intenção de servir como crítica, mas como uma aplicação da teoria²⁰⁵. Sobre as ressalvas que Radcliffe-Brown faz sobre o material Lele, Douglas acredita que a fraca estrutura de autoridade existente neste grupo, tal como nas sociedades inglesa e americana, se de fato permite que se conclua pelo exercício de uma familiaridade amigável, e não pela prática de brincadeiras, também leva à reflexão sobre os modos de controle de conflito (exatamente pela falta de autoridade). Isto fica claro quando se observa a prática da alternância de gerações, que toma a forma de uma disposição, em oposição, de agrupamentos das casas de cada grupo etário na composição da vila, sob o princípio de que há uma rivalidade relativa entre os grupos sucessivos e que, em prol do equilíbrio social, eles devem permanecer separados (e com os grupos alternados em conjunto: avôs e netos classificatórios). Entretanto, ela sugere que a junção de gerações alternadas, na terminologia do parentesco, pode exercer outra função que não o controle de hostilidade, como a manutenção de estruturas de continuidade com o passado, geralmente ausentes em sociedades com fraca organização de parentesco.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Douglas para Radcliffe-Brown, s/d. Northwestern University Archives, series 11/3/2/2, box 1, folder 2.

Em um artigo de 1952, Douglas parece ter levado em consideração algumas das observações que recebeu, e estruturou o argumento, ao tratar da questão de alternância de gerações, de uma maneira mais densa²⁰⁶. Partindo da teoria de Radcliffe-Brown sobre a familiaridade entre avôs e netos em situações em que conflitos não são regulados por autoridade e em que a junção entre gerações alternadas são extensões dos privilégios e brincadeiras entre ambos, a autora propõe que uma investigação das formas de autoridade que as gerações exercem uma sobre a outra pode trazer elementos interessantes para verificar as hipóteses do antropólogo sênior²⁰⁷. Analisando o material etnográfico, é possível concluir que, quando não há organização familiar conjunta, ou se o pai é a figura disciplinadora (ao contrário de quando há organização familiar, ou quando o avô é a figura de autoridade, impossibilitando assim a relação jocosa com o neto), existe relação jocosa entre as gerações alternadas, em situação de igualdade. Isto é particularmente evidente em sociedades nas quais a autoridade geracional é curta, ou seja, com fraca organização de parentesco e sem uma estrutura de autoridade cujo alcance seja extensivo além da geração dos pais. É ausente, entretanto, quando existe uma forte organização linhageira com sucessivas gerações formando um sistema hierárquico:

Thus it would appear that it is to societies of this type, with weak kinship organization, and no strong framework of authority persisting beyond the parents' generation, that Professor Radcliffe-Brown's theory applies. It is not likely to apply to those societies which have a strong lineage organization embracing successive generations in a hierarchical system, nor to those in which the religious or economic system is so interwoven with kinship that it provides another type of authority structure including several generations.²⁰⁸

²⁰⁶ Douglas (1952a).

²⁰⁷ Questão que reforçou em sua tese de 1953 e na monografia de 1963. Diz a antropóloga: "This is the type of society in which privilege and friendliness may be expected in the relation between grandparents and grandchildren and to which Professor Radcliffe-Brown's theory applies, and indeed mild familiarity and gentle teasing is the general rule" (Douglas, 1953, p. 257). Esta sociedade, em que as alianças advindas de laços pessoais, residência em comum e a troca de presentes e serviços, pesam mais que as relações genealógicas, tem por produto uma fraca organização linhageira, como assinalado. A difusa autoridade exercida pelo tio materno, quando comparada com a ausência de autoridade entre as gerações alternadas, permite a existência de jocosidade e familiaridade entre avôs e netos, a despeito do princípio da gerontocracia garantida pela ameaça de feitiçaria.

²⁰⁸ Idem (p. 60). Da mesma forma, exemplos negativos também mostram a necessidade de repensar o alcance da teoria de Radcliffe-Brown: entre os Ashanti, por exemplo, a criança deve mais respeito ao irmão da avó do que ao próprio pai ou irmão da mãe, dada a autoridade exercida pela geração do irmão da avó na forte organização linhageira desta sociedade.

Ao incluir seus dados etnográficos, Douglas complexifica a questão, ao afirmar que, entre os Lele, é possível encontrar tanto familiaridade cordial, termos de parentesco relacionados às gerações alternadas e casamento entre um homem e sua neta classificatória (ao menos a possibilidade estrutural de casamento com uma mulher da geração alternada, considerada neta). E, mais importante que o comportamento jocoso entre membros de gerações alternadas, a análise da terminologia de parentesco e o casamento preferencial entre avô e neta classificatórios, ou avós e netos classificatórios – pensado de outra maneira na teoria de Radcliffe-Brown – mostra que estes costumes têm uma outra função importante: a continuidade da sociedade com seu passado (quando a organização de parentesco é fraca), como já havia indicado em sua carta.

Douglas reforça seu argumento acerca das diferenças que podem ser observadas nas comparações etnográficas quanto ao sentido que as sociedades conferem à relação entre avôs e netos, tratados como se pertencentes a uma mesma geração.

Especificamente no caso Lele, o que pode ser observado é uma forma de autoridade difusa, correspondente à fraca organização do sistema de parentesco²⁰⁹. A autoridade paterna assume a forma de obrigações que não impede uma proximidade marcada por familiaridade, neste caso, maior que a autoridade exercida pelo irmão da mãe, que perde sua influência pela própria competição que outros tios podem conferir à situação, ao disputar os favores do sobrinho com o pagamento das dívidas de sangue e a alocação de esposas a este, que pode inclusive procurar ajuda de outros homens mais velhos de seu clã, caso seja necessário.

Tal autoridade é ainda mais enfraquecida quando um Lele chega à idade adulta, ou seja, quando se torna um membro produtivo na sociedade, tendo então que honrar as obrigações dos cultos que por ventura ingresse, ou então auxiliar nas funções de seu grupo etário (analisarei, adiante, o balanço das obrigações entre as gerações dada a existência de um princípio de gerontocracia na sociedade Lele).

²⁰⁹ Autoridade que é, na verdade, distribuída quase como um “caleidoscópio”: exercida por diferentes pessoas, em diferentes momentos, geralmente decorrente da tensão que a acusação de feitiçaria, ou, ainda, que a ameaça do uso da feitiçaria pelos mais velhos (mas que procuram ao mesmo tempo não construir uma má fama de feiticeiro) e o medo dos mais novos, ocasionam na sanção dos privilégios dos mais velhos (Douglas, 1953, p. 150). Não obstante, é uma forma de autoridade política bastante precária.

Assim, as relações advindas do parentesco genealógico têm tanta importância quanto os laços surgidos pela residência em comum e pelo trabalho feito em conjunto. Isto, por sua vez, explica o relativo desinteresse pelas relações genealógicas linhageiras. Tal ausência de autoridade linhageira permite que netos e avôs tenham relações de jocosidade, mesmo que pais em idade avançada possam contar com o auxílio de seus filhos (na verdade, por um tipo de obrigação surgida pela existência de relações afetivas). Ademais, o poder exercido pelo controle da feitiçaria e o ingresso nos cultos, tal como mencionado no capítulo anterior, não se refere ao contexto da afinidade, e apenas tangencialmente influem na dependência que os homens mais velhos têm da força de trabalho dos mais jovens.

Para Douglas, tal sistema de organização do parentesco com fraca autoridade explica porque membros das gerações alternadas chamam-se uns aos outros de companheiros etários ou irmão maior, irmão menor, ou, ainda, esposa (no caso de uma filha da filha, de um clã diferente); nomes que servem para múltiplas situações. Mais do que isso, um Lele chama seu filho de pai e sua filha de mãe, dada a junção geracional mencionada. Existe no caso Lele, portanto, um sistema de casamento preferencial, entre mulheres e seus avôs classificatórios, em que uma mulher é esposa em potencial de membros do clã do pai de sua mãe: ela chama estes homens de avôs, e estes a chamam de esposa ou neta. A filha da filha de um Lele é, por direito, potencialmente sua esposa, e ainda que eles possam não se casar, este pode exercer o privilégio de transferi-la para membros de seu clã ou para o filho de sua irmã, ou ainda arranjar o casamento com membros de outra vila para quitar eventuais dívidas de sangue contraídas (casando com membros do clã do reclamante). Na verdade, isto é o que ocorre na prática, de forma a manter relações de reciprocidade entre os diversos grupos.

Desta maneira, a tendência de dispersão das mulheres para casar fora da vila (pelo princípio da patrilocalidade) é compensada com a volta da filha da filha para casar com o pai da mãe, o que garante a continuidade da vila Lele, ao honrar os direitos dos clãs e combinar estas obrigações com o próprio local da morada. O mesmo ocorre nos casos de dívidas de sangue, como mencionado, já que o direito contraído de casar com uma mulher garante que as filhas das filhas desta também sejam preferencialmente casadas

com membros do clã credor, ou ao menos sejam dispostas por este para quitar as dívidas de seus membros, ou do grupo como um todo.

Contrair dívidas de sangue com outros clãs ou vilas (e então ceder mulheres neste circuito de trocas de direitos) não impede que exista, na sociedade Lele, um sentido de continuidade de clãs, que de outra maneira poderia ser prejudicada pela fraca autoridade linhageira. Isto é o que Douglas se referiu como função de manutenção do passado. Diferente do que, por exemplo, Evans-Pritchard (1993) descreveu ao analisar a sociedade Nuer, com seu forte sistema de linhagem, como lembra a antropóloga. Os Lele e outras sociedades que exercitem formas de equalização das gerações alternadas parecem não ter tal sistema organizado.

No fundo, o que podemos extrair da discussão, é que Douglas acredita que a teoria de Radcliffe-Brown pode ser mais ampla do que o próprio autor inicialmente estabelece, se aplicada da maneira como a antropóloga sugere. Em sua carta, Radcliffe-Brown afirma que sua teoria sobre os relacionamentos jocosos é um desdobramento de outra mais ampla, sobre oposição, como mencionei acima. O antropólogo limita a aplicação de sua teoria para sociedades em que as relações de oposição não sejam de hostilidade sob controle limitado, ou então controladas por instituições morais, legais e religiosas. Assim, os exemplos etnográficos que não se “encaixam” neste terceiro modelo de relacionamento, não são por ele considerados no sentido em que sugere a antropóloga de Oxford.

Douglas, ao contrário, procura apontar para a importância das relações de familiaridade ou jocosidade “suave”, que podem ser relevantes também em outras formas de organização. No caso, os dados sobre os Lele, assim como outros casos descritos na literatura, permitem que Mary Douglas argumente a favor da relevância antropológica dos relacionamentos de familiaridade para além da função divisada por Radcliffe-Brown em relações de oposição em um tipo específico de organização social. Por exemplo, no artigo já referido anteriormente²¹⁰, a autora aponta para a importância do relacionamento de familiaridade entre gerações alternadas para manter a relação com o passado.

²¹⁰ Mary Douglas (1952a).

Exemplos etnográficos que à primeira vista seriam excluídos da teoria de Radcliffe-Brown, na verdade mostram que é preciso que também sejam observados os sentidos atribuídos para essas relações entre grupos, ou pessoas em determinados grupos, sejam estas de jocosidade ou familiaridade. Tais relações podem exercer a função de promover a coesão social mesmo em relações que não sejam abertamente de oposição.

O exemplo dos Lele, e de outras sociedades, parecem não interessar a Radcliffe-Brown (apenas no sentido de confirmar a associação no contexto linhageiro), pois, segundo o prestigiado antropólogo, tais relações não mediarão uma oposição manifesta e não regulada de outra forma entre dois grupos. Todavia, para Mary Douglas, isso não significa que tais relações de familiaridade não sejam importantes na compreensão da organização social: é por esta razão que a autora ressaltou, no artigo de 1951, a importância destas relações nos ritos funerários. Em alguns casos, a possibilidade de brincadeiras está a cargo de determinados grupos que não são parentes dos mortos, mas que com eles tinham relações de amizade ou familiaridade, mostra que este tipo de associação também é crucial para compreender a coesão social, além das formas de oposição descritas nas relações de parentesco.

Acredito que, quando Radcliffe-Brown afirma que a jocosidade entre gerações alternadas está condicionada à possibilidade do casamento entre estas duas gerações, ou seja, avôs e netas classificatórias, o autor entende que a afinidade implica em uma oposição entre grupos, sendo que a linhagem e a descendência exercem o laço primordial de consanguinidade, enquanto a aliança tem como função controlar a oposição dada, ou melhor: a possibilidade do casamento aponta para a oposição entre os grupos.

Sobre esta questão, o renomado antropólogo ainda escreveu um novo texto, publicado em *Africa* em 1953²¹¹. O autor critica a escolha de alguns exemplos etnográficos analisados por Douglas para comparar com o sistema de organização social Lele, bem como a explicação desta para o costume de aliança de ego com a filha da filha. Segundo Radcliffe-Brown, o tal costume não está baseado na colocação de gerações alternadas, mas no princípio da unidade da linhagem ou clã, já que a própria antropóloga afirma que os direitos de ego sobre sua neta classificatória não implica no casamento com

²¹¹ Radcliffe-Brown (1953).

esta, mas na alocação destes direitos para o filho de sua irmã e, portanto, da geração sucessiva, não alternada. Isto significa que, na realidade, ego se casa com a filha da filha do irmão da mãe, também de uma geração sucessiva (ou, para a mulher, o casamento com o filho da irmã do pai da mãe). O casamento com um homem do clã do pai da mãe, ou avô classificatório, mostra, segundo Radcliffe-Brown, a importância da linhagem no esquema explicativo, o que demonstra que a unidade linhageira tem precedência sobre a distinção da geração alternada, ou sobre os anseios dos indivíduos. Critica ainda a afirmação de Douglas de que ele teria teorizado acerca dos termos do sistema de parentesco que aproxima as gerações alternadas como “extensão natural” da jocosidade e privilégio existente entre grupos²¹².

Considerarei importante analisar com relativa profundidade e extensão esta discussão para atentar a algumas questões que ganharam relevância na teoria africanista de Mary Douglas, e que podem ser consideradas sementes de futuras análises sobre as formas de associação – que desenvolveria sobretudo em *Natural Symbols* (Douglas, 1970). Mas é possível vermos aqui que a preocupação com os aspectos simbólicos, quando relacionados à organização social, já guiavam a agenda intelectual da antropóloga em sua tentativa de criar um modelo de explicação antropológico que permitisse rever algumas das questões clássicas sobre parentesco e aliança, de uma forma total. Princípios de economia, religião e parentesco são orquestrados para a manutenção do equilíbrio e para a continuidade da vida social (no que não diferiu muito dos outros antropólogos de seu tempo). Acredito que posso continuar agora a descrever a constituição da obra africanista de Douglas para então tentar relacionar todos estes elementos na composição de sua teoria, no quarto capítulo.

²¹² Sobre o termo “natural”, inclusive fez questão de ressaltar, já em sua carta, que este conceito não é apropriado, devendo ser substituído por “normal”.

Coesão social e simbolismo no africanismo de Mary Douglas

Para além da análise da estrutura de parentesco e as maneiras como estas influenciam no modelo de relações dos grupos (Lele ou outros), que a troca de opiniões entre Radcliffe-Brown e Mary Douglas apresenta, é importante ressaltar um ponto em especial: a tentativa de Douglas de desenvolver uma teoria da manutenção da coesão social que também levasse em consideração os aspectos simbólicos neste sistema, tal como delineado. A bem da verdade, algumas das objeções de Radcliffe-Brown me parecem não contradizer esta tentativa de Douglas em comparar exemplos etnográficos, classificar suas instituições e relacionar atitudes e explicações nativas dentro de um esquema racional de compreensão do mundo – que pode ser delimitado em alguns tipos. A antropóloga parece ter se dedicado progressivamente a tal abordagem no decorrer de sua carreira. Depois de se estabelecer – ainda que de maneira relativa, como foi sugerido no capítulo anterior, dada sua mencionada marginalidade no campo acadêmico – no diálogo da teoria africanista em voga, a autora parece juntar uma explicação estrutural funcionalista dos mecanismos sociais de resolução de conflito com uma ênfase cada vez maior nos aspectos simbólicos, indissociáveis destes mecanismos.

Em uma breve resenha da palestra anual “James Frazer” – que é tradicionalmente ministrada por um antropólogo de renome no Reino Unido, neste caso, por Max Gluckman, em 1952, Douglas deixa claro que seus interesses são duplos: a análise do simbolismo e das formas de manutenção da ordem social. Os ritos de rebelião Zulu descritos por Gluckman, da morte do rei e do conflito aberto das normas vigentes (ou, de forma semelhante, os rituais de rebelião Suazi descritos por Hilda Kuper), têm por função manter a estrutura social por meios simbólicos:

Opposition is expressed to the person of the king himself: the social order and the kingship remain unchallenged. This symbolic acting of ambivalence in social relations is regarded by Professor Gluckman as a cathartic rite, a cultural mechanism by which social unity is achieved.²¹³

²¹³ Douglas (1954c, p. 96).

Desta maneira, a própria tendência de dissenso em direção ao centro, da disputa ao redor do rei, tem como consequência a criação de uma força unificadora. Douglas também lamenta a sobre-simplificação das análises do simbolismo e dos ritos, afirmando que o trabalho de Gluckman é mais forte quando se atém à descrição das formas de disputa política que origina a força para a coesão social. Contudo, é necessário lembrar do desacordo de Gluckman com Turner, referido no capítulo anterior, acerca do material Ndembu deste último: Gluckman pediu que Turner se dedicasse à análise política em detrimento dos aspectos simbólicos. Não obstante, o ritual para Gluckman tem uma importante função para a manutenção do controle social e para a coesão: ele produz diferenciação ordenada, quando os princípios sociais estão em conflito e não podem ser resolvidos por ação judicial.

Já em uma resenha do trabalho de Monica Wilson²¹⁴, Douglas destacou a importância do estudo comparativo da cooperação, na unidade da vila, dos aspectos econômicos, da solidariedade religiosa, a crença em bruxaria e da relação entre a separação etária. Entre os Nyakusa, por exemplo, a evitação de um membro de um grupo com outro toma a forma de residência em vilas separadas, o que pode ser encarado como uma medida extrema no caso dos Lele, em que as rivalidades etárias são resolvidas na própria vila, dividida em metades. Isto evidencia o interesse da antropóloga nos mecanismos de constituição de formas de associação (no caso, o desejo de manter “boas companhias” entre os Nyakusa), na relação entre crença religiosa e sistemas de parentesco e organização etária.

Na tese de doutoramento de Mary Douglas, que defenderia em 1952, mas que foi apresentada em 1953, podemos compreender melhor algumas destas questões surgidas em seu trabalho de campo. Talvez, um dos exemplos mais claros de como Douglas assinalou a importância dos rituais e do simbolismo Lele para sua organização social, seja a análise da caça comunal da vila, tal como descrita em sua tese²¹⁵. A prática da caça, bem como a partilha da carne obtida, obedece a certos princípios que têm como objetivo

²¹⁴ Douglas (1952c). Monica Wilson (Hunter) (1908-1982) foi casada com Godfrey Wilson, o diretor do Rhodes-Livingstone, fez trabalho de campo em diversas regiões da África, e foi professora na Universidade da Cidade do Cabo. Enfatizou, em alguns de seus principais trabalhos, a análise do processo de mudança social e também dos rituais.

²¹⁵ Douglas (1953).

preservar a saúde na vila, a fertilidade e a prosperidade. Existem proibições que têm como função ordenar a vida social, ao marcar simbolicamente, por exemplo, a separação entre floresta e vila, dia e noite, homens e mulheres²¹⁶. A não observação destas proibições, ou o fracasso em performatizar os ritos mágicos que impedem a ação danosa dos espíritos que habitam a floresta, trazem o desastre.

A feitiçaria também pode ser invocada como fator para o insucesso na caça, na colheita ou na concepção. Se uma expedição de caça traz pouca carne, por exemplo, é evidente que a feitiçaria está em jogo. Ou, se uma mulher cometeu adultério, ou não observou os resguardos devidos após o período de gestação, fica explicada a razão pela qual um indivíduo não consegue curar sua ferida. Os meios de se determinar a causa da feitiçaria provavelmente apontarão para um indivíduo ou grupo que já têm motivos para serem suspeitos, por sua própria posição estrutural na economia política dentro da vila ou entre as vilas. Se a culpa é provada pelo oráculo de veneno, novas dívidas de sangue podem ser reivindicadas, no sistema de circulação de obrigações. Por outro lado, o sucesso nas tarefas diárias acabam por validar o corpo das crenças religiosas²¹⁷. Os efeitos das crenças para a manutenção da estrutura social Lele são, portanto, evidentes.

Acerca da organização social da vila, Douglas também encontrou alguns princípios responsáveis pela manutenção da ordem. Recapitulando: a vila Lele é dividida em quatro gerações, de forma que a primeira e terceira, e a segunda e a quarta (a geração sênior detêm a precedência na vila, pelo princípio da gerontocracia, reforçada pelo controle do conhecimento mágico: a feitiçaria sanciona os privilégios na vila, mas

²¹⁶ A separação entre os sexos é deliberada e obedece a uma etiqueta que pode ser observada nos rituais e na organização social. Ainda que a mulher trabalhe também na floresta, na coleta e pesca, esta é considerada território masculino, e deve ser evitada pelas mulheres em determinadas ocasiões religiosas, como o luto, o nascimento de gêmeos, a fase da luva nova, durante a menstruação e durante o resguardo após o parto. Não é antes da execução de ritos específicos que ela pode retornar à floresta (Douglas, 1953, p. 17). A floresta também fornece a boa comida, a que é considerada limpa (além dos remédios para os ritos de cura): os Lele valorizam a carne da caça, mas têm horror à ideia de comer carne de um animal criado na vila. Comida suja é referida pela palavra *hama*, que também designa a impureza corporal e as feridas. Estes tabus alimentares (relacionados com tabus sexuais, também em referência ao domínio da floresta e não da vila) são mais perigosos para a mulher que para o homem, menos vulnerável às formas de poluição. Este tema voltará a ser tratado no quarto capítulo, quando tratarei especificamente das razões simbólicas que explicam determinadas instituições sociais que interessam a Douglas. Não é de outra maneira que se pode compreender porque os Lele recusam-se a comer carne de porco doméstico mesmo quando sofrem com a falta de alimentos, ou porque insistem na obtenção de comida pela caça (advindos da floresta, fonte da relação do humano com os poderes espirituais) e não por outros meios.

²¹⁷ Douglas (1953, p. 1).

também é o idioma em que a competição entre os membros de um clã ocorre, como afirma Douglas²¹⁸), sejam agrupadas e partilhem certos direitos e deveres, como, por exemplo, sobre a esposa da vila. É interessante notar que os filhos da esposa da vila, que, por sua vez, pode ser alocada para um grupo etário, são considerados filhos da vila, e a filha destes é reivindicada pelo respectivo grupo etário detentor de seus direitos e disposta aos membros da porção mais jovem deste grupo – geralmente através da intermediação do tio materno, mantendo assim a continuidade do clã, já que a sociedade Lele é matrilinear²¹⁹. A disputa entre clãs rivais, que pode ser observada nas lutas rituais, toma forma na prática da captura de mulheres, o que, por sua vez, produz novas dívidas de sangue e futuras expedições de captura. Os clãs que incorrem em dívida devem ceder mulheres para o clã ofendido, que passa a deter os direitos de seu casamento, bem como os direitos sobre suas filhas por linha materna.

O mesmo princípio se aplica na organização do parentesco. Os filhos de um Lele devem dispor sua filha para que este Lele disponha desta mulher, de quem adquire os direitos de casamento – como também os demais membros de seu grupo – de maneira a exercer certo controle dentro de seu clã e garantir o prestígio deste como um todo. É dever do clã, ou do tio materno, ajudar um Lele, ou o sobrinho preferido (filho da irmã), a pagar as taxas para que o casamento aconteça, assim garantindo certa precedência sobre este. Geralmente, quando atinge certa maturidade: já tendo obtido esposas para si, o indivíduo agora tem interesse em alocar esposas para seus sobrinhos, através das reivindicações preferenciais de seus próprios tios maternos, ao gerenciar as demandas por compensações de sangue em nome do clã como um todo, de maneira que se torna o foco da aliança dos jovens membros do clã que competem por esposas²²⁰. Este mecanismo tende a garantir a lealdade de um Lele ao seu clã, na esperança de conseguir os favores

²¹⁸ Idem (p. 251).

²¹⁹ Por ser também patrilocal – a mulher irá morar na vila do marido – tal mecanismo também têm como função manter a relação entre as vilas, mas também entre os membros de um clã com a vila original, já que as filhas deste casamento devem voltar para a aldeia em que a avó destas casou. Desta forma, há uma correspondência entre a residência e os grupos descendentes matrilineares na sociedade Lele, que pelo princípio da patrilocalidade tende a ter seus clãs dispersos geograficamente – ainda que também seja observado que, na prática, um clã seja identificado com uma determinada vila quando considerado fundador desta (Douglas, 1953, pp. 116-118). Os homens tendem a voltar para o clã de seus parentes (do grupo sênior) quando em idade adulta ou avançada, saindo de sua vila natal.

²²⁰ Douglas (1953, p. 248). Entretanto, sua autoridade é mitigada pela competição com os outros tios maternos de seu sobrinho, que competem na disposição de noivas para este, de forma a assegurar sua lealdade e o trabalho que poderá realizar.

que lhe permitirão conseguir uma esposa, ou ainda o pagamento das taxas para o ingresso nos cultos²²¹.

Os termos de parentesco que são usados tanto para designar um membro de uma geração, como de outra (uma coincidência no léxico Lele, portanto), tende a agrupar ainda mais os indivíduos destas gerações alternadas (o que produz a familiaridade, citada acima), dando um sentido de profundidade histórica, genealógica. Esta profundidade genealógica pode ser observada, por exemplo, na excepcional memória de rivalidades existentes entre as vilas, ou entre os clãs dentro de uma vila, ou ainda, entre vilas consideradas irmãs.

Douglas procura demonstrar como a ordem social é mantida e explicada por mecanismos simbólicos atrelados a estas normas partilhadas e vivenciadas. Ao falar dos tabus sexuais, da obtenção de remédios para os ritos de cura, das coisas que devem ser evitadas para o sucesso nas tarefas domésticas, a autora afirma (demonstrando estar atenta à dimensão intelectual das crenças dos Lele, não apenas pragmática):

The prohibitions are acceptable to the Lele because they are related in an intelligible way to what they know of the spiritual and natural worlds. They provide a recognized code of behaviour for men towards the God of the spirits. They introduce order into the universe. Regulations distinguish the day from the night, one month from another, the day of rest from working days, forest from the village, males from females. They place the whole environment into intelligible categories.²²²

E, mais importante: “As well as demonstrating order in the universe, they also provide for order in social relations.”²²³

O tipo de harmonia entre pessoas com o sobrenatural, que tal relação pressupõe, tem como finalidade definir os atos considerados corretos, já que é desejo dos espíritos que os homens vivam em paz. Decorre disto que a vila – e as pessoas que a habitam – e a floresta são vistos como um todo inter-relacionado:

²²¹ Geralmente, na forma de tecidos de ráfia feitos com as folhas das palmeiras (que também permitem a produção de óleo e vinho, utilizado em inúmeras ocasiões sociais, bem como de cestos e material para a construção das casas). Os tecidos de ráfia também eram utilizados como medida de valor na troca de outros produtos. Além de sua utilização no pagamento das taxas de iniciação, também servem como dote do casamento e como presentes funerários.

²²² Douglas (1953, p. 35).

²²³ Idem (p. 36).

In this the magical requirements correspond to the political situation, in which each village is autonomous and potentially at war with other villages. The religious unity of the village appears in the fact that an offence by one member affects adversely the whole village and conversely the barrenness of a woman or the failure of an individual hunter may be attributed to the general religious condition of the village in which they live.²²⁴

O sucesso das tarefas como a caça são medidos, portanto, pelo grau de solidariedade interna da vila. Qualquer disputa, caso de adultério, ou não observação das normas partilhadas, é suficiente para explicar o insucesso da caça, ou mesmo determinar seu cancelamento. Essa forma de solidariedade é deveras importante para a vida social Lele, dada a ausência de uma organização política interna na vila. Qualquer tipo de insucesso traz à tona velhas disputas ou dependências que possam existir, e produz as condições para que estas sejam anunciadas publicamente e resolvidas com o auxílio de rituais específicos, até que quaisquer razões para o fracasso nas tarefas sejam resolvidas, mesmo as rusgas em segredo, que devem existir se ainda persistirem os problemas.

Na realidade, é durante a caça que a importância dos tabus relacionados à alimentação são compreendidos. Dos três tipos de culto que um Lele pode ingressar: dos adivinhos, dos que são pais e dos homens Pangolin, através de seu status e de sua capacidade de arranjar os recursos para tanto, podemos assinalar a existência de tabus específicos que devem ser observados.

No caso dos adivinhos, ele deve demonstrar a habilidade em invocar o espírito de um tio materno através de um sonho, ser aceito pelos outros membros do culto (assim assegurando seu bom comportamento), mas também deve entrar em uma nova casa nunca habitada por uma mulher, e não pode mais voltar para sua casa antiga até que sua iniciação termine; também não pode se alimentar de comida que foi cozida e, além de outras restrições, deve participar de uma caçada em que as entranhas e a cabeça do animal abatido são reservados a ele. Tem, como obrigação, abster-se de ter relações sexuais por um ano, de lavar-se, de brigar, bem como de ingerir toda uma sorte de alimentos específicos. Deve, além disso, conseguir 100 peças de tecido de ráfia. Da mesma forma, os iniciados no culto dos que são pais também têm uma parte específica da

²²⁴ Idem.

carne caçada reservada, devem observar certos tabus alimentares e precisam pagar pesadas taxas, compostas por peças de tecido de ráfia. Caso um não iniciado infrinja os privilégios alimentares de um membro de um culto, estará correndo risco de vida, além de ameaçar o sucesso da caça na vila: “It is thus clear that the food privilege which involves a food taboo to the uninitiated, is more than a mark of status. It has efficacy for the hunting effort of the village.”²²⁵

Reservo uma análise mais aprofundada sobre o culto do Pangolin adiante, mas aqui basta ressaltar que este culto, o mais exclusivo, tendo em vista que o iniciado deve ser, antes, membro do culto dos que são pais, além de ter um filho e uma filha com a mesma mulher, deve, também, possuir certos privilégios alimentares: é o único que pode comer a carne do pangolim, um animal que é especialmente importante na economia simbólica Lele, apesar de responder a certos tabus alimentares. Decorre disto, que os privilégios alimentares têm uma importância extrema na manutenção das instituições religiosas e na eficácia dos ritos de caça. A economia da partilha da carne da caça, que deve seguir as regras destes privilégios e dos tabus, demonstra a centralidade da caça na religião Lele – e aponta, por sua vez, para a importância do simbolismo na compreensão da estrutura social. Afirma Douglas: “That a cult group should exist and carry such prestige solely to enjoy a food-privilege seemed at first difficult to understand. But the fact that the privilege relates to the division of game gives a further clue to the central importance of the hunt in Lele religion”²²⁶.

Assim, uma perna dianteira e outra traseira, bem como o dorso, são reservadas ao homem que abateu a caça. O estômago pertence aos que fizeram as armas usadas. A garganta pertence aos donos dos cães que são utilizados na caça. O ombro é reservado ao homem que carregou o animal para a vila. Já a cabeça e as entranhas, aos membros do culto dos adivinhos, o peito aos membros do culto dos que são pais. Vemos, assim, como o fundamento desta explicação acerca da importância dos elementos simbólicos na estrutura social baseia-se na classificação e na taxonomia dos exemplos fornecidos pelos próprios Lele, tais como observados pela etnógrafa. Continua Douglas:

²²⁵ Idem (p. 64).

²²⁶ Idem (p. 73).

It is because it provides the feast of the cult groups that the hunt is the supreme religious act around which all the paraphernalia of magic, divination and taboo cluster. The Lele hunt is analogous to sacrifice in other religions. The sacrificial aspects of the hunt endow the forest with its preeminence in the Lele estimation of their environment. Without its central religious function it is difficult to imagine that the hunt would be able to sanction the social solidarity of the village as effectively as it does.²²⁷

A caça é o principal meio pelo qual as tradições Lele são validadas simbolicamente. A tese de doutoramento de Douglas é recheada de descrições de situações presenciadas pela antropóloga, e, ainda, a análise destes casos serviram como exemplo e como base para suas generalizações teóricas, a construção de um modelo analítico da sociedade Lele, que é enfatizado na monografia de 1963, que assume uma forma mais neutra de escrita²²⁸.

Creio que não é necessário esgotar as análises possíveis das conclusões de Mary Douglas sobre seus dados etnográficos. Tentei apenas ressaltar alguns pontos para melhor demonstrar a metodologia adotada pela antropóloga na construção de um modelo de explicação da relação entre organização social e parentesco através do léxico simbólico fornecido pelos próprios Lele, de maneira a entender melhor algumas questões que continuarão a ser desenvolvidas por Douglas em seus futuros trabalhos. Entretanto, é importante descrever, ainda que brevemente, algumas passagens de seus diários de campo, na medida em que estas passagens complementam a discussão descrita acima, bem como apontam para as possibilidades que uma pesquisa sobre tais documentos encontrados nos arquivos visitados pode proporcionar.

Sobre o sistema em que um clã recebe uma mulher em pagamento por uma dívida de sangue, adquirindo, assim, os direitos por suas descendentes em linha feminina, denominado *kolomo*, Douglas descreve diversos exemplos, testemunhados por ela

²²⁷ Idem.

²²⁸ É possível acompanhar na tese alguns dos passos percorridos pela autora no campo, bem como notar sua presença e a interação com alguns personagens Lele, que reaparecem em determinados tópicos quando suas histórias são relevantes para esclarecer alguma questão: alguns dos problemas concretos da pesquisa também são contados, por exemplo. A monografia dos Lele publicada em 1963 é caracterizada por uma maior generalização destes casos, que na tese tomam uma forma mais concreta; aqui elas tendem a ser descritas em determinadas vilas, não apenas como exemplos da estrutura social Lele como um todo. Douglas, na verdade, descreve essencialmente o sistema político-religioso tal como é visto nas vilas do norte. As diferenças que existem nas vilas do sul do território Lele são interpretadas como variações do princípio observado no norte. Agradeço a Richard Fardon pelas sugestões de acompanhar cronologicamente a construção dos argumentos da tese de Douglas.

durante sua segunda viagem ao campo, em 1953²²⁹. Apreendemos assim, da leitura de seus diários de campo, que uma mulher Lele, Piciamaba, deixou o clã que detinha direitos sobre esta, mas que foi dada para um homem Bushong para quitar uma dívida com outro clã. Mas então o homem Bushong matou um Lele de outra vila, tendo que transferir a mulher e suas crianças para esta outra, por compensações de sangue. Ou então ficamos sabendo que Mbwengol era *kolomo* de um clã Bianga. Quando morreu, seu irmão Pung descobriu que os membros deste clã eram culpados por sua morte e exigiu compensações, já que a relação entre irmão e irmã é a base da solidariedade do clã: o laço de respeito e devoção entre ambos pode fazer com que o irmão leve sua irmã para longe do marido, se isto servir para o “balanço da política inter-clã”²³⁰. Estes recusaram, então Pung levou Iyálakamb, filha de Mbwengol, para uma vila Bushong. O clã fez uso de seus direitos sobre a filha, transferindo-os para uma outra vila para quitar suas próprias dívidas de sangue, que intercedeu e a capturou, tornando-a *kolomo* automaticamente.

Tomemos outro exemplo, referente à ameaça de feitiçaria e sua influência nos insucessos em uma vila Lele:

Mbwengol has had an ulcer in her leg for six years. It started w. a wound that Lele gave her when he hit her. Now she is pregnant again and the ulcer hurt her. She is urging Lele to go and consult the Muna Cilumba at MH. or Mbanayondu who cld. tell him who the sorcerer is who is preventing it from healing up. Then Lele cld. accuse him and get him to do a medicine to stop it. Strong grudge against Lele for his refusal or neglect, had enough to be pregnant, without extra burden.²³¹

O material etnográfico dos diários é disposto por temas, tal como na organização da tese. Os acontecimentos relatados e os estudos de caso reaparecem e são rearranjados aqui e ali, de acordo com o tópico adotado. Assim, a história de um indivíduo que incorre em débito e deve ceder uma mulher para um clã, é recontada em outro trecho dos cadernos de campo quando ele participa de uma caçada mal-sucedida, talvez em

²²⁹ Os direitos adquiridos por uma mulher, generalizados na sociedade Lele, têm como efeito a criação de uma rede de dívidas que ligam os clãs uns com os outros de forma perpétua.

²³⁰ Douglas (1953, p. 238).

²³¹ Mary Douglas, 17 de julho de 1953. Diários de campo em Northwestern University Archives, series 11/3/2/2, box 2, Journals, Volume 1. As letras w. e cld. são abreviações para “with” e “could”, respectivamente. MH. é uma abreviação para Middle Homb, uma vila Lele visitada por Douglas. “Lele” é um nome comum na sociedade.

decorrência da disputa que originou, em primeiro lugar, a dívida de sangue. De uma maneira mais clara que na tese, os dados contidos nos diários de campo dão certa “carne” para as reflexões antropológicas de Mary Douglas. Vemos que os princípios que foram isolados e analisados pela autora são decorrência de estudos de casos específicos. Podemos, inclusive, saber um pouco mais a respeito dos indivíduos envolvidos nestes casos, bem como ter acesso a algumas informações sobre seus sentimentos em relação aos problemas e às soluções propostas, estruturalmente, para estes.

Não decorre disto que Douglas proponha uma teoria da ação individual, já que estes personagens tornados concretos têm suas ações explicadas pelas próprias regras e normas sociais que a antropóloga identificou. Em sua resenha do trabalho de Mary Smith, *Baba of Karo*, Douglas²³² destaca a importância que o relato de Baba sobre a sociedade Hausa traz para complementar as informações disponíveis sobre as condições existentes anteriores à ocupação britânica. Entretanto, afirma que o interesse dos especialistas em etnografia da África Ocidental é muito maior nas conclusões sobre a cultura Hausa que podem ser retiradas do relato. Os diversos contextos que podem ser observados podem iluminar o funcionamento dos costumes, por exemplo, em relação às normas de evitação nesta sociedade, dada a posição dos indivíduos na estrutura de parentesco. Parece que Douglas ficou particularmente impressionada pela maneira como o livro de Smith se caracteriza por ser mais do que uma biografia, ainda que ressalte a limitação que as generalizações de um único membro acerca de uma sociedade também acarretam: “Baba was a woman, living the circumscribed life of women in most (especially Moslem) cultures. The great public issues touched her only indirectly.”²³³

O relato de um homem poderia apresentar menos possibilidades para descrever os conflitos domésticos, mas poderia esclarecer de outra maneira elementos políticos. Douglas conclui, ainda: “In this case the biographical method is justified by the fact that, apart from various specialists, a wide lay public is interested in West Africa and in Moslem cultures.”²³⁴

²³² Douglas (1955c).

²³³ Douglas (1953, p. 196).

²³⁴ Idem.

Já na monografia publicada em 1963, o que podemos observar é uma tentativa de criar modelos explicativos acerca dos dados etnográficos que foram apresentados de maneira mais intensiva e detalhada nos trabalhos anteriores. O livro também aponta para os exercícios de comparação que desenvolveria posteriormente. Desta maneira, o trabalho de Douglas apenas parcialmente pode ser criticado pelo que Herzkovits assinalou acerca do estilo de antropologia britânico feito na África, essencialmente etnográfico, quando comparado com a etnologia e o estudo etno-histórico feito na América e na Polinésia²³⁵.

A antropóloga divide a monografia, na descrição da sociedade Lele, primeiro com a descrição do território, da relação com outros grupos vizinhos, bem como do clima, solo e demografia da região. Analisa os padrões de migração e da composição das vilas, mas também relaciona os aspectos econômicos – principalmente em comparação com os Bushong – e a importância da força produtiva na constituição da posição dos grupos etários para a obtenção de status e privilégio. Termina esta primeira parte com uma reflexão sobre a distribuição da riqueza, sua relação com as estruturas de parentesco e com a necessidade de pagamento de taxas que estipulam o status de um indivíduo Lele em sua sociedade.

Douglas continua analisando a estrutura dos grupos etários, o sistema de parentesco e da composição dos clãs, para então explicar as regras de parentesco com referência ao princípio de trocas de mulheres no casamento e para ressaltar a importância da esposa da vila para a manutenção da ordem social. Da mesma maneira, as dívidas de sangue e as formas de criação de débitos e créditos para a manutenção de uma estrutura de relações de reciprocidade, são estudadas de forma a integrar as conclusões retiradas acerca das regras do sistema social Lele para a configuração da política entre as vilas. Neste momento, ressalta as tentativas da administração colonial em manter o controle pela aliança com os clãs aristocráticos e fundadores, tópico que depois retomará na conclusão do livro: as causas do fracasso da administração colonial em reforçar o poder em figuras de liderança decorre da concepção belga do sistema de autoridade, particularmente distinto, e, sobremaneira, ausente, na sociedade Lele; as tentativas apenas

²³⁵ Herzkovits (1959). O autor acredita que a grande variedade de sociedades e o vasto material a ser analisado contribui para a ênfase no estudo dos arranjos institucionais e seu funcionamento em uma sociedade, de uma maneira descritiva.

criaram revoltas por parte de outros clãs frente ao abuso que tais figuras investidas de poder cometeram²³⁶.

Mas é interessante notar que a última parte da monografia é dedicada aos aspectos simbólicos que a análise das instituições religiosas e da organização dos cultos permite. Não me parece casual o fato de Douglas concluir seu argumento com a explicação do controle de feitiçaria e das crenças em feitiçaria para a manutenção da ordem social com em relação à estrutura da gerontocracia Lele.

Não acredito que seja necessário repassar as interpretações dos dados etnográficos que já abordou em seus inúmeros artigos, resenhas e na tese de doutoramento. Porém, vale ressaltar que a forma em que o livro foi organizado leva à conclusão de que Douglas estava interessada em construir um modelo abstrato do funcionamento de uma sociedade africana, ainda que não tenha se absterido de descrever situações concretas, retiradas de suas notas de campo, incluídas de maneira a legitimar suas conclusões. Algumas de suas formulações na monografia parecem anunciar suas reflexões futuras sobre a taxonomia das sociedades, responsável pela coesão social. Por exemplo, acerca das forças estruturais que são responsáveis pela fissão das vilas, em que descreve os motivos pelos quais determinados grupos ou clãs saem de suas vilas e formam outras – que os Lele tentam evitar:

Where there are political forces raising a village above its fellows, and giving it a position which its members have an interest in preserving, and, alternatively, where there is fixed property obliging succeeding generations to remain in places if they are to lay claim to its use, villages endure. Otherwise nothing stops them from dividing or dying out when quarrels spit them or deplete their numbers.²³⁷

A sociedade Lele, tal como Douglas a interpretou, se caracteriza por um “strong pull on its members”²³⁸, que garante a unidade da vila e sua continuação. A antropóloga parece relacionar a tendência de fissão com a própria configuração da estrutura social,

²³⁶ O que levou a administração colonial a rever sua política de controle indireto. Assim, “the precedence of the founding clan in the village was an intangible thing, giving subtle satisfaction to its members, but, politically speaking, null. The pre-eminence of the aristocratic clan might be seen as a larger-scale model of the same kind. The aristocrats certainly enjoyed prestige, but they had to manipulate (not dominate) the existing political structure in order to maintain their prestige” (Douglas, 1953, pp. 202-203).

²³⁷ Douglas (1963, pp. 27-28).

²³⁸ Idem (p. 185).

com os aspectos econômicos e políticos. O argumento é construído de maneira a mostrar os mecanismos de coesão e equilíbrio social, sobretudo em relação às formas de autoridade tais como são observadas. Afirmo Douglas acerca desta questão:

If young and old quarrelled, there was little material reason to stop the young from taking their manpower elsewhere. These disadvantages of the older generation of men give the background for the social institutions in which they strove to lay young sons-in-law under heavy obligation, and stressed their solidarity against the young.²³⁹

Uma das grandes diferenças da abordagem de Douglas com outras monografias etnográficas foi a ênfase dada na compreensão das estruturas simbólicas que estão na base para a constituição de formas de organização social e colaboração nas atividades cotidianas e rituais. Este aspecto fica evidente na interpretação da antropóloga sobre a importância da caça e sua relação com o sistema de crenças, por exemplo:

This communal village hunt held a central place in Lele culture. It was not merely a matter of hunting being valued for its own sake, as it is among some peoples. Since they believed that spiritual beings punished their offences by inflicting hunting failure on them individually and collectively, and also that sorcerer could spoil the hunt out of spite, it was valued as much as a test of goodwill and harmony as for its yield in animal protein.²⁴⁰

Douglas recusa, assim, explicações de ordem material ou psicológica para a configuração da estrutura social tal como ela se apresenta. Apesar da apresentação de um modelo estrutural-funcionalista, a antropóloga não deixa de refletir sobre os efeitos que a introdução da administração colonial tem para tal estrutura, ainda que as diferenças que puderam ser observadas, com a influência do colonialismo, apenas apontem para o sistema de interrelações entre valores e normas “tradicionalistas” que existia previamente. A proibição do ordálio de veneno, por exemplo, que tinha, em conjunto com os cultos anti-feitiçaria, o papel de resolver os conflitos que as crenças em feitiçaria exarcebavam, levantou algumas questões interessantes. Mas Douglas também lembra que, após o fim da administração colonial belga, em 1959, o ressurgimento dos ordálios de veneno foram

²³⁹ Idem (p. 35).

²⁴⁰ Idem (p. 39).

registrados²⁴¹. O argumento pode ser estendido para o papel das missões católicas no território Lele:

The mission fathers had a different vocation [em relação às irmãs das missões, que estabeleceram uma relação muito mais amigável e harmônica com os Lele e sua cultura, muito em decorrência de sua habilidade como parceiras]. Their task was to create a Christian society and to create it quickly. They wanted to free the Lele from their unhappy superstitions and change their bestial habits. They succeeded in getting a law against polyandry, and made full use of the coercive Power of the administration for enforcing it. At first sight their tremendous success with the Lele poses a problem. In ten years they had succeeded in smashing the framework of the pagan society, age-sets, polyandry, ordeals and the rest, so well that the ethnographer's task was already one of reconstruction rather than of straight observation.²⁴²

A descrição de um pequeno episódio fornece alguns elementos adicionais para precisar o tipo de relação ambivalente que a antropóloga teve em relação ao papel das missões católicas no Congo, ainda que, como foi afirmado anteriormente, ela tenha sempre mantido uma relação cordial com os missionários, que, de fato, a auxiliaram durante sua estadia na região.

Em 2006, Douglas recebeu uma carta do padre holandês Toon van Buren, que em 1966 e 1967, integrou uma missão católica no Congo, tendo permanecido próximo ao território Lele, e o visitado por algumas semanas. Segundo van Buren, ele havia sido convidado pelo chefe da missão provincial, que havia saído do país após a tumultuosa situação instaurada nos anos seguintes à independência, para checar uma declaração que a antropóloga havia feito em *The Lele of the Kasai*: de que a missão católica no território Lele havia sido um tremendo sucesso, se não por razões religiosas, ao menos por outros fatores²⁴³. Douglas respondeu, um mês depois, surpresa com a interpretação dos padres católicos:

²⁴¹ Idem (p. 257).

²⁴² Idem (p. 265).

²⁴³ Van Buren para Douglas, 26 de novembro de 2006, acervo pessoal de van Buren. Sou grato a Toon van Buren por permitir a análise de sua correspondência com Douglas. Guillaume Iyenda me confirmou a informação acerca das escolas da missão. Entretanto, fez questão de dizer que o regime mobutista dificultou, sobremaneira, o acesso às escolas e à educação, tão valorizada pelos Lele: a viagem até escolas mais próximas ficou muito mais complicada com a falência da infra-estrutura viária na região.

What you have found in my book about the success of the Mission at Mapangu (próxima a Brabanta) surprises me. I don't at all recall writing that they had been very successful in many ways but not religiously. Where did I say that? There were problems about witchkraft (sic) which the Mission didn't take seriously enough. I recently met a Lele who complained bitterly that they never established a secondary school, so the Lele had to go a long way if they were determined on education.

Is this true? I think I did record the loyalty, pride and affection that the Lele Christians felt for the 'Ba mon Peres'.²⁴⁴

O que Douglas, na verdade, afirmou em sua monografia, foi que após um período inicial de coerção (os padres da missão em Brabanta, por exemplo, capturavam crianças das vilas, ameaçando os pais de prisão), os mais jovens aproveitaram as oportunidades propiciadas pela introdução do catolicismo, especialmente através da possibilidade da prática da monogamia, sustentada pelo poder exercido pela missão. Afirma a autora:

By 1949 the mission story had become a record of expansion and success, with large numbers of baptisms and confirmations, new catechist schools being set up in the villages, built by voluntary local labour, vast congregations at Brabanta at the four big feasts of the year.²⁴⁵

O catolicismo, desta maneira, modificou os mecanismos de equilíbrio social tradicionais. Jovens encontraram no batismo a chance de escapar dos privilégios e da pressão exercida pelos mais velhos, podendo esposar uma mulher pelos meios europeus. O sistema de precedência do casamento de uma mulher pelas gerações mais velhas, bem como as formas de pagamento de taxas e dívidas (em francos e não mais em peças de ráfia, o que também contribuía para mitigar a autoridade exercida pelos mais velhos), teve um efeito evidente.

O estudo de Douglas é uma análise da relação entre economia e sociedade, mas o modelo construído é de uma sociedade em transformação. Douglas não deixa de notar esta questão, mas ainda sim não hesitou em destacar a importância do sistema tradicional em equilíbrio, e ideal, que a tradição antropológica da época estava interessada em compreender.

²⁴⁴ Douglas para van Buren, 26 de dezembro de 2006, acervo pessoal de Mary Douglas. Sou grato a Philip Douglas pela oportunidade de estudar os arquivos pessoais de sua mãe.

²⁴⁵ Douglas (1963, p. 164).

Acredito que uma análise das fotografias de seu trabalho de campo pode iluminar a estrutura argumentativa da etnografia de Mary Douglas. Tratarei de analisar o álbum das fotografias da antropóloga no próximo capítulo.

Capítulo 3 - Imagens re-significadas: o álbum de fotografias “perdido” de Mary Douglas

Em março de 2007, durante minha estadia em Londres, Mary Douglas me mostrou as fotografias de seu trabalho de campo realizado no Congo. Foi na segunda viagem à colônia belga, em 1953, que a antropóloga produziu as fotografias reunidas em um álbum e que, após sua morte, foi doado ao *British Museum* de Londres²⁴⁶.

Algumas imagens haviam sido utilizadas na monografia resultante da pesquisa, *The Lele of the Kasai*. Outras fotografias, esparsas deste conjunto, parecem ter sido doadas anteriormente, mas em épocas distintas, para o *Royal Anthropological Institute* e para o centro de etnografia e antropologia do *British Museum*. Somado a poucas outras fotografias da etnógrafa em campo, produzidas pelo antropólogo William Fagg, a quem já me referi, bem como outras poucas imagens de sua primeira viagem ao Kasai, estes parecem ser os únicos registros fotográficos da pesquisa que Douglas realizou²⁴⁷.

Em meu encontro com a antropóloga em seu apartamento no bairro de Bloomsbury, perto do *British Museum* e das principais faculdades de Londres, expressei meu interesse no período de sua pesquisa de campo e de tudo que se relacionava a este momento de sua trajetória. Inicialmente, Douglas me mostrou alguns textos e alguns objetos de arte Lele, adquiridos durante sua viagem ao Kasai, mais de meio século antes. Douglas demonstrava um verdadeiro fascínio pela arte Lele, especialmente pelos entalhes feitos em madeira, e me confessou que pretendia voltar a escrever sobre este povo e sua cultura material após a

²⁴⁶ O álbum está atualmente sob os cuidados da sessão etnográfica do *British Museum*. Sou grato aos funcionários da instituição que permitiram a reprodução das imagens neste trabalho, especialmente a Harry Persaud, do departamento de África, Oceania e Américas, e curador das coleções etnográficas da biblioteca do museu.

²⁴⁷ A coleção etnográfica de William Fagg é mantida na sede do *Royal Anthropological Institute* em Londres, que detém os direitos de seu uso. Sou imensamente grato aos responsáveis pelo acervo fotográfico da instituição britânica por permitir a reprodução destas fotografias nesta tese, especialmente ao senhor Arkadiusz Bentkowski, curador da sessão. Cópias das fotografias também podem ser encontradas na biblioteca do *Art Institute* de Chicago. Sou grato aos funcionários desta instituição pela oportunidade de pesquisar os arquivos de Fagg, que incluem os diários de sua viagem à costa ocidental africana no mesmo período da primeira visita de Douglas ao Congo Belga. Richard Fardon também me propiciou o acesso às fotografias que Mary Douglas produziu em sua última viagem ao Congo (então já Zaire), quarenta anos após sua primeira visita.

publicação de *Thinking in Circles*, de 2007, dando por encerrada sua incursão no Velho Testamento²⁴⁸.

No final de 2006, Douglas se correspondeu com o padre holandês Toon van Buren (a quem me referi no capítulo anterior), que havia trabalhado nos territórios Lele e Bashong em meados da década de 1960. Van Buren pedia ajuda na publicação de um livro sobre magia e religião da região. Ao comentar sobre aspectos da religião Lele, Douglas sugere o nome de um editor especializado em antropologia, e menciona seu novo projeto sobre a cultura Lele:

Curiously enough, I am about to plan a new book on the Lele culture. My book of 1966 (sic), *The Lele of the Kasai*, was required to deal comprehensively with their social organization. The result was no place in it for their culture. Yet they are a community of artists, weaving and embroidery, carving, dancing and singing. So that is a gap that must be dealt with. At the time of my fieldwork I took a photo every time I saw a bit of the technology (sic), house-building or repairing, making drums, or bellows, or weaving. When I got home in 1950 I gave the British Museum negatives of all the photographs I had taken. I hope they still have them as I have lost my own set. I want to make them the basis of a book with two co-authors, Lele scholars resident in London.²⁴⁹

Douglas pergunta ainda se van Buren teria fotos sobre a tecnologia Wong (Wongo – parte do mesmo grupo Kuba que nos movimentos migratórios acabou por permanecer na margem oposta do rio Loange²⁵⁰). Em resposta, o padre holandês prontamente enviou algumas fotografias e slides, que infelizmente parecem haver se perdido nos meses seguintes, quando Douglas já se encontrava doente.

²⁴⁸ *Thinking in Circles* foi publicado após a morte de Douglas.

²⁴⁹ Douglas para van Buren, 26 de dezembro de 2006, acervo pessoal de Mary Douglas. Sou grato a Philip Douglas por permitir meu acesso à correspondência, bem como ao padre van Buren pelas cópias de suas cartas e de um exemplar de seu livro, intitulado *Just Leave the Tree-trunk Alone*. A antropóloga deve ter encontrado as fotografias nos meses seguintes ao envio da carta a van Buren. Me recordo que Douglas mencionou tê-las encontrado em uma caixa, que por sua vez foi descoberta ainda na organização de seus pertences depois da mudança de Highgate para o centro de Londres, após a morte de seu marido. Mary Douglas parece ter se enganado quanto à data em que doou as imagens ao *British Museum*. Pelo que pude constatar, as únicas fotografias recebidas pela instituição londrina foram as produzidas durante a segunda viagem ao Congo, em 1953 – e não 1950.

²⁵⁰ Douglas (1963, p. 11).



Figuras 4 e 5: Exemplos de entalhes Lele no escritório de Mary Douglas.

Percebemos, pela carta de Mary Douglas, seu interesse em complementar sua análise da estrutura social com um trabalho sobre alguns aspectos da sociedade Lele não contemplados em sua etnografia. A autora parece ter ficado particularmente interessada pela cultura material Lele, e planejava rever a literatura sobre antropologia e arte africana para elaborar um estudo sobre o entalhe e a expressividade das máscaras e bustos que viu durante suas incursões à campo.

Alguns exemplares da arte Lele que estavam expostos em prateleiras em seu apartamento me impressionaram sobremaneira. Contudo, o que mais me encantou, naquela tarde, foi o álbum de fotografias que a antropóloga produziu no Congo. Não apenas pela qualidade imagética do registro de sua pesquisa, mas também pelo que acreditava que seria revivido através daquelas fotografias: a memória desta fase de sua carreira. Seria com as explicações dos significados de cada fotografia que imaginava que Douglas mais conseguiria expressar uma faceta pessoal e subjetiva de seu trabalho de campo.

Douglas parecia entusiasmada, me mostrando aquelas imagens de um período tão marcante de sua trajetória de pesquisa. A antropóloga me contava de várias fotografias, que de certa maneira ilustravam sua própria descrição da organização social Lele, presente tanto em seus artigos etnográficos como em sua monografia. Entretanto, percebi mais tarde, muito pouco das histórias sobre as próprias fotografias eram contadas enquanto ela folheava as páginas do álbum. Era como se, menos que uma memória sobre seu tempo no Congo, o que essas imagens estimulavam em Douglas era sua narrativa sobre o modelo da sociedade Lele contruído em sua obra. Dito de outra maneira, ela não se referia exatamente às lembranças do encontro etnográfico, de sua presença no campo, dos episódios da vida cotidiana próprios da pesquisa etnográfica, que eu tanto me interessava por conhecer. Ao contrário, ela enumerava todas aquelas informações, conhecidas em sua pesquisa, que depois passou a utilizar, ao longo da carreira, em outros livros e artigos.

O próprio álbum estava organizado de uma “maneira etnográfica”: tópicos que eram ilustrados por conjuntos de imagens sobre determinado assunto, e que se prestavam a interpretar os aspectos econômicos da sociedade Lele, ou então aspectos rituais, ou, ainda, sobre a religião e a feitiçaria. Aquelas histórias sobre as peripécias e dificuldades de um trabalho de campo que eu buscava, deram lugar às explicações sobre os usos das cestas de ráfia e sobre a técnica de obtenção do vinho de palmeira. Não consegui ouvir quase nenhuma descrição de algum episódio lembrado, mas tive uma aula sobre o modelo de organização social Lele.

Meses depois, quando me encontrei com Richard Fardon, as impressões que tive daquela tarde de março, quando a antropóloga me mostrou o álbum de fotografias, me vieram à mente. Fardon me disse, quando Douglas já havia falecido, e frente aos meus

lamentos de que teria gostado de saber mais sobre as experiências da pesquisa da antropóloga no Congo, que ele mesmo lhe perguntara, ainda na década de 1970, sobre a pesquisa entre os Lele, e ela havia confessado não se lembrar de nada.

Pensando retrospectivamente, me pareceu surpreendente que, tudo que eu julgava constituir-se como parte da experiência de Mary Douglas no campo, possuía um sentido totalmente diferente para ela própria. Enquanto eu buscava saber sobre a “história não contada” dos “bastidores” da pesquisa de campo (ou, quem sabe, as fofocas que apimentam a análise da pesquisa antropológica), talvez demasiadamente influenciado por uma antropologia reflexiva que tributa à autoridade etnográfica e o encontro etnográfico toda uma crítica sobre a construção do conhecimento produzido, acabei por me deparar com uma experiência narrada em outros termos. Essa experiência construída é, para Mary Douglas, indissociável das questões teóricas que ela trouxe consigo ao campo e que procurava analisar. É, ainda, vislumbrada, por exemplo, por sua maneira de contar sobre o trabalho de campo.

Se admitirmos que a experiência, segundo Joan Scott, não se distingue de sua elaboração narrativa, permeada por algumas convenções, histórica e socialmente localizadas, que tornam tal narrativa inteligível, então é possível considerar que talvez a reação de Douglas ao contar sobre o álbum não fosse mera consequência de um esquecimento, ou da distância cronológica que separava este contar, do momento da produção das fotografias. Haveria alguma diferença na narrativa de Douglas sobre suas fotografias, tivesse eu me encontrado com ela logo após seu retorno do campo? Ou ainda, será que tentar encontrar na fala de Douglas todas as facetas não contempladas pela etnografia, as anedotas e os episódios “secretos” de sua pesquisa, não implicaria em uma tentativa de impor àquela experiência uma dimensão que se tornou objeto de interesse antropológico muitas décadas depois?

Talvez, fosse o caso de considerar que as próprias fotografias parecem revelar um olhar já voltado a estes aspectos a que a antropóloga fez referência ao folhear o álbum: ou seja, a experiência de Mary Douglas com os Lele já estava investida dos modelos e sistemas que informavam suas indagações de pesquisa. Nesta perspectiva, as escolhas do que fotografar já refletiam a modulação de seu olhar e da experiência no campo, em função

dos interesses de Douglas sobre quais aspectos da sociedade lhe interessava registrar. Dizer que a experiência de Douglas no campo foi mediada por um olhar disciplinado não significa desmerecer a importância do encontro etnográfico, mas admitir que este encontro, naquele período, era diferente daquele sobre o qual a antropologia passou a refletir décadas mais tarde. A famosa passagem em que Evans-Pritchard diz que não estava inicialmente interessado na relação do gado com os Nuer, ou, ainda, na bruxaria entre os Azande, mas que foi conduzido por estas sociedades para analisar tais questões, não contradiz o que foi dito anteriormente, pois procurar modelos segundo uma disciplinarização do olhar não significa que o antropólogo irá impor conteúdos ou fantasias pré-estabelecidos à sociedade estudada.

Talvez devemos considerar seriamente o que o principal tutor de Mary Douglas pensou acerca da pesquisa antropológica. Se Evans-Pritchard percebeu, no campo, que estudar a bruxaria Zande era crucial para compreender as estruturas explicativas sobre o infortúnio, ou que, ao ser acometido de “nuerose” pôde vislumbrar a importância do sistema de linhagens entre os Nuer, o mesmo autor também afirmou:

Às vezes ouço dizer que qualquer pessoa pode observar e escrever um livro sobre um povo primitivo. Talvez qualquer pessoa possa, mas não vai estar necessariamente acrescentando algo à antropologia. Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas quando não se sabe quais são as perguntas. Por conseguinte, a primeira exigência para que se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso em teoria antropológica, que dê as condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo. É essencial percebermos que os fatos em si não têm significado. Para que o possuam, devem ter certo grau de generalidade.²⁵¹

É interessante notar que Evans-Pritchard está refletindo sobre as experiências do antropólogo anteriores à sua ida ao campo; sua formação teórica e pessoal, que influenciam as observações etnográficas e que são responsáveis pela real importância da etnografia: a proposta de novas ideias e não apenas as descrição dos fatos, que podemos então considerar “não neutros”.

Neste capítulo me deterei à análise das fotografias produzidas por Mary Douglas em sua segunda viagem ao campo no Congo Belga. Após uma breve exposição sobre o estatuto

²⁵¹ Evans-Pritchard (2005, pp. 243-244).

da fotografia nas pesquisas antropológicas, retomarei alguns pontos do trabalho etnográfico da autora, já abordado nos capítulos anteriores, para então apresentar algumas das imagens do álbum mencionado. Penso que, deste modo, é possível refletir sobre as maneiras como estas foram utilizadas pela antropóloga e como elas possibilitam encontrar indícios interpretativos sobre a sua forma própria de produzir etnografia.

Acredito que a análise destas fotografias, bem como do contexto de sua produção, auxiliarão na interpretação de sua obra africanista. Assim, estarei atento ao “olhar” etnográfico presente, por exemplo, na escolha dos temas fotografados, na maneira como foram feitas as fotografias (como o enquadramento, a pose), na sua utilização (como ilustração de determinadas questões tratadas em sua monografia e em alguns de seus artigos) e, como foi dito anteriormente, na própria elaboração e organização do álbum (tendo principalmente como parâmetro de comparação o texto da monografia de 1963).

A análise do registro de Douglas em campo pode trazer elementos que auxiliem a reflexão sobre os pressupostos e interesses de pesquisa, à luz do contexto do campo antropológico britânico de meados do século XX que foi descrito anteriormente: do estrutural funcionalismo e do africanismo inglês. Entretanto, antes de analisar as fotografias de Douglas, acredito que vale a pena discutir, brevemente, os usos da imagem na pesquisa antropológica, de forma a melhor situar a posição que acredito que a antropóloga adotou em relação a este suporte. Este capítulo não se trata de uma incursão pela literatura da antropologia visual, ou mesmo de um exercício no uso das fotografias como um documento histórico, no sentido tradicional. Tais considerações têm por finalidade explicitar o aporte metodológico aqui utilizado para tratar destas fontes.

A fotografia na pesquisa antropológica e a fotografia na etnografia de Mary Douglas

Parece haver um consenso em afirmar que o lugar da fotografia na pesquisa antropológica é alvo de discussões acaloradas, ou seja, sem um status definido. Se a história de ambas se confundem e se entrelaçam, em meados do século XIX, o estatuto da fotografia na disciplina e o lugar da “antropologia visual” como um campo de

conhecimento na disciplina, variam. Parto da hipótese de que existe uma correlação entre o fazer etnográfico e o paradigma que orienta a observação (e a escrita), com o uso da fotografia pelos pesquisadores.

É evidente que o uso do registro imagético da alteridade, atualmente, está muito distante do significado das fotografias antropométricas do século XIX, que, naquele período, tratavam em demonstrar a “fiscalidade” da ancestralidade humana, sob uma perspectiva evolucionista, tal como observada nos “povos exóticos” visitados pelos etnógrafos, missionários e viajantes. Desde a expedição de Cambridge ao Estreito de Torres, liderada por Haddon, a antropologia demonstra rejeição à ideia de fotografar o sujeito estudado em um “ambiente controlado”. Trata-se, ao contrário, de estudar o outro em seu próprio contexto.

A fotografia acompanhou, em grande medida, as mudanças da concepção do fazer antropológico, e do papel do observador no encontro etnográfico. O que é fotografado demonstra, de forma clara, a própria concepção que o etnógrafo tem da pesquisa antropológica: um observador neutro, o testemunho do cotidiano, ou o registro de eventos significativos e de rituais emblemáticos da sociedade analisada.

Malinowski, por exemplo, compunha suas monografias de forma que fotografia e texto se apoiavam mutuamente. Em seu livro *The Sexual Life of Savages*²⁵², o autor utiliza dezenas de imagens, que conseguem, mais do que apenas ilustrar um pouco da vida dos homens e mulheres trobriandeses ao leitor da obra, “recriar” o mundo descrito em suas páginas²⁵³. Em todas as suas três principais monografias, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1929), *The Sexual Life of Savages* (1929c), e *Coral Gardens* (1935), o antropólogo utiliza as fotografias como um meio de evocar um estilo de vida exótico que, segundo Young (1998), pela própria força narrativa destas imagens, foram responsáveis por muito do fascínio que antropólogos e viajantes possuíam em relação às ilhas.

Já Samain (1995), também a respeito dos usos da fotografia na pesquisa do antropólogo polonês, afirma que Malinowski dava ênfase no dramático, no excepcional. Assim, Samain, ao analisar os diferentes significados do suporte fotográfico na pesquisa,

²⁵² Malinowski (1929c).

²⁵³ Young (1998).

relaciona a maneira pela qual a imagem é pensada em relação aos objetivos do antropólogo e sua orientação teórica. A fotografia, para Malinowski, não era produto de escolhas estéticas, mas sim uma forma de demonstrar as “concatenações presentes entre os elementos e fatos, visíveis e palpáveis, dos grupos sociais estudados”²⁵⁴. Entretanto, para o autor do artigo, à medida que a disciplina antropológica passava do funcionalismo malinowskiano para a elaboração de modelos abstratos, em boa medida influenciados pelo conceito de estrutura que surgia na literatura e na discussão antropológicas, a fotografia regredia ao status de mera ilustração. Segundo Samain, decorre desta constatação: “que a constituição de uma antropologia visual, qualquer que seja, não deverá minimizar o impacto, os condicionamentos, os imperativos, que todo projeto teórico antropológico crava na visualidade do próprio pesquisador.”²⁵⁵

Na realidade, acredito que podemos admitir que o uso da fotografia relaciona-se estreitamente com o tipo de etnografia e de metodologia empregada, consideradas relevantes para cada autor. Shapera, por exemplo, ao contrário de Malinowski, enfatizava o “ordinário”, mas parecia considerar as imagens apenas como registros pictóricos do cotidiano analisado²⁵⁶.

Não obstante, de maneira geral, as fotografias produzidas por etnógrafos parecem ter tido um papel bastante marginal em suas reflexões antropológicas. Na história social da África, em especial, os pesquisadores utilizavam as imagens relacionadas ao tema analisado nas capas de suas monografias. Ou, como sugerem Hayes, Silvester e Hartmann (1998), quando eram colocadas em conjunto com o texto, as fotografias tinham o objetivo de prover uma “atmosfera” do período, de uma sociedade, ou simplesmente demonstrar a “estranheza” descrita. A fotografia utilizada desta maneira é, geralmente, subordinada ao texto, como mera ilustração e como citação (e, como a citação, segundo os autores, é também tratada como auto-evidente e não como um discurso). Hayes, Silvester e Hartmann expõem, assim, as relações entre fotografia e colonialismo, tratando ambos como conjuntos de múltiplos discursos articulados sobre os povos colonizados. Tais conexões envolvem, portanto, relações de poder e contextos administrativos, mas seus desdobramentos vão além

²⁵⁴ Samain (1995, p. 43).

²⁵⁵ Idem (p. 44).

²⁵⁶ Comaroff e Comaroff (2006).

da instrumentalização da imagem pelo aparato colonial. As fotografias podem abarcar diferentes inferências feitas pelos pesquisadores que as estudam.

O realismo do suporte fotográfico partilha de certos pressupostos etnográficos que, por muito tempo, orientaram a observação etnográfica. O “ver”, registrado pelo antropólogo, transpõe o referente: diretamente e em teoria. Entretanto, é importante ressaltar, mesmo que a função da observação para etnógrafos como Malinowski tenha sido a da “descrição da realidade”, os pesquisadores desta época estavam cientes que qualquer tentativa de reproduzir uma realidade implicaria necessariamente em um processo de edição e seleção.

Duplo do testemunho escrito, a imagem compõe como suporte e complemento o texto etnográfico (como no caso de Malinowski, e, em outro sentido, por exemplo, no caso da pesquisa de Gregory Bateson e Margaret Mead²⁵⁷ em Bali), em relações variáveis – como ilustração ou como parte de reflexão²⁵⁸. Indissociável do texto na apresentação da alteridade, a fotografia também cumpre a função de legitimar a presença do pesquisador, ou o “estar lá”, tal como foi alertado pela crítica pós-moderna que denunciou a autoridade etnográfica. Mais real do que o texto, inclusive, a fotografia, ao contrário do relato, com suas hipérboles, “não pode mentir”²⁵⁹. A imagem é utilizada como a mimese do referente, o momento congelado.

Harris (1998), por exemplo, reflete sobre a fotografia no discurso colonial, afirmando que, a despeito da suspeita quanto à possibilidade da objetividade na pesquisa etnográfica, a imagem visual ainda é considerada como “reflexo da realidade”. Da relação entre o fotógrafo, o fotografado e a audiência, na produção, circulação e consumo das imagens como “representações da realidade”, o autor conclui que:

It denies the representationality of photography, overlooking any mediation by the photographer or the photographed in this regard and simultaneously concealing the cultural analogy through which the audience, the consumers of photographs, read them.²⁶⁰

²⁵⁷ Bateson e Mead (1942).

²⁵⁸ Ver, por exemplo, Mendonça (2000).

²⁵⁹ Dubois (2000, p. 25).

²⁶⁰ Harris (1998, p. 20).

Não obstante, a concepção do naturalismo da linguagem imagética, presente na ideia do “espelho fotográfico”, foi criticada segundo os usos sociais que conferem, à perspectiva adotada no retrato, a qualidade de realidade. Trata-se de uma reflexão, ao contrário, acerca da representação do real, da maneira como a composição fotográfica possui um caráter interpretativo, ou até transformador, porque seleciona arbitrariamente. O valor de um objeto de pesquisa depende dos interesses do pesquisador, demonstrando a existência de uma hierarquia de legitimidade dos objetos de pesquisa em dadas sociedades, em dados momentos²⁶¹. Uma generalização antropológica, que parte, por exemplo, de fragmentos de uma cultura pela observação e por relatos de informantes, produzindo uma unificação e representação metonímica do momento²⁶².

Grimshaw (2008), por sua vez, lembra da inovação reflexiva dos filmes etnográficos de Jean Rouch. Em sua perspectiva, Rouch rejeita o pressuposto da neutralidade do observador, e não só admite que o fotógrafo faz parte do evento fotografado, como ele próprio afirma-se como um catalizador singular daquele momento captado. A autora, em sua análise do lugar da fotografia na antropologia, discorre também acerca da desconfiança com a antropologia visual, enquanto um campo legítimo de pesquisa, bem como da divisão de trabalho na academia que define o status da antropologia visual como uma “sub-disciplina”. Sua crítica, portanto, parece girar em torno da fotografia como realidade congelada ou como interpretação do fotógrafo: suporte carregado de significados da realidade cultural retratada²⁶³.

O que está em discussão é, por um lado, o realismo da fotografia, ou da possibilidade de acesso direto, pela imagem, do retratado, e por outro lado, a fotografia como linguagem e construção narrativa da alteridade pelo fotógrafo – parte de uma espécie de discurso que pode ser analisado em conjunto com outras formas de representação perpassadas pelas dimensões do poder.

Entretanto, menos que advogar quanto à impossibilidade da pesquisa antropológica, na escrita e na fotografia (documentos etnográficos interpretativos, literatura), uma reflexão sobre os múltiplos sentidos da fotografia etnográfica pode abrir caminhos para a

²⁶¹ Bourdieu (1965).

²⁶² Edwards (1992).

²⁶³ Cf. Andrade (2002).

investigação da constituição do conhecimento antropológico, como os pressupostos partilhados pelo pesquisador e a singularidade do encontro etnográfico²⁶⁴.

Partindo do pressuposto que o conhecimento etnográfico é mediado, sua construção deve ser analisada nos contextos em que foi produzido e nos quais é utilizado. Portanto, podemos pensar sobre a correlação entre os interesses do pesquisador que dizem respeito a aspectos de sua trajetória e do campo antropológico em que está inserido, e o que é selecionado na análise textual e imagética, sem deixar de considerar o valor documental da fotografia.

Desta forma, é importante, portanto, ressaltar que as fotografias que serão analisadas a seguir foram produzidas por Mary Douglas durante sua segunda ida ao campo. Ou seja, a antropóloga já havia realizado mais de um ano de trabalho de campo, e defendido sua tese de doutoramento em Oxford quando produziu as imagens que compõem o álbum. É provável, assim, que algumas destas fotografias tenham sido pensadas como ilustrações para elementos da pesquisa que já eram objeto de reflexão: os modelos construídos sobre a organização social Lele. São, neste sentido, imagens interessadas, orientadas.

O fato do documento ser produzido no interior de um campo, e segundo um conjunto de convenções que lhe são peculiares, não significa que ele deixe de ser um registro histórico de um evento. Se tomarmos como exemplo a análise de James Clifford (1998) sobre a obra de Marcel Griaule, podemos concluir que, a despeito de quaisquer críticas que pudessem ser endereçadas à narrativa da etnografia e do encontro etnográfico por parte do antropólogo, de volta do campo, não decorre disto que seja possível abdicar de uma análise do conhecimento produzido, bem como dos dados relativos ao encontro que o originou. Clifford lembra as acusações sofridas por Griaule, de que ele teria idealizado a sociedade Dogon, selecionando apenas os elementos que lhe interessava ressaltar. Contudo, escreve Clifford:

(...) não se pode concluir com isso que a versão de Griaule sobre os dogon é falsa. Seus escritos, e os de seus associados, expressam uma verdade dogon, uma verdade complexa,

²⁶⁴ Neste sentido, interessa mais saber sobre a maneira como Mary Douglas pensava sobre sua pesquisa etnográfica do que descobrir elementos para reconstituir a sociedade Lele que a antropóloga registrou há mais de meio século.

negociada e historicamente contingente, específica de certas relações de produção textual. O historiador se pergunta que tipo de verdade Griaule e os dogon com quem ele trabalhou produziram, em que condições dialógicas, dentro de que limites políticos, em que clima histórico.²⁶⁵

No caso de Mary Douglas, penso que as fotografias podem, por um lado, ser consideradas alegorias – ou talvez metonímias, que auxiliam a composição de um modelo de análise da sociedade Lele – e ilustração que tende ao abstrato, dos dados etnográficos que a autora procura descrever. Isto fica claro na análise das imagens que retratam processos técnicos ou rituais. Por outro lado (e aqui me baseio em uma interpretação do que o álbum poderia significar para Mary Douglas, ao menos no final da sua vida), elas também possuem um caráter biográfico. Não apenas no sentido evidente de descrever a passagem da antropóloga pela região do Kasai no começo da década de 1950, inscrevendo-se neste período de sua carreira, mas pela reflexão que elas suscitam para Douglas, evidenciando uma tentativa de significação de seu trabalho de campo à luz de sua trajetória. Me parece que o interesse renovado pelos Lele, no final da vida, tal como manifestado pela antropóloga para diversos amigos e colaboradores (e também pela demonstração do meu próprio interesse por este período), tenham alguma relação com o fato de Douglas haver me mostrado o álbum. Para alguém que, em uma primeira impressão, teve tão pouco interesse em recontar sua própria trajetória, isso talvez seja algo, de fato, extraordinário. Afinal, ordenar as fotografias é uma segunda tentativa de dar um sentido ao lugar que o trabalho de campo teve na vida da antropóloga, depois da própria produção das fotografias.

A obra etnográfica de Douglas e sua trajetória parecem se entrelaçar no próprio ato de abrir o álbum, mostrá-lo e falar sobre as imagens que foram produzidas há tantos anos. Assim, a construção da memória ocorre ao mesmo tempo em que são constituídos novos sentidos deste passado²⁶⁶.

Acredito que esta breve análise das formas pelas quais a fotografia é compreendida na antropologia ajuda a precisar o significado que as imagens etnográficas de Mary Douglas têm em sua obra africanista. Buscarei, a seguir, apresentar o álbum que me foi

²⁶⁵ Clifford (1998, p. 185).

²⁶⁶ Cunha (2004) fornece pistas preciosas para refletir sobre o tratamento deste tipo de documento pessoal, bem como sobre sua relação com a produção do conhecimento antropológico: a produção de narrativas profissionais, da obra intelectual, pelo próprio etnógrafo, tal como evidenciado na constituição de um arquivo.

mostrado pela antropóloga, bem como tentar relacioná-lo ao que foi descrito anteriormente sobre sua pesquisa etnográfica, realizando, antes, uma breve reflexão sobre o posicionamento de Douglas em sua pesquisa etnográfica e a forma como utilizava suas imagens em seus textos.

O posicionamento da etnógrafa em sua pesquisa

Talvez devamos considerar, no caso de Douglas, as fotografias como fonte documental de uma realidade não mediada – ao menos para a própria antropóloga. Douglas não parece ter acreditado ser importante fazer uma reflexão sobre os sentidos possíveis de suas fotografias, ou refletir se elas seriam expressões da maneira como interpretou a realidade observada (aparente na educação de seu olhar, na escolha do que deveria ser registrado, ou, ainda, na forma como registrar o que considerava ser importante ser analisado).

Na realidade, a produção etnográfica, incluindo as fotografias, é produto dos contextos históricos, sociais e políticos em que a antropóloga esteve inserida. Mais do que isso, compreender os modos pelos quais as imagens são utilizadas na sua pesquisa torna-se essencial para a devida apreciação desta produção etnográfica.

A fotografia, aliada ao texto, pode demonstrar a existência do par indissociável de informação que recorta e seleciona determinadas formas de interpretação, mesmo se não for a intenção do autor tomar a imagem como algo complementar ao texto. Tomemos um exemplo que parece ser o oposto do que Douglas compreendia como modo de utilizar a fotografia na pesquisa: para entender a importância das pranchas fotográficas na construção do argumento de *Balinese Character*, no magnífico trabalho de Bateson e Mead, citado anteriormente, o leitor deve, necessariamente, levar em consideração, em conjunto, as legendas e a interpretação dos autores do significado das sequências imagéticas. Estas, por sua vez, devem ser compreendidas sob a luz do paradigma culturalista da Escola de Cultura e Personalidade dos alunos de Franz Boas. As fotografias procuram demonstrar o Ethos balinês, o padrão de cultura que se revela na corporalidade desvendada no comportamento

fotografado em sequência²⁶⁷. Mas o que pode ser apreendido das imagens? O que as imagens podem dizer sobre o lugar dos etnógrafos em campo?

Tomemos então o álbum de fotografias de Mary Douglas. Ao relacionarmos o álbum com a monografia sobre os Lele, temos novas possibilidades de análise, para refletir sobre o posicionamento de Douglas em sua própria pesquisa. É possível encontrar alguns elementos que se aproximam de uma descrição direta dos eventos estudados, tanto no texto da tese defendida em 1953, como na monografia de 1963. Os diários de caça, que reproduziu na tese através da seleção de alguns trechos, bem como as histórias relatadas, demonstram um tipo etnografia e de registro que torna a sociedade Lele bastante “concreta”. Por exemplo, a antropóloga, ao comentar sobre os tabus alimentares, a organização dos cultos Lele, e as diferenças da observância das regras e da restrição alimentar entre homens e mulheres, afirma em determinado momento:

I was often asked, by men as well as women, what food taboos were observed by my fellow-countrywomen, and was always made to feel that there would be some loss of prestige if I admitted that English women do not distinguish themselves from men in this way.²⁶⁸

Ainda que, com a passagem, Mary Douglas mostre-se interessada em enfatizar a importância dos tabus alimentares na aquisição de prestígio entre os Lele, o trecho revela seu reconhecimento de que seu próprio prestígio entre seus informantes estava sujeito a uma avaliação segundo esta mesma lógica. Podemos, aqui, notar alguns dos problemas singulares da pesquisa, da interação e da inserção da etnógrafa em campo, que podem ser omitidos na construção dos modelos do sistema ideal Lele.

Entretanto, de maneira geral, e progressiva, Mary Douglas se mostra preocupada em desenvolver uma abstração dos dados observados. Não é por acaso, que a subjetividade do texto produzido parece ir diminuindo a medida em que lemos os trabalhos seguintes da antropóloga, cronologicamente.

Se lembrarmos que, praticamente na mesma época em que foi publicada a monografia sobre os Lele, Douglas escrevia tempo *Pureza e Perigo*, um estudo em que

²⁶⁷ Samain (1995).

²⁶⁸ Douglas (1953, pp. 57-58).

procura desenvolver teorias gerais a partir de exemplos etnográficos (incluindo aí, evidentemente, as informações obtidas sobre a sociedade Lele), temos que os dados etnográficos assumem, cada vez mais, um valor de legitimação e suporte para uma teoria antropológica do fundamento simbólico nas sociedades humanas de tons universalistas²⁶⁹. As ideias parecem querer conversar entre si, à revelia do encontro. O que se pretende alcançar com os dados etnográficos é pensar sobre a perspectiva dos sistemas de ideias. A comparação destes diversos textos africanistas revela posicionamentos discursivos distintos do sujeito do conhecimento na obra etnográfica de Mary Douglas.

Mas e as fotografias de Douglas produzidas em campo? O que revelam?

O álbum de fotografias de Mary Douglas

Algumas das fotografias que compõem o álbum que Douglas me mostrou foram utilizadas em seus trabalhos, segundo Richard Fardon, de maneira ilustrativa:

Like most Oxford anthropologists of her generation, I expect she anticipated her photographs being used to illustrate her articles and monograph (a la E-P). Beyond that, she does seem to have been interested in sequences about technical processes. Then there are the more private photographs (with missionaries etc), probably never intended for publication.²⁷⁰

A grande maioria das imagens parece ter permanecido não utilizada, até onde pude constatar²⁷¹. Em *The Lele of the Kasai* (Douglas, 1963) são publicadas nove fotografias – apenas uma não faz parte do álbum. No artigo “Social and Religious Symbolism of the Lele of the Kasai”²⁷², são publicadas duas imagens que estão presentes no álbum, que ilustram a lógica simbólica da distribuição da carne caçada, demonstrando a relação entre posição

²⁶⁹ Como é possível concluir das observações sobre os tabus Lele e o simbolismo do pangolim e sua comparação com o Velho Testamento, por exemplo.

²⁷⁰ Fardon em comunicação pessoal com o autor, 2 de abril de 2007.

²⁷¹ Sou grato a Fardon por várias das indicações das reflexões que faço a seguir.

²⁷² Douglas (1955a, p. 393).

social e cosmologia Lele. No artigo “The Environment of the Lele”²⁷³ são utilizadas sete fotografias, sendo que apenas duas não se encontram no álbum – ainda que sejam das mesmas sequências sobre a descrição da caça e sobre a luta entre vilas, respectivamente. No artigo “Animals in Lele Religious Symbolism”²⁷⁴ três outras imagens são usadas para ilustrar a importância do pangolim e de outros animais na concepção Lele de feitiçaria e religião. Em “Tribal Policies for the Old”²⁷⁵, uma única fotografia de um ancião Lele é mostrada, mas também não se encontra no álbum²⁷⁶. Finalmente, há três fotos em *Man in Society*²⁷⁷, um livro editado por Douglas sobre padrões comuns de organização social em diferentes culturas.

Quando Mary Douglas partiu rumo ao Congo pela segunda vez, havia levado consigo uma Hasselblad, uma câmera semi-profissional, e uma Brownie Kodak, uma máquina em forma de caixa, de relativo baixo custo. A Hasselblad teria sofrido com a umidade, o que levou a antropóloga utilizar a câmera mais simples. E foi com esta máquina que Douglas fez os registros imagéticos de sua pesquisa, com resultados bastante satisfatórios²⁷⁸.

²⁷³ Douglas (1955b, p. 816).

²⁷⁴ Douglas (1957, p. 50).

²⁷⁵ Douglas (1963b, p. 14).

²⁷⁶ Até onde pude descobrir, os originais das fotos que não se encontram no álbum foram perdidos.

²⁷⁷ Douglas (1964a).

²⁷⁸ Sou grato a Philip Douglas, filho caçula de Mary e James Douglas, pela informação e por me fornecer imagens do acervo de sua mãe.



Figura 6: Box Brownie de Mary Douglas - Fotografia de Philip Douglas.

O álbum consiste de 160 fotografias dispostas em 36 páginas, e estão, em sua maioria, agrupadas por temas propostos por Douglas. A maioria das fotografias possui legendas com informações explicativas. Os tópicos criados são: “crianças”, “arranjos alimentares”, “derrubada da floresta para milho”, “ráfia”, “teares”, “costura”, “vinho de palmeira”, “ipaci”, “casa – mudança ; casa – reparo”, “entalhe”, “alimentando cães”, “antes da caçada”, “caça na estação de seca ; queimando a campina”, “depois da caçada as vilas se encontram para luta”, “depois da caçada”, “manhã depois da caçada – divisão da carne por Babori”, “óleo de palmeira”, “prensando óleo para consumo doméstico ; vendendo fruta de palmeira para a Companhia”, “a floresta”, “dança – tambor”, “dança”, “religião e magia”, e “oráculos”.²⁷⁹

²⁷⁹ No original em inglês, respectivamente: “children”, “feeding arrangements”, “forest clearing for maize”, “raffia”, “weaving looms”, “sewing”, “palm wine”, “ipaci”, “house – moving ; house – repair”, “carving”, “feeding dogs”, “before the hunt”, “dry-season hunting ; burning the grass-land”, “after the hunt the villages meet for wrestling match”, “after the hunt”, “morning after the hunt – division of the meat by Babori”, “oil palm”, “pressing oil for domestic consumption ; selling palm fruit to the Company”, “the forest”, “dance – drum”, “dance”, “religion and magic”, “oracles”.

Comparando a organização do álbum com os tópicos ressaltados nas monografias²⁸⁰: de maneira geral e resumida, verificamos que a antropóloga inicia os livros com uma introdução acerca dos Lele na literatura etnográfica, para então situá-los geograficamente. Também, discute aspectos da economia Lele e da distribuição da riqueza, passando então para uma análise da importância dos clãs, da relação entre as vilas, do simbolismo presente nas atividades rituais e cotidianas, e da organização social etária. Na sequência, Douglas destaca a importância da esposa da vila e dos sistemas de compensação e reciprocidade nas relações de parentesco. E, por fim, analisa a religião e a feitiçaria, bem como as formas de controle social.

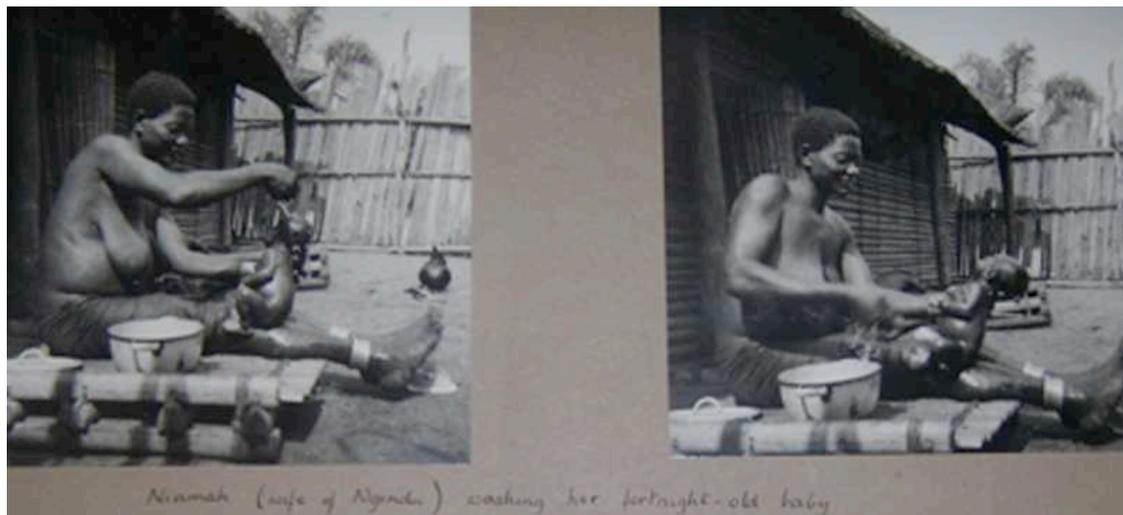


Figura 7: Exemplos de fotografias no álbum com notas explicativas como legendas – “Niamah (wife of Ngundu) washing her fortnight-old baby”. Cortesia do Acervo do British Museum.

A seguir, apresentarei alguns exemplos de imagens do álbum, mas é preciso fazer antes uma importante ressalva: acredito que não caberia aqui apresentar a totalidade das fotografias do álbum; uma descrição e a análise de algumas fotografias representativas de cada tópico abordado por Douglas é suficiente para estabelecer as relações entre o que podemos identificar no estudo do olhar etnográfico da autora, tal como aparente nas imagens produzidas, e as conclusões que podem ser retiradas de seus escritos sobre a sociedade Lele. A maneira como as fotografias são pensadas pode contribuir para precisar o

²⁸⁰ Douglas (1953) e Douglas (1963).

status que a antropóloga confere aos dados etnográficos e a forma como os utiliza na construção de modelos de explicação das estruturas criadoras de relações sociais na sociedade Lele, em um primeiro momento, tanto quanto para as sociedades em geral, descritas nos trabalhos teóricos posteriores. Também não apresentarei as imagens das páginas inteiras do álbum, o que poderia render uma excelente análise. Contudo, isto ultrapassa os propósitos desta tese (ao mostrar a maneira como Douglas dispôs as imagens em cada página e como incluiu legendas para cada conjunto de fotografias).

Tomemos então, as imagens que Douglas utilizou em seus trabalhos publicados. Acredito que uma análise destas fotografias é crucial para o desenvolvimento do meu argumento, aqui apresentado, acerca dos usos que a antropóloga tinha reservado para este suporte em sua teoria africanista. Afinal, foram as imagens que Douglas considerou mais importantes para “auxiliar” na compreensão de suas análises.

Em Douglas (1955a) temos as seguintes imagens:



Figuras 8 e 9: Fotografias sem legenda incluídas no álbum, mas sob o título “Morning after the hunt – division of the meat by Baboci”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Neste artigo, Douglas estuda o simbolismo religioso entre os Lele através da compreensão de seu sentido nas atividades cotidianas (e não apenas nos rituais excepcionais). Esta “porta dos fundos” na descrição das regras e proibições inteligíveis aos indivíduos – não apenas os iniciados nos cultos – permite que a antropóloga analise as

formas em que o simbolismo é orquestrado em contextos seculares, demonstrando a maneira como este corpo de crenças, e as regras sobre pureza, são partilhadas e expressas, a despeito da inexistência de um sistema teológico organizado (o que, por sua vez, possibilita a correta interpretação dos ritos).

Mary Douglas afirma, como já assinali no capítulo anterior, que a caça é a atividade social que melhor permite empreender o estudo de tais significados simbólicos, referentes à concepção cosmológica Lele, demonstrados tanto na classificação de animais quanto em sua relação com o mundo dos homens. A atitude em relação aos animais revela as oposições destes com os homens e estabelece as bases do sistema de visão de mundo Lele.

Os Lele classificam os animais, levando em conta seu comportamento, em comparação aos princípios de pureza e vergonha que regem a ação no mundo dos homens. Cães, por exemplo, apesar de compartilharem a vida doméstica da vila, urinam em público, acasalam indiscriminadamente, e demonstram toda sorte de falta de modéstia – em oposição ao que é valorizado na vida social, portanto. Esta classificação de acordo com o grau de aproximação do comportamento devido estabelece um código de moralidade que guia a ação social e reforça laços existentes entre determinados grupos de pessoas (existe embaraço entre filhos e pais, mas não entre netos e avôs, ou entre pessoas do mesmo grupo etário, como já sugeri anteriormente).

Podemos notar como os princípios de sujeira e vergonha são articulados para legitimar ou impossibilitar as relações entre sujeitos que possuem status distintos na sociedade. Por exemplo, um homem de uma geração sucessiva não pode ter contato com os fluidos corporais e com o cabelo deste outro homem, marcando assim sua distância social. A mesma lógica marca a relação entre homens e mulheres, bem como a regulação das atividades sexuais (que não devem ser públicas), ou mesmo as regras alimentares (o ato de comer também deve ser privado, e as comidas permitidas são produto das distinções acerca do princípio de pureza e sujeira – a ingestão de alimentos “sujos” implica em perigo).

Da mesma maneira que a comida é classificada, de acordo com sua natureza e procedência, a partilha da carne também demonstra a intrínseca relação com as estruturas da organização social e a posição que um indivíduo ocupa. Alguns costumes alimentares

européus, ou de outras sociedades, são vistos com nojo pelos Lele, assim como existem alimentos que apenas as mulheres consomem, ou então apenas os homens. Existem, ainda, os alimentos reservados exclusivamente aos membros iniciados nos cultos.

Não desejo repetir algumas das análises que já foram feitas sobre o material etnográfico de Mary Douglas, ou ainda adiantar alguns dos argumentos que desenvolverei no capítulo seguinte, mas esta pequena descrição da interpretação da antropóloga é importante para estabelecer o contexto em que as fotografias citadas foram utilizadas no artigo, além de ajudar a determinar a passagem da análise da etnografia de Douglas para os escritos mais teóricos que procuro realizar.

É importante notar que Douglas está interessada em determinar os vínculos entre a racionalidade, contida na classificação e ordenação do mundo, que os significados simbólicos parecem expressar, e as atividades cotidianas, fundamentais para a compreensão das normas socialmente partilhadas. Ou seja, a correspondência entre as estruturas de continuidade que as instituições sociais produzem e seu substrato simbólico. Para a teoria de Douglas, é crucial que a análise abarque a totalidade da sociedade Lele, e não seja reservada apenas aos eventos excepcionais, como os ritos de iniciação, funeral, nascimento ou casamento, mas, antes, que atribuam sentido a estes. É significativo que este texto tenha sido escrito onze anos antes da publicação de *Pureza e Perigo*, já que ele parece anunciar vários dos argumentos do livro.

Ainda neste artigo, a autora pretende apontar precisamente esta relação entre crença, princípios classificatórios e atividade cotidiana. Douglas descreve a importância do pertencimento aos cultos para a organização social Lele. O mesmo tipo de lógica classificatória, que é responsável por ordenar as regras e a moral nesta sociedade, está presente na partilha da carne obtida na caça: a porção valorizada e reservada para determinados grupos. A legenda da primeira fotografia (figura 8) estabelece a relação: “The Begetters assembled for the distribution of meat reserved to them”. A próxima fotografia (figura 9) é descrita pela legenda “Carving the Begetters’ meat”.

As fotografias, neste artigo, parecem servir como ilustração do argumento desenvolvido por Douglas. Não são imprescindíveis para a compreensão da análise feita, mas dão visibilidade aos princípios que a autora identificou; um certo substrato etnográfico

que, menos do que legitimar o trabalho, parecem mostrar sua origem. Também são testemunhas do tipo de preocupação que orientou a pesquisa, ou melhor, quais tipos de eventos eram importantes registrar. São processos tornados emblemáticos do modelo da estrutura social que a antropóloga construiu. Nenhum indivíduo retratado nas duas imagens parece posar para a fotografia. A intenção que acredito estar por trás da composição desta, tal como ela se apresenta, e que fornece indícios dos pressupostos teóricos de Douglas, é a preocupação com o registro do que acontece “normalmente” na sociedade Lele. Mesmo que este “normal” venha a se tornar ideal na elaboração do texto. Não obstante, é significativo que as imagens utilizadas sejam exemplos da partilha da carne por parte dos membros do culto dos que são pais (*Baboci*, em Lele). Ainda que tais suportes possam conferir legitimidade ao estudo, creio que buscam mostrar o que originou as interpretações: aí estão os sujeitos.

Já em outro artigo, “The Environment of the Lele”, publicado no mesmo ano, temos as seguintes imagens (as duas fotografias que não estão presentes no álbum são: uma que retrata o mesmo caçador da figura 12; e outra que retrata um homem em posição de desafio antes de uma luta, mas bastante similar com outras imagens que descrevem o acontecimento), com as legendas que Douglas escreveu no álbum:



Figura 10: Fotografia sem legenda, mas sob o título “Selling palm fruit to the Company”. E figura 11: “Wrestling”, sob o título “After the hunt the villages meet for wrestling match”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 12: Fotografia retratando um caçador, sob a legenda “Waiting for signal to fire the grass”, sob o título “Dry-season hunting – Burning the grass-land”. E figura 13: Fotografia sem legenda de uma mulher Lele plantando milho, na página, com o título “Forest clearings for maize”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 14: Fotografia sem legenda, na mesma página da figura 13. Cortesia do Acervo do British Museum.

Neste artigo, Mary Douglas descreve o território Lele: a localização dos três principais agrupamentos e o clima da região. Entretanto, também não deixa de indicar alguns elementos de sua simbologia quando em referência aos aspectos da geografia e das condições naturais. Por exemplo, sobre a estação seca, considerada perigosa, Douglas observou que os feiticeiros podem enviar tempestades de areia para atacar vilas e promover doenças; pelo mesmo princípio, os meninos são ensinados a não bater em uma mulher durante este período; algumas precauções também são observadas durante a estação, como a intensificação da restrição de alguns tabus alimentares.

A autora analisa alguns índices de variação de temperatura e umidade, que podem ajudar a explicar o porquê da relativa alta suscetibilidade dos Lele a doenças em determinados períodos do ano, quando a ingestão protéica é menor, ou quando o tempo seco leva a uma maior incidência de doenças respiratórias. A época de plantio de milho só ocorre no final da temporada de seca, entre agosto e setembro, já que os Lele costumavam realizar queimadas para limpar o terreno do plantio e também para caçar, abatendo os animais que fugissem do fogo.

A despeito das mudanças que a administração colonial introduziu no sistema de plantio e de armazenamento de alimentos para suprir as vilas no período de seca, Douglas procurou analisar o sistema tradicional Lele com seu substrato simbólico, ancorado nas crenças e no código moral partilhado. Esta relação parece ser a maior preocupação da antropóloga ao descrever os meios de subsistência desta sociedade. Assim, o impacto do trabalho assalariado introduzido pela Companhia, a *Huileries du Congo Belge*, que enviava caminhões periodicamente para a coleta da fruta da palmeira cortada por indivíduos Lele (principalmente no final da estação de seca), também deve ser compreendido pela forma que é implementado em relação aos costumes Lele (o que acarreta um problema, já que este mesmo período de maior coleta coincide com o tempo de plantio, quando os Lele estão mais sobrecarregados com o trabalho – o restante do ano não é reservado para a realização de um esforço extra ou mesmo para o acúmulo de excedente de produtos). Da mesma maneira, devemos entender o impacto da proibição da prática da queimada nas pastagens para a realização da caça (nos “tempos antigos”, após as primeiras chuvas e após as queimadas na floresta) em termos de desarranjos em uma das principais atividades sociais, como já sugeri anteriormente.

As imagens que Douglas mobiliza ilustram estes processos que buscou analisar. A primeira fotografia tem a seguinte legenda explicativa (figura 10): “Lorry of the H.C.B. collecting baskets of oil-palm fruit”. A terceira e a quarta fotografias (figura 12 e a imagem do caçador que não se encontra no álbum) são descritas por “Man waiting for game to come out of the grass at dry-season burning”. As fotografias seguintes (figuras 13 e 14) têm as legendas “Planting maize in forest clearing with digging stick” e “Setting fire to the forest clearing”, respectivamente.

Em julho de 1953, no período em quem Douglas produziu as fotografias em questão, e quando a vegetação ainda não estava muito seca, a administração colonial permitiu a queimada das pastagens, dando à antropóloga a oportunidade de registrar o processo. Ela ficou atenta aos significados conferidos pelos Lele aos tipos de terreno, bem como aos rituais necessários e as proibições que deviam ser observadas para o sucesso da queimada e da caça subsequente.

Já a segunda e a sétima imagens se referem à luta entre as vilas, que ocorriam depois da caça, geralmente uma atividade que fortalecia os laços entre as vilas que reconheciam uma origem em comum e se juntavam para queimar as pastagens e lutar contra vilas rivais. Estas fotografias têm as seguintes legendas: “Wrestlers” e “Wrestler in formal position of challenge”, respectivamente (figura 11 e fotografia ausente no álbum).

No artigo, as fotografias também parecem ilustrar os tópicos analisados por Douglas. A autora explora as opiniões dos Lele com referência ao ambiente em que vivem, e está preocupada com a descrição das formas tradicionais com as quais lidam com o clima e as condições naturais. Os problemas trazidos pela administração e pela Companhia são analisados em relação a este modelo, uma vez que os Lele procuravam se desfazer o mínimo possível do “velho estilo de vida”, segundo Douglas²⁸¹. É importante notar que também aqui os indivíduos não olham para a câmera, com exceção de um carregador, na figura 10, flagrado pela lente enquanto se preparava para colocar os cestos com as frutas de palmeira no caminhão da Companhia. São fotografias que têm a finalidade de descrever os processos referidos. São imagens, em certo sentido, genéricas.

²⁸¹ Douglas (1955b, p. 823).

Creio que não é necessário fazer uma análise densa dos demais textos publicados por Douglas que contêm as fotografias presentes no álbum. Irei apenas assinalar como a antropóloga utilizou as imagens em sua monografia de 1963, e em um artigo sobre o simbolismo dos animais para os Lele.

Neste livro de 1963, podem ser vistas as seguintes fotografias (a oitava fotografia da monografia, com um homem e uma criança produzindo uma saia para dança, não se encontra no álbum):



Figura 15: “Nyam”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figuras 16 e 17: “Drawing plam wine”, na página do album intitulada “Palm wine”; e “Bringing in Kope from the forest”, na página intitulada “Raffia”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figuras 18 e 19: “Pung with his itomb rubbing oracle”, na página “Oracles”; e “Ngaondu”, na página “Feeding dogs”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figuras 20 e 21: “Niamah wife of Makaka pulling-up water plants for making native salt”, na página intitulada “The forest”; e “Selling palm fruit to the Company”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 22: “Men eat together – Pung visited by Nyama”, na página “Feeding Arrangments”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Na monografia, estas fotografias são apresentadas através das seguintes legendas: “Old man sewing raffia skirt” (figura 15, também na contra-capa da primeira edição do livro); “Boy drawing palm wine” (figura 16); “Bringing in raffia and palm wine” (figura 17); “Diviner with rubbing oracle” (figura 18); “Feeding hunting dogs” (figura 19); “Woman baling out fish pond” (figura 20: aqui Douglas parece contradizer a informação da fotografia no álbum, de que esta mulher estaria fazendo sal natural); “Women pressing oil”

(figura 21); “Arranging folds of dance skirt” (fotografia que não se encontra no álbum); e “Men eating together” (figura 22).

Enquanto as legendas descritivas no álbum identificam os indivíduos retratados em cinco das fotografias, na monografia, seus nomes são omitidos, e o leitor sabe apenas que estas imagens se referem aos processos analisados pela antropóloga. Aqui, podemos observar que alguns indivíduos posaram para a câmera, mas o que parece interessar para o argumento do livro é a atividade retratada, tornada abstrata e exemplar. Talvez, também seja significativo que todas as fotografias estejam inseridas nas primeiras partes do estudo, referentes à análise da produção econômica e da distribuição de riqueza na sociedade Lele. Ou seja, na apresentação da sociedade que ela pretende descrever ao leitor. Ainda que, nestas partes, sejam descritas as formas simbólicas destas esferas da vida social e sua importância para a manutenção das instituições, o estudo das crenças e dos aspectos religiosos e da feitiçaria são reservados para as partes finais.

De maneira geral, mesmo no álbum, as fotografias produzidas indicam a preocupação de Douglas em registrar processos técnicos e exemplos das principais atividades Lele, carregadas de simbolismo. Entretanto, podemos encontrar algumas imagens que não necessariamente servem como ilustração destas instituições sociais, como a figura 23, que retrata algumas crianças. Ou então, como a figura 24, que mostra simplesmente um sorriso para a câmera:



Figuras 23 e 24: Crianças - “Boys with bats”, e “Kinda – wife of Ngwangu Mikope – showing Lele smile”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.

Outras imagens registram a técnica Lele no manuseio das fibras de ráfia, para a tecelagem (figura 25) ou, ainda, a obten o do vinho de palmeira (figura 26):



Figura 25: “Combing”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 26: “Drawing palm wine”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Há fotos que mostram o uso de ferramentas, ou os arranjos necessários para as atividades cotidianas, ao mesmo tempo em que identificam alguns indivíduos, como as figuras 27 e 28:



Figuras 27 e 28: “Bahek, ‘mother’ of Mbwekalla demonstrating ipaci – She comes from North – mother of Ngila”, e “Ngongdu”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.

Também são nomeados outros indivíduos Lele nas atividades registradas, como a caça, por exemplo (figura 29), ou então na ocasião de venda dos produtos da palmeira para a Companhia (figura 31):



Figura 29: “Makaka waiting – spare bow-string on head”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 30: “Mbambi (um tipo de porco do mato) killed by catechist”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 31: Venda de fruta de palmeira para a Companhia – “Kinda Hamb in foreground”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Podemos encontrar ilustrações dos preparativos rituais para algumas atividades, como a luta entre as vilas que sucede a caça (figuras 32 e 33):



Figuras 32 e 33: “Kuta-Kuta wearing leopard skin hat when making official visit to N. Homb to ask them to bring a wrestling team to Iyund to wrestle against Mikope”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Algumas fotografias simplesmente capturam um momento de intimidade: um banho (figura 34) ou uma conversa; enquanto outras ilustram alguns dos grupos descritos na etnografia (figura 35):



Figura 34 e 35: “Mbwengol washing”; e “Age-mates (about 17 years)”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.

Fotografias de atividades rituais ou de elementos da religião e feitiçaria Lele evidentemente estão também presentes no álbum:



Figura 36: “Another pangolin displayed in Ngondu’s yard”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figuras 37 e 38: “Anti-sorcery precaution – ntet fishing basket left outside village to prevent entry of hutápok carnivores, which will eat chickens and bring coughing to the villages”; e “Nyam Mwen holding up one of the 3 pangolins killed in September 1953”, respectivamente. Cortesia do Acervo do British Museum.

As figuras 36, 37 e 38, também foram selecionadas por Douglas para ilustrar seu artigo “Animals in Lele Religious Symbolism”²⁸², no qual se dedica, com mais densidade, à análise da importância simbólica de alguns animais para a religião na sociedade Lele: como são reservados para determinados cultos e como reforçam a estrutura de status e pertencimento a estes distintos grupos. No capítulo seguinte analisarei as formas pelas quais a classificação dos animais e sua relação com os valores fundadores das concepções Lele de tabu auxiliaram Douglas na construção de sua teoria, sistematizada em *Pureza e Perigo*. Por hora, irei apenas reproduzir as descrições feitas sobre estas fotografias. A primeira fotografia (figura 36) tem a seguinte legenda: “Pangolin caught near the Lele village of Yenga-Yenga, September 1953.” Já as duas fotografias seguintes são descritas da seguinte forma: “Fishing basket left overnight outside the village” e “Member of Pangolin Society holding dead pangolin”, respectivamente (note novamente que o nome deste membro do culto do pangolin foi omitido no artigo, ao contrário do que acontece no álbum).

Talvez seja interessante notar que Douglas pretendia utilizar outras legendas para as fotografias. Em carta de 06 de agosto de 1956, a antropóloga escreve para Beatrice Wyatt, na época, secretária do *International African Institute*, responsável pela publicação do trabalho. Na carta, agradeceu a possibilidade de utilizar o trabalho sobre os animais Lele:

I didn't know which of the articles Daryll wanted for Africa, but I am pleased that He would like the one we talked about on Animals. I was far from sure it was publishable but if he approves – good. I enclose it now as we are going on Holiday. There are 3 photos I would like to offer with it – 2 of pangolins and one of a fishing basket in a tree.²⁸³

Já em uma carta de 02 de outubro de 1956, Mary Douglas se desculpa com Wyatt pela demora em responder sobre a proposta de inclusão do artigo (havia acabado de se mudar para a casa em Highgate, em setembro, e ainda estava ocupada na organização da nova morada) e sugere algumas legendas (destacando que não era muito boa nisso). Para a primeira imagem, propôs: “One of the three pangolins caught near the Lele village of

²⁸² Douglas (1957a).

²⁸³ Douglas para Wyatt, 06 de agosto de 1956. IAI 38/27.

Yenga-Yenga in Sept. 1953”. Para a segunda, a seguinte legenda explicativa: “Fishing basket left over night outside the village. Near all the paths entering the village, baskets, fish traps and coils of water-creepers used for lashing and binding, can be found hidden in the grass or hanging in trees”. E, para a terceira fotografia, Douglas sugeriu: “Member of the Pangolin Society holding up to view another dead pangolin”²⁸⁴.

As legendas foram modificadas na versão final da publicação, mas não podemos deixar de notar que a correspondência contém algumas informações adicionais com relação às legendas do artigo: descobre-se, por exemplo, que o pangolim retratado é um, de outros três, que foram mortos em setembro de 1953, durante a segunda viagem ao campo; também é oferecida uma explicação mais detalhada do significado do cesto de pesca para evitar males. A razão é simples, explicada pelo significado simbólico que é atribuído ao cesto pelos Lele: como qualquer objeto associado com a água (e, portanto, com o mundo espiritual), o cesto somente pode ser retirado de seu contexto aquático e trazido para a vila depois de efetuados rituais específicos, sob o risco de permitir a entrada de feitiçaria.

O mesmo artigo foi publicado novamente na coletânea de trabalhos de Mary Douglas, *Implicit Meanings*, de 1975. É digno de nota que, nesta re-edição, Douglas optou por retirar as fotografias de seu trabalho de campo. No lugar destas, a autora incluiu a figura do “pangolim-arboreo” (reproduzida no primeiro capítulo desta tese; figura 1) e um desenho baseado na fotografia do cesto de pesca (figura 37), ambos de autoria de sua irmã, Pat Novy. Talvez não seja equivocado deduzir que, neste período de sua carreira, Douglas tenha decidido que seus dados etnográficos seriam utilizados de uma maneira bastante específica, para desenvolver suas teorias sobre a relação entre o simbolismo e a organização social. A não utilização de suas fotografias etnográficas, substituídas por sua interpretação idealizada, na forma dos desenhos de sua irmã artista, poderia ser interpretada da mesma forma: já não importa tanto que saibamos acerca dos eventos testemunhados pela antropóloga em campo, mas o significado dos dados coletados. São novas formas de explorar o material etnográfico.

²⁸⁴ Douglas para Wyatt, 02 de outubro de 1956. IAI 38/27.

No final do álbum, Douglas nos apresenta algumas fotografias que nos permitem saber um pouco mais sobre sua presença no campo. A figura 39 retrata a casa da etnógrafa, enquanto a figura 40 mostra Mary Douglas oferecendo um torrão de açúcar para uma criança.



Figura 39: “Richard by my front door”. Cortesia do Acervo do British Museum.



Figura 40: Mary Douglas em campo: a legenda é “Vincent – son of Christine – accepts lump of sugar”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Douglas também registra o momento em que chegou de balsa pelo rio Kasai (figura 41), em uma lindíssima fotografia em que ela posa para a câmera com um vestido branco e uma echarpe esvoaçante.



Figura 41: “12.6.53. arrival on left-bank of Kasai from new motor ferry”. Cortesia do Acervo do British Museum.

Algumas fotografias podem ser consideradas retratos, em que indivíduos Lele (nomeados algumas vezes) olham diretamente para a etnóloga e sua lente. Outras, são fotografias de planos médios, algumas nitidamente posadas, ideais para registrar um evento, um encontro de significado social e simbólico: o ritual de caça, o ritual de luta. É importante ressaltar que em muitas destas imagens de plano médio, a relação entre a

fotógrafa e o fotografado também é traída por um olhar direto deste último para a lente, ao se perceber observado. O “olhar” transita entre a tentativa de esconder-se e observar, e o de registrar o encontro.

De maneira geral, entretanto, a fotografia parece ser, no trabalho de Douglas, um suporte ilustrativo das observações do modelo construído da sociedade Lele, como fica claro no uso que a autora faz destas imagens nos trabalhos publicados, em comparação com a descrição das mesmas, no álbum. Dessa maneira, elas devem ser analisadas em relação ao contexto do estrutural-funcionalismo inglês que buscava elaborar modelos sociais a partir da coleta de dados etnográficos. A possível “a-historicidade” de algumas imagens e a preocupação com a apresentação dos aspectos fundamentais do que seria a sociedade Lele, devem ser compreendidas na tradição britânica de antropologia social (e, como afirmei anteriormente, pelo sentido que a experiência do trabalho de campo teve para Mary Douglas). Neste aspecto, as fotografias de Douglas se distanciam do que John e Jean Comaroff (2006) encontraram nos registros imagéticos de Shapera, que, segundo os autores, longe de tipificar o retratado, busca demonstrar quão porosas e complexas são as representações de uma sociedade. Entretanto, assim como com Shapera, diversas fotografias do álbum de Douglas parecem trazer a singularidade da pessoa retratada, mesmo que ambos antropólogos se preocupem com amplas análises sociológicas.

O retrato tem, assim, um significado diferente das imagens etnográficas produzidas pelos trabalhos antropológicos das primeiras décadas do século. E contrastam com as fotografias da vida cotidiana ou de eventos significativos também presentes na coleção. Se algumas destas imagens têm a função de apresentar ao espectador ocidental os Lele (principalmente pelo uso que Douglas faz destas, como percebemos nas diferentes descrições do que significam), outras fotos também parecem permitir apreender a relação estabelecida com a etnógrafa, perdendo o caráter de mera ilustração e situando a singularidade do encontro e do momento. Entretanto, não são estas as imagens que são utilizadas nas publicações científicas.

Em outras palavras, é possível realizar diferentes leituras das fotografias, que comportam diferentes possibilidades de interpretação. São suportes para o modelo da sociedade Lele que é analisada, mas também são registros da passagem de Mary Douglas

na região. Os retratos dos Lele, e seus olhares para a lente de Douglas, revelam, de certa maneira, sua presença. Se estas imagens dizem algo da sociedade visitada, ao serem comparadas com outros suportes biográficos (correspondências, diário de campo) e com uma análise do campo africanista inglês da época (e da relação de Douglas com as principais figuras deste campo), elas também podem contribuir para a compreensão da construção da reflexão etnográfica e do estatuto da etnografia na teoria douglasiana, como veremos no capítulo seguinte.

Capítulo 4 - Continuidades implícitas: os Lele do Kasai na obra de Mary Douglas

Ao analisar a obra etnográfica de Mary Douglas, é preciso um cuidado redobrado para não incorrer em uma crítica anacrônica, que poderia ser suscitada pelo uso da noção de projeto intelectual. Quero dizer com isto que, ao encontrar alguns elementos nos artigos, na tese e na monografia sobre os Lele, que já pareciam anunciar algumas das questões que foram desenvolvidas pela antropóloga na fase posterior de sua carreira, tentei não atribuir reflexões que talvez não fizessem sentido, ou que não estivessem completamente desenvolvidas nas primeiras décadas de sua formação acadêmica.

Ainda que um leitor atento de seus trabalhos consiga identificar, na obra intelectual de Douglas, uma coerência considerável em suas formulações, também é possível acompanhar o desenvolvimento de suas preocupações e de seus argumentos. Isto fica mais evidente quando consideramos o conteúdo de cada publicação com o contexto da produção antropológica em que foi escrito, as condições em que estas publicações foram pensadas, e as interlocuções estabelecidas no momento. É desta maneira que devemos analisar o já mencionado debate que a autora teve com Radcliffe-Brown sobre a importância do parentesco para o estabelecimento de relações sociais, por exemplo.

Não obstante, é necessário precisar as influências que o período africanista de Douglas teve para o conjunto de sua obra. A antropóloga utilizou a própria experiência para suas reflexões teóricas, seja acerca dos dados etnográficos de sua pesquisa de campo, seja por suas observações sobre a sociedade inglesa, seja por suas lembranças dos pequenos rituais que eram realizados em sua casa, durante sua infância com os avós católicos.

Uma leitura de seus trabalhos pode encontrar indícios de uma reflexividade sobre o conjunto de sua obra, e isto também deve ser levado em consideração. Mary Douglas, por exemplo, no prefácio de *Como as Instituições Pensam*²⁸⁵, ao refletir sobre o lugar que este livro ocupa no conjunto de sua obra, afirma que este livro deveria ter sido escrito antes de *Pureza e Perigo*, de 1966, que carece, segundo sua própria autora, de maior

²⁸⁵ Douglas (1998).

preparação teórica em sua tentativa de generalizar as reflexões suscitadas por seu trabalho de campo na África, para a sociedade ocidental. Mary Douglas inverte (em *Como as Instituições Pensam*, escrito em meados da década de 1980) a ordem – digamos “lógica” – das publicações. Nesta nova economia de seu projeto intelectual, Douglas acredita que *The Lele of the Kasai*, de 1963, sua análise dos dados coletados por ela no então Congo Belga, no começo da década de 1950, terminaria esta eventual nova edição das obras publicadas.

Em uma re-análise de sua produção escrita até então, a ideia de um projeto intelectual e o vislumbre de uma linha de trabalho teórico que perpassa seus escritos, ao menos para a antropóloga, pode ser encontrada. Desde seus textos africanistas, passando por formulações teóricas gerais sobre a cognição e o simbolismo social, até sua aplicação em outras áreas disciplinares, como religião e economia. Mas é a respeito de sua etnografia no Kasai que pretendi me concentrar para analisar esta continuidade de suas preocupações teóricas.

Em diversos momentos, Douglas manifesta a importância de sua pesquisa de campo em suas reflexões, como já ressaltai anteriormente. De fato, os dados etnográficos acerca das crenças, dos rituais e das relações entre as regras de parentesco e as instituições sociais Lele, são frequentemente acionados em outros trabalhos e em uma construção de uma teoria da política do simbólico para o funcionamento da sociedade, de aspirações bastante abrangentes. A relevância de seu primeiro importante contato com o fazer antropológico, bem como da monografia resultante desta pesquisa, não se reduz meramente à sua maioria intelectual, como bem assinalou Fardon (1999), mas se mostrou crucial no desenvolvimento de toda sua obra e na sistematização de suas reflexões.

The Lele of the Kasai contém reflexões sobre os mecanismos simbólicos de ordenação social, presentes na descrição da cosmologia, dos mitos e dos ritos da sociedade Lele, relacionadas com as regras que regem o casamento, a relação entre as gerações mais novas e mais velhas, formas de obtenção de prestígio e o controle da

feitiçaria²⁸⁶. O estudo das anomalias nos sistemas de crenças, bem como das formas socialmente sancionadas para evitar perigo, na compreensão das categorias de classificação, foi desenvolvido por Douglas ao longo de suas publicações. Mas a análise de sua monografia africanista já revela uma preocupação com a relação entre as formas de categorização, seu simbolismo, e a relação com a manutenção do sistema social, que pode ser encontrada, por exemplo, no estruturalismo de Lévi-Strauss e no estrutural-funcionalismo de Leach²⁸⁷.

Mary Douglas se dedicou à construção de uma teoria sistêmica da vida social, amparada em análises sobre a importância do simbólico no funcionamento da organização social de um modo geral. Sua crítica à separação frazeriana entre magia, religião e ciência é um exemplo²⁸⁸. A questão, pelo que podemos entender de suas reflexões, não é tanto se os povos ditos primitivos estudados pelos primeiros antropólogos baseavam suas vidas e práticas rituais em pressupostos falsos de magia, desprovidos de ética e de moral (que estão intimamente associados com um evolucionismo que separa natural e ontologicamente o Outro do pensador europeu oitocentista), mas o que uma análise da relação entre uma estrutura social determinada, e as correspondentes regras sociais subjacentes às narrativas cosmológicas que explicam o lugar do homem no universo, poderiam contribuir para uma antropologia comparativa de cunho bastante ambicioso.

Neste capítulo, buscarei fornecer indícios das formas como o trabalho africanista de Douglas, tal como analisado nos capítulos anteriores, foram retomados – ou ainda, desenvolvidos – em sua obra publicada a partir de *Pureza e Perigo*. Sem pretender esgotar a análise desta produção antropológica, acredito ser importante indicar algumas possibilidades de reflexão sobre o lugar de seus dados etnográficos neste estudo posterior, dado o debate antropológico em vigor no período e a descrição de algumas de

²⁸⁶ Algumas das hipóteses traçadas durante o trabalho de campo, na década de 1950, acerca da importância do controle da feitiçaria, bem como a maneira como a administração colonial belga alterou este sistema (com a proibição do ordálio de veneno e da “esposa da vila”) e foi por esta interpretada, foram depois retomadas pela autora em uma visita, décadas depois, à região do Kasai. Cf. Douglas (1999d).

²⁸⁷ Ainda que, segundo a própria antropóloga, tais preocupações se tenham devido, sobremaneira, do convívio com Franz Steiner em Oxford, falecido prematuramente, sem ter a maior parte de suas ideias publicadas, mas cujo assombroso conhecimento e interesse a respeito dos estudos de religião, influenciaram Douglas e seus colegas. Cf. Douglas (1999c).

²⁸⁸ Por exemplo, em Douglas (1982).

suas influências intelectuais. Desta maneira, buscarei descrever algumas das questões, desenvolvidas por alguns dos principais antropólogos do período, que tiveram sua origem na teoria dos autores da geração de Durkheim e Mauss. Apresentarei, para tanto, um exemplo de como a obra de Douglas pode ser aplicada, em um de seus trabalhos menos debatidos na disciplina antropológica: a análise de risco. Julgo que esta estratégia permite situar o argumento douglasiano sobre racionalidade e sua relação com a organização social.

Entretanto, inicio este capítulo conclusivo com uma breve análise da obra de outro antropólogo britânico, contemporâneo de Douglas, e cujas formulações podem auxiliar a descrever a relevância da produção antropológica desta no contexto da literatura da disciplina: Edmund Leach.

O “herético” como contraponto

Retomarei o já mencionado estudo que Lygia Sigaud²⁸⁹ realizou sobre a trajetória de Edmund Leach, para então traçar alguns paralelos e alguns contrastes com a própria trajetória de Mary Douglas, de forma a relacionar a análise feita sobre seu trabalho africanista com o escopo deste capítulo.

Mesmo que esta reflexão seja referente ao argumento desenvolvido principalmente no primeiro capítulo, acerca do campo acadêmico britânico de meados do século passado, acredito que o contraste entre as trajetórias de ambos os antropólogos, bem como entre a repercussão de seus trabalhos e de suas teorias, poderá auxiliar na compreensão da relação entre a etnografia Lele e as formulações sobre racionalidade, princípios estruturantes das sociedades e as formas simbólicas de ordenação social.

Sigaud, ao analisar a trajetória de Edmund Leach, nos informa que o antropólogo ocupou uma posição singular no campo acadêmico do Reino Unido da segunda metade do século passado. Oriundo de uma família rica, Leach fazia parte do *establishment*

²⁸⁹ Sigaud (1995).

britânico, que, no entanto, criticou durante toda sua formação. Estudou em escolas de prestígio, que outros membros da família também frequentaram, e se graduou em engenharia pelo *Clare College*, em Cambridge. Se formou com honras, confirmando o brilhantismo intelectual que manifestou ainda cedo e que, não obstante, julgava estar ausente na família – exceção feita à mãe, cuja grande influência atestou em entrevista a Kuper²⁹⁰.

Bem nascido, não se contentou em reproduzir os passos necessários ao sucesso reservado à classe aristocrática inglesa, que a titulação em Cambridge certamente garantiria. Logo depois de formado, no começo da década de 1930, viajou para a China, pretendendo seguir uma carreira de comércio e negócios. Entretanto, no final de 1936, acabou por aceitar o convite de um missionário americano, que conheceu em uma festa da embaixada britânica, para participar de uma viagem para uma ilha de Taiwan (então Formosa), Botel Tobago. Leach acreditava que em seu grupo estavam os primeiros não-asiáticos a pisar no solo da ilha. Permaneceu dois meses em Botel Tobago, e arriscou escrever algumas notas etnográficas sobre o período de sua estadia, segundo ele, sem muita ideia do que estava fazendo.

Por intermédio de sua colega de infância, Rosemary Upcott, apresentou estas notas para Raymond Firth, que havia justamente se casado com Upcott enquanto Leach estava na China, em 1936. Firth, por sua vez, o introduziu a Malinowski, em 1937, e o futuro antropólogo passou a participar dos famosos seminários do autor polonês, a quem admirava, e cuja influência na disciplina ainda era grande nesta época. A LSE, onde Leach passou alguns de seus mais importantes anos de formação, ainda era um importante polo da antropologia no Reino Unido, e lhe propiciava o tipo de formação contestadora que tanto valorizava em seus anos como estudante na conservadora Cambridge.

Em 1938, fez uma visita ao Curdistão iraquiano, mas a experiência etnográfica parece não ter sido muito satisfatória. Em 1939, sob tutela de Firth, foi para a Birmânia, parte do império colonial britânico, e onde conheceu os Kachin, que seriam cruciais em sua teoria antropológica. Com o início da guerra, Leach ingressou no exército, e seus

²⁹⁰ Kuper (1986).

conhecimentos linguísticos o colocaram em uma posição importante no destacamento Gurkha na região.

Ainda que tenha manifestado verdadeira ojeriza sobre seu tempo no exército, esta experiência permitiu que Leach conhecesse bem as regiões montanhosas habitadas pelos Kachin. Com o final da guerra, Leach voltou para a Inglaterra e produziu uma tese sobre a literatura etnográfica da região, ainda que o resultado final não tenha lhe agradado²⁹¹.

Em 1954, publicou sua principal monografia, *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, ainda sobre o material Kachin. Entretanto, no ínterim, publicou um importante estudo sobre parentesco (“Jinghpaw Kinship Terminology”). Neste artigo, Leach se posiciona em uma crucial questão na antropologia do período: “a relação entre a terminologia de parentesco e os comportamentos sociais.”²⁹²

Desta maneira, Leach se insere na mesma discussão que alimentou o debate entre Mary Douglas e Radcliffe-Brown, que analisei no segundo capítulo. Sigaud afirma que o antropólogo recém-formado passou a criticar as ideias de Radcliffe-Brown, sobre as “formas normais” de relações sociais descritas na utilização de termos de parentesco. Leach acreditava que o problema estava em transferir a análise dos dados etnográficos pelo que os antropólogos identificavam no sistema de parentesco ocidental, advogando a necessidade de estudar as formas de associação pelo sistema da sociedade pesquisada, cujos laços de parentesco podem não ser equivalentes aos encontrados nos modelos ocidentais (essencialmente, britânicos, no caso).

Baseando-se em seus dados Kachin, Leach propõe uma importante distinção em relação à abordagem sobre o parentesco em vigor: os dados fornecidos pelos informantes se referem ao modelo ideal do funcionamento da estrutura social analisada, mas é importante descrever as normas que estão na base do comportamento destes mesmos informantes. Entre “o que dizem” e “o que fazem”, reside a base das estratégias empregadas pelos indivíduos para modificar, segundo seus interesses, os processos sociais e alcançar posições de status e prestígio. Para o autor, Radcliffe-Brown, como outros antropólogos do período, estariam presos pelo formalismo teórico que uma

²⁹¹ Sigaud (1995).

²⁹² Sigaud (1995, p. 21).

determinada análise do parentesco implica (ou seja, sobre o comportamento ideal). Os modelos abstratos construídos segundo tal princípio não dariam conta da mudança, permanecendo descrições a-históricas do sistema em equilíbrio.

Ora, podemos facilmente comparar o posicionamento de Leach, em relação à um antropólogo de renome, com a própria maneira como Douglas advogou a necessidade de se desvencilhar da rigidez dos modelos de parentesco, tal como analisei no segundo capítulo. Sigaud chega, mesmo, a sugerir que esta podia ser uma estratégia válida no interior do campo acadêmico britânico: propor novas maneiras de pensar sobre questões correntes na literatura e se contrapor à geração precedente já estabelecida²⁹³.

Segundo Leach, os modelos ideais que foram descritos pelos antropólogos não deveriam ser ignorados, mas compreendidos pela maneira pela qual os indivíduos lhes conferem sentido político, como são por estes empregados. Ainda que tenha afirmado, no segundo e no terceiro capítulos, que Douglas procurou justamente identificar este modelo da estrutura social Lele, é importante ressaltar que a antropóloga também esteve atenta às formas pelas quais os Lele podiam manejar as regras partilhadas e escapar de situações desvantajosas (ao utilizar o próprio modelo ideal para tanto). Basta lembrarmos das saídas encontradas pelas mulheres Lele para fugir do controle de um marido tirânico, ou das estratégias empregadas pelos mais jovens para atenuar o domínio dos mais velhos quanto às taxas necessárias para o ingresso nos cultos ou para o pagamento dos dotes dos casamentos. A forma como as alternativas autorizadas pela administração colonial e pelos missionários foram utilizadas pelos Lele, podem muito bem atestar a relevância das formulações de Leach (ainda que, ao contrário deste, Douglas não tenha teorizado sobre estes exemplos de mobilidade social, mudança e conflito).

Sigaud encontra, neste posicionamento de Leach, uma tentativa de ocupar um lugar singular no campo acadêmico, para contestar o *establishment* que dominava as teorias então partilhadas na disciplina. Entretanto, é importante notar, Leach possuía uma salva-guarda de origem social que Mary Douglas, por outro lado, não podia dispor: a construção de sua posição como um “herético” no campo, que garantiu o respeito dos

²⁹³ Mesmo que tal aconteça em outros contextos institucionais, acredito que no campo acadêmico britânico tal contraposição ocorre de uma forma bastante incisiva.

pares, pôde ser constituída sem que o antropólogo dependesse, por exemplo, de salários maiores em instituições que não lhe interessavam²⁹⁴, e mesmo do financiamento para pesquisa: foi somente na elaboração da tese de titulação que Leach adotou o que Sigaud chama de “uma atitude pragmática”, e se sujeitou às demandas de seus supervisores²⁹⁵.

Afinal, mesmo que o mundo colonial asiático tenha gozado de maior prestígio dentro do Império, o lugar a ser estudado era a África, por razões particulares à constituição do campo antropológico britânico. Neste sentido, Leach obviamente não contou com o auxílio do IAI para custear suas pesquisas, como fez Douglas (o que foi crucial para custear a formação da antropóloga). Desta maneira, é possível refletir acerca da importância das origens sociais distintas entre os autores para a tomada de posicionamentos singulares no campo.

Existem alguns paralelos interessantes, entre a trajetória de Leach e a de Douglas. Ambos fizeram suas pesquisas etnográficas em locais que não eram usualmente estudados pelos antropólogos britânicos da época. Ambos parecem ter se posicionado no interior do debate de ponta que era feito, mas procuraram imprimir inovações que poderiam causar certo mal-estar em relação aos antropólogos estabelecidos (ainda que menos em relação à análise feita por Douglas do que à feita por Leach). Tanto em um caso, como no outro, foi feita uma crítica à rigidez das teorias do parentesco e da preponderância das teorias de linhagem para explicar os fenômenos sociais. Leach, tal como Douglas, ressaltou que as relações sociais a partir de ego não se resumem ou se explicam apenas pelas posições ocupadas no interior das linhagens de filiação.

Tanto Leach, como Mary Douglas, procuraram assinalar a relevância de seus materiais de pesquisa para a teoria antropológica. Para os autores, não basta identificar as formas como as relações sociais, expressas simbolicamente, são articuladas na totalidade do sistema pesquisado, mas também notar que estes dados são passíveis de comparações e generalizações de princípios estruturais de organização para o funcionamento das sociedades.

²⁹⁴ Leach se demitiu temporariamente da LSE para se dedicar apenas à elaboração de *Sistemas Políticos*, em busca da legitimidade intelectual no campo, e, posteriormente, aceitou receber menos em Cambridge, que gozava, então, de mais prestígio que a universidade londrina.

²⁹⁵ Sigaud (1995, p. 24).

Entretanto, a monografia de Leach pode ser hoje considerada como um “clássico” na disciplina; foi reeditada diversas vezes e publicada em diversas línguas. O fato da monografia de Douglas poder ser considerada um estudo sobre um modelo ideal, enquanto Leach já propunha, de maneira semelhante ao que Gluckman defendia (ainda que com outras preocupações), que as sociedades devem ser analisadas em relação a um sistema mais abrangente, partes de uma estrutura por estas partilhada (e, portanto, atentando para a importância do conflito e da mudança na interpretação dos processos sociais), por si só não explica a diferença da repercussão entre as obras. A constatação da relevância das descobertas etnográficas para a teoria antropológica vigente, no caso de Douglas, só se deu a partir da publicação de *Pureza e Perigo*, principalmente (ao menos em relação ao impacto das obras dos autores na literatura produzida na disciplina)²⁹⁶.

O que é importante ressaltar é que Leach também esteve atento às formas pelas quais os mitos e os ritos afirmam simbolicamente esta ordem social ideal, descrita pelos indivíduos e identificada pelos antropólogos. Ou seja, o que se refere ao que é adequado socialmente. Estes símbolos são cruciais para a expressão de status social, através da ação dos indivíduos – princípios de sagrado e de profano são articulados ritualmente para confirmar as estruturas ideais e a ordem social. Tal perspectiva adotada é evidente em seus trabalhos sobre o material bíblico, a exemplo do que fez Douglas²⁹⁷.

Entretanto, resta fazer uma importante observação: Mary Douglas já estava preocupada com as relações que poderia fazer entre seu material etnográfico congolês e as análises das regras simbólicas contidas nos livros do Velho Testamento, mesmo durante os primeiros anos de seu período africanista. Ainda em 1953, a antropóloga escreveu diversas cartas para estudiosos da Bíblia, indagando a respeito de passagens que

²⁹⁶ O livro *The Lele of the Kasai*, entretanto, foi reeditado em 1978. Na nova introdução ao estudo, Douglas descreve o contexto em que fez seu trabalho de campo. Segundo a antropóloga, os Lele estavam sofrendo um processo de adaptação drástica, que deve ter se acelerado com o processo de independência posterior. A autora também faz questão de explicitar sua gratidão com o IAI e Daryll Forde, além de ressaltar a interlocução que passou a ter com diversos Lele que se aventuraram nas pesquisas de sua própria sociedade. Não deixa de notar que o tipo de abordagem funcionalista adotado “saiu de moda”, mas defende que o trabalho ainda se mantém como uma tentativa de sistematizar a relação entre estilo de vida e valores dominantes, bem como uma referência para os estudos sobre o passado da sociedade Lele. Para Douglas, seu estudo é, como afirmei anteriormente, a base que lhe permitiu tecer comparações com outras sociedades, acerca das análises das escolhas individuais em uma matriz cultural, expressas nas estruturas simbólicas que organizam a vida social.

²⁹⁷ Por exemplo, os textos da coletânea em Leach (1983).

contivessem regras classificatórias sobre categorias de animais e suas características de pureza e sujeira. Em 25 de março de 1954, por exemplo, C. P. O'Donovan, secretário da *Bellarmino Society* (criada em referência a Robert Bellarmine, teólogo jesuíta do século XVI), enviou para Douglas diversas referências sobre rituais de purificação descritos nos livros do Pentateuco²⁹⁸. Em 7 de maio de 1955, outro membro da instituição religiosa enviou uma carta sobre proibições alimentares e restrições prescritas aos membros do clero, tais como descritas nas escrituras²⁹⁹. A antropóloga estava interessada na comparação, entre os sentidos das leis cristãs e sua relação com o contexto em que eram empregadas, com as normas que definem os comportamentos sancionados nas sociedades, pela atribuição das fronteiras estabelecidas pela noção de poluição: tanto entre os Lele do Kasai, como entre outros grupos, como os católicos modernos. Afirma Douglas:

But the fact that the Lele cults could better be interpreted through knowing their principles of personal hygiene and diet, and that these turned out to be consistent with the principles for classifying animal kinds, could be of more than regional interest.³⁰⁰

Se trata de identificar as regras do sistema de organização social nas próprias regras que estabelecem as fronteiras do permitido, entrevistas nos tabus alimentares e sexuais, e nos rituais dramáticos para controlar as tensões. A saída encontrada por Douglas veio na leitura dos trabalhos de Leach sobre o Velho Testamento, sobretudo Leach (1983). Ali estavam as preocupações com os malefícios que poderiam advir da

²⁹⁸ O'Donovan para Douglas, 25 de março de 1954. Northwestern Archives. Box 5, Folder 9.

²⁹⁹ Whittall para Douglas, 7 de maio de 1954. Northwestern Archives. Box 5, Folder 9.

³⁰⁰ Douglas (1975a, p. 204). A antropóloga advoga sobre a importância do estudo destas categorias socialmente significativas, e sua relação com a religião em sociedades com diferentes sistemas classificatórios, para a compreensão da forma em que as experiências são canalizadas por estes mecanismos sociais. Entretanto, também ressalta que à época de seu trabalho de campo, suas hipóteses sobre os fundamentos de uma sociologia do conhecimento estavam apenas delineadas. Seria de se esperar que surgisse alguma outra monografia africanista que descrevesse regras de comportamento e sistemas de taxonomia animal em outra sociedade, para então desenvolver sua teoria sobre classificação e organização social. Douglas admite que sua etnografia apenas anuncia o problema, algo que estava relativamente ciente mesmo durante seu período africanista. Entretanto, também afirma que, naquele momento, este era um desconforto particular. A relação entre a linguagem da magia e da religião, foi apenas desenvolvida, em uma distinta forma de comparação, em *Pureza e Perigo* – que, entretanto, não avançou o argumento da maneira como a autora gostaria. Segundo Douglas, não bastava apenas verificar como o universo social de uma vila é construída através das formas de coerção. Em *Pureza e Perigo*, segundo a autora, faltou demonstrar como a análise dos sistemas de ideias deve ser conectada “with the dominant concerns of the people who used it for thinking with” (Douglas, 1975, pp. 207-208). Algo que acreditava que Turner havia logrado realizar, em sua pesquisa sobre os Ndembu.

união com estrangeiros, demonstrando assim a correspondência entre o simbolismo sexual com o as estruturas de parentesco e das relações com outros grupos, que uma análise do contexto político e social em que este simbolismo é desenvolvido pode permitir.

Mary Douglas estava interessada em investigar os pressupostos acerca da experiência dos homens em sociedade, que é organizada pelas categorias implícitas que regem, por exemplo, as atitudes em relação aos animais. Estas regras sobre restrições alimentares e higiene permitiram que Douglas pudesse verificar como as formas rituais e simbólicas destas categorizações, de certa maneira, afirmam a estrutura social, através das racionalizações que ordenam as coisas do mundo. Em seu livro *Implicit Meanings*³⁰¹, a autora argumenta que estas preocupações já estavam presentes em seus escritos africanistas, mas foram desenvolvidos posteriormente. Entretanto, a antropóloga não hesita em afirmar que o estudo das relações entre os sistemas classificatórios e a organização social já havia sido anunciado pelos autores franceses do *Année Sociologique* (e desenvolvido pelos antropólogos britânicos das gerações anteriores à de Douglas, bem como por seus contemporâneos). Adiante, analisarei a questão, mas pretendo, antes, descrever brevemente este argumento sobre a dimensão social das regras classificatórias na teoria douglasiana para melhor precisar as continuidades com a etnografia dos Lele.

Simbolismo e estrutura social

Mary Douglas, em *Pureza e Perigo*, propõe analisar o simbolismo corporal como uma forma de compreender as regras partilhadas de uma sociedade. Por exemplo, no capítulo sete do livro, “Limites Externos”, a autora descreve o poder que a ideia de sociedade tem em recompensar as ações dos homens que reproduzem as estruturas internas, ao mesmo tempo em que repele os ataques externos. Os símbolos expressos ritualmente na experiência social têm uma estreita correspondência com as formas

³⁰¹ Douglas (1975a).

classificatórias que geram contradições, mas as estruturas de “organismos vivos” são especialmente apropriadas para refletir formas sociais complexas – por isto a preocupação com a análise do simbolismo do corpo. Os mesmos perigos que devem ser evitados nas ações referentes ao corpo, bem como suas marcas inscritas, correspondem a perigos a serem evitados na esfera da conduta social. Afirma Douglas: “O corpo é um modelo que pode significar qualquer sistema limitado. Seus limites podem representar quaisquer limites que estejam precários ou ameaçados.”³⁰²

O estudo das preocupações com as substâncias corporais, descritas pelas crenças referentes às ideias de poluição, permite que as normas socialmente partilhadas fiquem claras e inteligíveis. Os limites sociais que conformam os indivíduos, são reforçados, ou melhor, expressos, nas ações rituais acerca dos limites dos corpos destes mesmos indivíduos. Há, em *Pureza e Perigo*, segundo Fardon, uma constatação da existência de uma conexão entre os valores morais e os valores expressos nas concepções de poluição como forma de regular os conflitos pela associação com as sanções das infrações, através de uma análise fundamentalmente funcionalista, que a antropóloga desenvolveria posteriormente³⁰³. É desta maneira que os rituais realizados para solucionar as faltas sociais devem ser interpretados.

Não acredito que caiba aqui reproduzir extensivamente o argumento desenvolvido em *Pureza e Perigo*, a obra mais conhecida e debatida da antropóloga pelos críticos da disciplina. Foi preciso apenas apresentar, mesmo que brevemente, a forma como Mary Douglas interpretou as correspondências identificadas entre rituais de purificação e normas sociais, para relacionar o que foi visto nos capítulos anteriores com a teoria posterior ao período africanista. Para tanto, uma descrição do contexto em que as questões referentes à religião, magia e simbolismo foram debatidas na literatura antropológica, pode auxiliar a situar a posição adotada por Douglas.

A preocupação dos antropólogos com a racionalidade primitiva, que poderia esclarecer os próprios princípios de organização social das sociedades ocidentais, é muito anterior à contribuição de Douglas no assunto, como disse anteriormente. A resposta

³⁰² Douglas (1976, p. 142).

³⁰³ Fardon (1999).

antropológica à concepção etnocêntrica da eficácia mágica primitiva como suposição equivocada, tal como foi colocada pelos autores das gerações anteriores a Frazer, foi deslocar representações e práticas para o reino do simbolismo e sua relação com a estrutura social (e, desta maneira, eliminar o problema da veracidade ou naturalidade, se assim podemos dizer, dos fenômenos agrupados sob denominações tais como magia, tabu e mito), rompendo, assim, com o princípio da diferença essencial entre a mente primitiva e o pensamento moral da sociedade ocidental.

Entretanto, não acredito que Douglas tenha apenas permanecido refém de uma visão funcionalista do papel do simbólico no social, ou se contentado com a identificação das formas de manutenção da ordem e das normas partilhadas; tampouco acredito que a autora se entregue ao desespero de indagar sobre a possibilidade de comunicabilidade entre fenômenos distintos que não podem ser historicamente verificados, que tal abordagem poderia pressupor³⁰⁴. Recuando a análise do debate, temos, por exemplo, que no caso de Evans-Pritchard, o dilema era respondido pela ideia de responsabilidade para o infortúnio e pelas maneiras encontradas por cada sociedade para justificá-lo e impedi-lo. Ou seja, quando as concepções morais adquirem forma na ação de indivíduos em determinados arranjos sociais. Resta estabelecer como Mary Douglas se posicionou no debate.

A autora não adota uma postura racionalista radical que se volta exclusivamente aos sistemas simbólicos e considera os fatos da vida social como seus epifenômenos. Antes se preocupa em analisar e buscar também os fatos concretos – mas assume que sua inteligibilidade só é possível na referência ao sistema simbólico. Talvez, de uma maneira distinta da abordagem de Evans-Pritchard (2005), que também defendeu a necessidade de considerar a religião como parte constitutiva do sistema social (inteligível apenas enquanto relacionada aos demais componentes de uma cultura: política, economia, parentesco), Douglas abdica de uma definição geral de religião. Antes, ela pretende comparar as formas pelas quais os homens interpretam o modo como o mundo funciona, ancoradas como são, na estrutura social.

³⁰⁴ Cf. Douglas (1989).

Há, aqui, uma crítica aos estudos sobre religião que consideram que seja possível analisá-la como um conceito geral ou, ainda, que as ideias a respeito do lugar do homem no mundo possam ser interpretadas fora do contexto social em que são operadas. Welbourne, por exemplo, acertadamente considera que, para Douglas, os Lele propiciaram uma porta de entrada para os estudos sobre religião³⁰⁵. Para um Lele, Deus é mediado pela ação dos espíritos que vivem na floresta, que podem ser controlados na ação ritual realizada pelos cultos masculinos e pela observância de tabus sexuais e alimentares, referentes, basicamente, à manutenção da harmonia social.

Sem querer correr o risco de ser repetitivo, uma vez que estes mecanismos já foram descritos anteriormente, gostaria de sublinhar a importância da ação ritual e das crenças manifestas simbolicamente para a coesão social na teoria douglasiana. Se um feiticeiro da vila pode causar doenças e o fracasso na caça, devem ser tomadas medidas para neutralizar suas ações. Da mesma forma, no caso de um feiticeiro de outra vila, as precauções necessárias reforçam estruturas internas e reatualizam a unidade da vila, em oposição à ameaça externa. O mesmo ocorre nas disputas entre clãs, às que se seguem compensações prescritas. A acusação tem mais chance de ser ratificada se o indivíduo é notório por cometer faltas, ou por ser protagonista de alguma disputa que deve então ser tornada pública. Decorre disto que as rivalidades entre indivíduos, grupos, ou vilas, estão na base das confirmações dos valores sociais. Sua função é reforçar e tornar inteligível posições sociais e relações entre grupos.

O substrato classificatório, que atende a estes valores partilhados, de pureza e perigo, explica as atitudes referentes aos animais e à ingestão de alimentos, plantas e mesmo ao corpo. Acredito que pode ser proveitoso descrever rapidamente as teorias de Evans-Pritchard e Victor Turner para tecer comparações com o que foi exposto acima, a respeito do lugar da magia nos ritos e na estrutura social. No caso, na sociedade Azande e na sociedade Ndembu, estudadas, respectivamente, pelos antropólogos.

Tomemos a análise de Evans-Pritchard como ponto de partida. Já no início de seu estudo sobre a sociedade Azande, o autor insiste na afirmação de que a bruxaria entre estes deve ser compreendida como uma filosofia natural da relação social com o

³⁰⁵ Welbourne (1970).

infortúnio. O autor se desvencilha da noção de “Mentalidade Primitiva” pré-lógica de Lévy-Bruhl, ao constatar que, entre os Azande, não inexistia uma forma de pensamento racional, mas que, pelo contrário, a crença na bruxaria desempenha papel importante na explicação do infortúnio, sem prescindir de uma noção de causalidade. A bruxaria permite que se regule a conduta Zande, fornecendo um sistema prescritivo de valores para a ação prática em circunstâncias relacionadas com a magia – que cabe ao etnólogo traduzir. Há, assim, uma distinção entre a interpretação do antropólogo e a explicação exegetica exposta no discurso que orienta a prática dos indivíduos.

O infortúnio que se abate sobre um indivíduo, salvo exceção, e em situações especiais em que se pode contestar o veredicto, é atribuído à bruxaria, que ativa assim uma série de medidas que visam anular os efeitos malévolos de um inimigo, e também toda uma cadeia de acusações que expõe o modo pelo qual a disputa entre indivíduos e grupos é solucionada pelo sistema da magia Zande. Assim, o que surge na observação de exemplos empíricos do cotidiano, é um sistema de pensamento cuja natureza pode ser comparada com a ocidental, através da racionalidade que a bruxaria expõe, na vida social – ao contrário do que antes se presumia: uma irracionalidade primitiva que transparece na crença absurda da magia.

A estrutura social Zande é sobreposta pelo sistema de magia da bruxaria e da feitiçaria, que assinala e busca resolver as contradições e tensões sociais, como a disputa entre linhagens, por exemplo. Para os Azande, a substância da bruxaria – localizada próxima do fígado – é hereditária e unilinear, passando de pai para filho ou de mãe para filha. Assim, uma acusação de bruxaria extrapola os antagonismos individuais e estende-se a grupos, que podem ser rivais. Pode, por exemplo, expor questões de gênero em uma sociedade fortemente patriarcal, como em ocasiões em que a saída encontrada por um clã, cujo membro foi comprovadamente reconhecido como bruxo, é acusar a mãe deste de adultério, não sendo o acusado, portanto, considerado como parte da família. Expõem-se, assim, as tensões entre a linhagem e o sistema das alianças, representadas pelas mulheres.

O controle social do ressentimento também revela a função social da bruxaria. Evans-Pritchard constata que, se um infortúnio atribuído à ação de bruxaria – quando tem alguma importância e, portanto, merece a consulta dos oráculos – ainda é incipiente e não

está terminado, a vítima pode apelar publicamente ao bruxo para que desista de seu intento. Entretanto, a esperança de uma resolução do problema deve levar em consideração o fato de que o acusado irá se sentir insultado, o que leva a um jogo de acusações que pode ser velado, caso o agressor tenha certo prestígio e não seja prudente entrar em atrito, se for possível evitá-lo. Após a confirmação da identidade do bruxo pelo oráculo, normalmente se apela à cortesia do bruxo e ao fato de que ele perderia prestígio se não atender ao pedido público. Trata-se de um processo costumeiro – um julgamento na corte de um príncipe ocorre quando da morte de um indivíduo, e não em referência aos problemas das normas de comportamento cotidiano entre vizinhos. Porém, se a vítima continua doente, o que significa que o bruxo resolveu ignorar os apelos para que cessasse suas atividades, um representante do afetado pela bruxaria apela junto a um príncipe, expondo sua aflição. O bruxo usualmente replica que não teve intenção de fazer mal a tal indivíduo, e roga por sua melhora, pois pode ter cometido atos de bruxaria sem o saber. Dessa maneira, há a possibilidade da expiação da falta cometida pelo bruxo.

Assim, uma série de procedimentos (consulta oracular e acusação) garante que os conflitos sejam superados, e tanto vítima quanto agressor – que, estando inconsciente de suas ações, agradece ser alertado antes que alguém morresse de fato – são “salvos” socialmente. Mesmo quando ocorre a morte, existem providências prescritas para sua compensação. Todo um mecanismo voltado ao equilíbrio da estrutura social é, portanto, ativado, de modo que as pessoas continuem a conviver após o incidente.

É importante notar que o sistema de acusação expõe relações de conflito e atrito sociais prévios, já que os nomes que a vítima fornecerá à consulta do oráculo, são de pessoas que ele acredita terem algum motivo para prejudicá-lo, ou serem protagonistas de rusgas antigas, observação semelhante à feita por Douglas em seu próprio trabalho etnográfico. Em todo caso, o acusado geralmente é alguém de mesma posição social ou inferior, já que as inimizades que ocasionam acusações de bruxaria normalmente são causadas por inveja. Dessa maneira, “plebeus” não acusam “nobres”, simplesmente porque não teriam como vencer uma disputa, mas também porque seu acusador não teria motivo para invejá-lo, e não faz parte de seus contatos sociais. Os acusados são normalmente pessoas que cometeram alguma falta moral de conduta, o que leva a noção

de bruxaria a desempenhar um papel de controle social e manutenção da hierarquia, demonstrando a justaposição entre o sistema político e o sistema da magia e da bruxaria.

A noção de bruxaria dentro de uma perspectiva que lida com a transformação – notadamente a colonização inglesa – também expõe a relevância de uma análise histórica do fenômeno. Evans-Pritchard nos fornece algumas indicações sobre a influência do império britânico nas relações sociais Zande. Por exemplo: constatou-se que uma das maneiras prescritas de vingar infortúnio causado por bruxaria, como no caso de morte de um parente, a morte sancionada do bruxo, foi proibida no período colonial. Portanto, a influência do contato com o europeu e a noção de transformação que, de certa maneira, não se configurava como um problema para a antropologia de Malinowski, já é considerada por Evans-Pritchard³⁰⁶. Entretanto, a ideia da existência de sistemas únicos de relações sociais entre africanos e colonizadores, tal como exemplificado na teoria de Max Gluckman, adveio das preocupações de uma geração posterior de antropólogos.

Podemos encontrar diversas continuidades entre as conclusões apontadas por Evans-Pritchard e Victor Turner, mas também importantes diferenças acerca da apreensão da prática mágica com relação à concepção de estrutura social de ambos os autores. Entretanto, a função de equilíbrio social, expressa nos rituais, no caso do trabalho de Turner, também é interpretada através dos mecanismos simbólicos operantes sob a lógica cosmológica que atribui à magia um lugar central³⁰⁷.

A apreensão da estrutura Ndembu, na teoria de Turner, advém da observação dos processos ritualísticos de passagem. A estrutura social e os conflitos que a permeiam são atualizados e resolvidos no rito, que opera de forma simbólica. A continuidade é garantida neste processo de transformação articulado pelo drama encenado: o limite da resolução de conflitos sociais é a fragmentação e o afastamento, mas, ainda assim, com a manutenção da estrutura Ndembu. A análise da interpretação do antropólogo da diferença entre o discurso exegético e a estrutura simbólica que de fato é ativada, passa, desta

³⁰⁶ Ainda que a análise do antropólogo, principalmente a respeito de sua monografia sobre os Nuer, tenha sido revisitada por Sharon Hutchinson (1996). Evans-Pritchard não teve interesse em descrever o contexto político mais abrangente do Sudão na década de 1930, que o estudo de Hutchinson priorizou, para lidar com as transformações sofridas pela sociedade Nuer e as maneiras encontradas por esta para lidar com os conflitos e as mudanças econômicas e políticas, através de uma perspectiva histórica.

³⁰⁷ Por exemplo, Turner (1957), Turner (1974) e Turner (1980).

maneira, por uma reformulação da teoria de Evans-Pritchard, tal como a descrevi, para a que é proposta por Turner. Assim, a questão de se os Azande acreditam de fato na eficácia mágica dos ritos e estão conscientes ou não do sistema lógico responsável por suas ações, passa à indagação de como os interesses de indivíduos, ou de grupos, se valem das estruturas ritualísticas simbólicas prescritas na sociedade Ndembu.

Ambos os rituais: de crise vital, que realiza a passagem de um status a outro, e de aflição, quando um indivíduo cai vítima da ação de espíritos dos mortos e deve ser curado, não são concernentes somente ao indivíduo que os atravessa, mas a todo um grupo que se relaciona com este. Toda a sociedade passa a possuir novas formas de conduta advindas das mudanças de status na iniciação ou mesmo nos transtornos advindos da aflição.

Os rituais possuem uma estrutura prescritiva de ação que faz do símbolo, uma metonímia das propriedades da conduta ritual, segundo Turner. Assim, observar e analisar o significado das cores empregadas no *mukanda* (a cerimônia de iniciação de circuncisão), bem como em outros rituais, e sua correspondência com significados atribuídos, por sua vez, aos fluidos corporais e às doenças e à profilaxia que é necessária à sua cura, segundo as concepções Ndembu, permite que seja estabelecida uma teoria da estrutura social que deve considerar os processos simbólicos que operam por associação. Por exemplo, ao tratar da doença, que Turner traduziu como esterilidade masculina, os Ndembu aplicam no paciente um produto de coloração esbranquiçada, extraído de uma raiz que deve devolver a brancura – e, portanto, a masculinidade e o vigor, segundo a atribuição do significado que propõem os Ndembu à cor – relacionado ao sêmen do paciente. É o que o autor se refere como propriedade polissêmica do símbolo: a possibilidade de comportar distintos significados.

A organização matrilinear que estrutura a vida social Ndembu é representada, por exemplo, pela árvore de leite (pela analogia entre seiva e leite), que significa toda uma interrelação social entre indivíduos e grupos dentro desta estrutura: no caso, as abstrações dos princípios harmoniosos que dizem respeito à maternidade, mas que, na prática cotidiana da utilização da simbologia, pode representar oposição e conflito – de um clã matrilinear e os demais grupos da comunidade. Estes símbolos dominantes e axiomáticos,

como o caso da árvore de leite, convertem-se em focos de interação social, segundo Turner.

A interpretação exegética da prática ritual pelos próprios Ndembu, tal como partilhada por todos os indivíduos – o que se deve fazer e porque – deve ser aliada à uma análise do processo social que relaciona, portanto, acontecimento e simbologia. Há, desta maneira, uma discrepância entre discurso e prática, ou ainda: entre interpretação nativa e interpretação do antropólogo, como já adiantei anteriormente. Pois, se é importante que o significado atribuído pelo indivíduo Ndembu a um símbolo ritual seja levado em consideração, este mesmo símbolo extrapola a carga de significado que lhe é atribuído. Quem interpreta o símbolo – que desempenha um papel específico e ocupa uma posição específica, como pode ser observado nos interesses conflituosos que o operam – deve ser analisado pelo antropólogo, que não tem interesses pré-concebidos que atrapalhem a construção de um quadro sistemático da situação social, segundo Turner. Além da interpretação de um significado prescritivo compartilhado, há um nível de interesses contextuais, que podem ser inconscientes, e que deve ser somado ao “sentido total” do símbolo ritual. São, enfim, dois polos de sentido condensados simbolicamente.

Os ritos exercem a função de corrigir os conflitos que são constitutivos da vida social. O drama social encenado é uma terapia que cura tanto o paciente quanto os indivíduos e os grupos que estabelecem relações com este, e que protagonizam rivalidades, na forma, por exemplo, de acusações de bruxaria. Acusações que podem levar ao cisma, no limite. As enfermidades, tal como no caso Zande, são atribuídas a causas mágicas, mas têm sintomas específicos e tratamentos condizentes.

A despeito da semelhança com a teoria de Evans-Pritchard acerca da existência de uma cosmologia racional africana, que se expressa na prática cotidiana da vida social, na teoria de Turner os mecanismos simbólicos que constituem esta relação são foco de análise de um desenvolvimento teórico funcional-estruturalista distinto. No entanto, ambas são teorias antropológicas que tentam relacionar as concepções mágico-religiosas do infortúnio às exacerbações das tensões sociais e suas resoluções. Os adivinhos e doutores Ndembu são, neste sentido, sociólogos nativos, capazes de diagnosticar as fontes dos conflitos e então ativar todo um aparato ritual para solucioná-los – de onde

advém sua reputação e seu prestígio social³⁰⁸, quando é capaz de fazê-lo. O Azande que acusa outro de bruxaria, de acordo com tensões pré-existentes, se aproxima desta perspectiva – como exemplificado nas manobras de acusação velada e a ameaça de exposição pública caso o infortúnio não cesse.

Interessante notar que Turner parece apontar para uma teoria sociológica que lida com a questão do poder – portanto, política. Entretanto, a posição do antropólogo nesse esquema não é questionada: ele é o agente da possibilidade de tradução perfeita da dicotomia política discurso–prática.

Ambos os autores dão grande importância ao lugar da dicotomia entre interpretação nativa e interpretação antropológica, ou entre discurso prescritivo e tensões que são reencenadas e resolvidas nos rituais mágicos. Diferem, entretanto, no modo de analisar os dados recolhidos durante a etnografia. Turner afirma estar preocupado com o problema do conflito social e sua resolução, mas também entre as oposições tornadas evidentes pelas representações rituais e simbólicas, que são integradas pelos modos de classificação – questão que já havia sido tratada por Durkheim e por Mauss e que merece ser anunciada aqui.

Acerca da teoria da religião e da sociologia da percepção

Acredito que esta breve apresentação, da maneira como dois dos principais antropólogos do período em que Mary Douglas iniciou sua formação, lidaram com a questão da compreensão das estruturas responsáveis pela manutenção da organização social, foi importante para situar o posicionamento da própria antropóloga no debate. Há uma diferença fundamental na forma como esta geração de antropólogos enfrentou o tema, em relação aos pensadores evolucionistas.

³⁰⁸ O capítulo “Um doutor ndembu em ação”, do livro de Turner sobre o simbolismo Ndembu (Turner, 1980), é exemplar. Ihembi, o doutor em questão, possuía um status marginal que lhe facilitava sua prática: em operar as tensões da rede de relações sociais Ndembu relevantes no tratamento da vítima de infortúnio, através de investigações e procedimentos que delimitam um quadro do sistema social.

Às custas de talvez abdicar de uma tentativa de compreensão total de outra cultura, o antropólogo da geração posterior a Frazer, segundo Douglas, adquiriu uma postura mais modesta e voltada à relação entre as representações e a vida social em um sentido mais instrumental. Segundo as palavras da própria antropóloga:

Os mais modernos instrumentos de análise são necessariamente imperfeitos, o que revelam é parcial, a visão final é tosca e, com freqüência, cética. A diferença essencial está em que o antropólogo moderno pretende estudar um sistema simbólico, ao passo que Frazer dá menos ênfase à simbolização consciente e mais aos erros inconscientes sobre a realidade física (...) O antropólogo se detém na cultura local como se fosse um sistema completo, com todas as suas explicações contidas em si mesmo.³⁰⁹

Douglas está, evidentemente, pensando sobre os desenvolvimentos da relação entre crença e sociedade, que os estudos sobre magia e bruxaria produziram após a contribuição de Evans-Pritchard e outros sobre o tema. Deslocado o objetivo inicial de Evans-Pritchard de contribuir para uma sociologia do conhecimento – presente, por exemplo, em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* – houve uma ênfase na micropolítica da utilidade da crença em um sistema integrado por um conjunto de suposições complexas (uma filosofia de pensamento nativa) e por processos sociais.

É importante lembrar, assim, que Douglas está inserida em uma longa tradição de reflexão sobre a explicação para a existência de crenças metafísicas com o modo que uma análise destas crenças possibilita iluminar os mecanismos de funcionamento das sociedades. Se as experiências das duas guerras mundiais acabaram com o otimismo evolucionista que relegava a brutalidade humana à um resquício antepassado, ainda visualizado nas sociedades ditas primitivas, também a contribuição da sociologia francesa dos autores do *Année Sociologique*, e mesmo do estruturalismo, permitiram a orientação deste tipo de abordagem sobre a bruxaria, a religião e a ciência – sobretudo, no caso que interessa aqui, de Mary Douglas.

A contribuição de Douglas para as pesquisas sobre as formas de atribuição de racionalidade, que as etnografias africanistas permitiram explorar, deve ser compreendida neste campo de interlocuções, que remetem ao desenvolvimento das análises de outros

³⁰⁹ Douglas (1982a, p. 14).

autores. Em um de seus livros, sobre a obra de Evans-Pritchard, por exemplo, Douglas deixa clara a maneira como se filia ao projeto teórico proposto por seu professor³¹⁰.

Fardon, ao analisar este trabalho de Douglas, identifica uma crítica que foi levantada quando de sua publicação, que parece remeter às estratégias de legitimação no campo acadêmico³¹¹. O autor lembra que diversos outros ex-alunos de Evans-Pritchard, ao lerem o livro, acusaram Douglas de falar sobre suas próprias ideias como se fossem dele. O biógrafo, então, reflete sobre o capítulo em que Douglas, ao expor a teoria de Evans-Pritchard a respeito de uma visão sistêmica da cognição humana, da indissociação entre o ambiente social e as formas de pensamento, sugere que a obra mais madura de seu orientador já estaria preconcebida em uma série de ensaios escritos por ele ainda na década de 1930, estabelecendo, assim, uma continuidade e coerência no programa de pesquisa do antropólogo que talvez não tenham existido.

Acredito que voltamos para os indícios da reflexividade da antropóloga sobre a literatura antropológica que lhe interessa discutir, e que remete, por sua vez, para as formas como interpreta sua própria contribuição e o lugar que pretendeu ocupar no debate. Debate este que, é importante reforçar, não se limitou ao interior da antropologia britânica, mas existiu também do outro lado do canal, como podemos perceber nas continuidades entre as formulações de Durkheim e Mauss e a teoria de Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown – ao qual voltarei adiante.

Sob esta perspectiva, poderíamos recuperar a indagação de Mary Douglas a respeito das etnografias produzidas sobre os Dogon³¹². Indagando sobre o que resultaria se os franceses tivessem estudado os Nuer, e os ingleses os Dogon, a antropóloga está exatamente refletindo sobre as particularidades das tradições disciplinares de pesquisa dos dois países europeus – “estilos de pensamento”, como diz Douglas. Propõe, mais do que isso, um diálogo entre as técnicas de pesquisa, inglesa e francesa, para compreender como cosmologia e linguagem se articulam, nestas sociedades, para que o indivíduo reflita e aja no interior destas. Tal como o impacto da arte africana deveu-se à receptividade dos círculos de artistas franceses nas primeiras décadas do século XX, a

³¹⁰ Douglas (1980).

³¹¹ Fardon (1999).

³¹² Cf. Douglas (1975).

teoria de discurso e linguagem que os Dogon possuem poderia ser foco de interesse pelos filósofos da linguagem ingleses, dentro de uma teoria da práxis. Trata-se, tanto para os Dogon, estudados por Griaule e alguns de seus colaboradores, como para os etnógrafos britânicos, de pressupor uma distinção entre aparência e realidade, uma fenomenologia que deve lidar com a experiência humana da reflexão para o entendimento social.

Douglas, ao mesmo tempo em que sinaliza para uma contribuição das tradições de antropologia inglesa e francesa, reivindica uma posição intelectual no interior da primeira (ainda que identifique uma ascendência teórica em comum, durkheimiana, mas também maussiana, nos trabalhos de Griaule e dos antropólogos britânicos³¹³). Na seguinte passagem a autora faz referência à metáfora platônica da sombra para explicitar as diferenças entre as referidas tradições e sua própria posição teórica:

For we also are passionately interested in getting behind the screen of appearance. All our professed interest in politics and kinship is an interest in the machinery that casts the shadows on the wall. The field in which our efforts have been most successful is in trying to discover the social determinants of cosmology.³¹⁴

Além de descobrir tais relações entre o simbólico e o social, há recorrentes preocupações na antropologia britânica com o poder, a legitimidade e o equilíbrio social; como as ações do indivíduo devem ser analisadas em um sistema social particular, em termos de disputa e no acionamento dos mecanismos previstos para sua resolução. Sua própria agenda teórica é descrita, na tentativa de unir as descobertas francesas sobre a complexidade da cosmologia Dogon com as contribuições dos autores britânicos sobre o estudo das maneiras como esta cosmologia é manipulada para resolução de problemas sociais. A avaliação do trabalho de Evans-Pritchard, e da importância em determinar a responsabilidade e atribuição de culpa entre os Azande, demonstra a convicção de Douglas de que “assuming that words and ideas are inextricable from the rest of social

³¹³ Cf. Douglas (1958b). Ironicamente, Douglas atribui ao trabalho de Griaule, uma grande valorização do trabalho etnográfico, em contraposição às suas pretensões sociológicas mais generalizantes. As aproximações e descontinuidades entre as tradições francesa e britânica, são assim matizadas pela antropóloga, já que mesmo os autores anglófonos, a despeito das atribuições que lhes são imputadas acerca de suas metodologias empiricistas, não abrem mão de formulações sociológicas. Douglas afirma que é possível ultrapassar as descrições dos comportamentos, que podem ocultar seus motivos, por parte dos indivíduos, e estabelecer conexões sobre tais atitudes em termos teóricos.

³¹⁴ Idem (p. 131).

action, an interpretation would be upheld by complete description of the rules governing the action in which the speech occurs”³¹⁵. Ainda que a ambiguidade destes mecanismos de ação possibilitem a manipulação e interpretações alternativas, o que requer uma abordagem “oblíqua” destes fenômenos, pressupondo que o discurso dos indivíduos podem conter verdades desconhecidas deles mesmos.

Os resultados distintos de etnografias produzidas por ingleses ou franceses, são, antes, frutos de experiências antropológicas constituídas por histórias e fazeres distintos, do que por uma identidade nacional ontológica. Além disto, a hipótese adotada aqui é a de que a realidade colonial, tal como exercida nos diversos países africanos, deve em muito aos processos desenvolvidos em cada metrópole e em cada território colonizado³¹⁶. Neste sentido, o comentário de Douglas sobre os Dogon parece problematizar a constituição do saber antropológico de uma maneira bastante próxima à proposta que aqui delineei, acerca da análise de sua trajetória. Sua experiência de trabalho de campo no Kasai pode, então, ser revista em função destas considerações. A interlocução entre as tradições francesa e inglesa que Douglas estabeleceu, por formação acadêmica e por opção de pesquisa, também deve ser relacionada com o contexto institucional das duas tradições.

Religião³¹⁷ parece ter sido um tema em que tal sensibilidade era pensada – não exatamente em termos de uma reflexão aprofundada que incorresse em formulações acerca de uma metodologia que iluminasse aspectos de uma história da disciplina, de modo a verificar a importância de fatores que poderiam parecer prosaicos – como um encontro casual entre dois pensadores, que originasse alguma frutífera pesquisa.

Não apenas a religião enquanto categoria de entendimento, objeto de reflexão dos fundadores da disciplina, mas a religião pessoal destes mesmos. Em diversas biografias, necrológios ou apresentações da vida e obra de um autor por um colega, a relação do antropólogo em questão, com um corpo de pressupostos da relação do homem no mundo,

³¹⁵ Douglas (1980, p. 31).

³¹⁶ Cf. Thomaz (2002) para uma análise da formação de uma “mentalidade imperial” simbólica nacional no colonialismo português do terceiro império. O autor aponta para a necessidade da análise dos processos históricos e sociais, bem como dos discursos, todos específicos, dos projetos coloniais iniciados em meados do século XIX, tanto no contexto metropolitano como no “local”; e a relação entre ambos.

³¹⁷ Bem como gênero, por exemplo.

é levantada de forma a sugerir alguma facilidade ou dificuldade deste antropólogo em desvendar alguma faceta do universo etnográfico, em razão de uma história pessoal específica. Seja Mary Douglas falando sobre o judaísmo de Franz Steiner, sobre o hinduísmo de Srinivas³¹⁸, o protestantismo de Robertson Smith³¹⁹ ou o ritual diário da leitura da Bíblia por Frazer, em sua juventude, com seu pai³²⁰, ou, ainda, Fardon acerca do catolicismo de Douglas, uma certa constituição do sujeito por uma contingência pretensamente alheia ao indivíduo (mas que o constitui) é invocada para contribuir na compreensão do porquê alguém estudou o que estudou, de certa maneira, e não de outra. Se, por um lado, a premissa de um determinismo absoluto de um padrão social sobre o indivíduo pode ser criticada, por outro, podemos nos debruçar seriamente sobre tal ideia e rastrear o quanto desta herança não é, efetivamente, e discursivamente, apropriada pelo sujeito, e, então, responsável pela constituição, de fato, de sua agenda intelectual.

Não obstante, Mary Douglas empreendeu uma vigorosa análise da questão religiosa da literatura antropológica, não apenas durante sua formação africanista. Vimos, na análise do desenvolvimento da teoria douglasiana, a partir de seus escritos mais propriamente etnográficos, que a antropóloga já estava interessada, mesmo durante seu trabalho de campo, na forma como a racionalidade Lele acerca das responsabilidades sociais (expressas, por exemplo, nas dívidas de sangue entre grupos etários, clãs ou vilas) é moralmente compreendida (na forma de não observação dos resgardos necessários, ou na ação mágica, consciente ou inconsciente). Douglas prestou particular atenção ao modo pelo qual as causas dos infortúnios, e a maneira de evitá-los, estão relacionadas a uma intrincada economia moral, que é simbolicamente calcada nas instituições sociais, e que permite a ordenação e a coesão sociais³²¹. Deve-se, concomitantemente, à configuração particular que uma sociedade oferece para operar as relações entre seus indivíduos.

Desenvolver a teoria da causalidade de Evans-Pritchard (ou seja, analisar a moralidade presente nas explicações do infortúnio), possibilitou a Douglas refletir sobre a relação entre uma filosofia moral e a religião, em que o comportamento social é

³¹⁸ Fardon (2004) e Douglas (1976, p. 7).

³¹⁹ Douglas (1976, p. 28).

³²⁰ Douglas (1982, p. 9).

³²¹ Sensibilidade esta, que, segundo Fardon, talvez provesse do período de seu internato no convento do Sagrado Coração na Inglaterra, época quando vive em uma verdadeira “instituição total”. Cf. Fardon (1999).

analisado. Mais do que isso, pensar sobre o ritual e a cosmologia na explicação da desgraça, baseado-se nas regras manifestas na classificação do mundo conhecido e na explicação das formas de resolução desta desgraça, ou desta falta, permitiu que a antropóloga “sáisse” da África Central e estabelecesse uma base comparativa para outras sociedades. Conseguiria, assim, desenvolver sua teoria calcada na micro política dos arranjos possíveis, realizados pelos indivíduos (com suas explicações para o porquê de sua ação, face a uma estrutura por todos partilhada e que fornece inteligibilidade para tais manobras), para um modelo passível de aplicação (efetuadas as devidas ressalvas acerca das diferenças nas formas de controle social e nas concepções culturais em jogo), teórico, a qualquer outro grupo ou sociedade.

Me pareceu interessante utilizar a própria teoria douglasiana, sobre os mecanismos simbólico-sociais da ação do indivíduo em sua cultura, para pensar sobre a complicada questão da “escolha possível”. Ao que parece, a escolha racional está, para Douglas, longe de corresponder ao anseio (e ao axioma) da liberdade individual soberana – antes, é limitada e moldada por uma estrutura simbolicamente reproduzida através das instituições sociais.

Tentarei apresentar a maneira como Mary Douglas desenvolveu o tema através de um de seus trabalhos menos debatidos em antropologia: sobre a noção de risco e aceitabilidade de risco ambiental. Acredito que a metodologia empregada por Douglas para refletir sobre as formas de interpretação de risco expõe o ponto sobre o qual gostaria de explorar: os mecanismos simbólicos de ordenação social, dado o tipo de estrutura em que tais mecanismos são operados pelos indivíduos. Tal abordagem está relacionada aos modos de constituição de pensamento. Para tanto, minha intenção é contextualizar a discussão sobre risco, no trabalho de Douglas, através de dois eixos: como a autora articula a questão do risco com o debate antropológico da lógica da classificação, e também o diálogo que Douglas estabelece com a reflexão crítica sobre a constituição do conhecimento científico para pensar o risco na sociedade contemporânea. Contudo, antes de iniciar esta reflexão, fornecerei mais alguns elementos a respeito do contexto teórico no qual o trabalho de Douglas deve ser interpretado.

A classificação na teoria antropológica, e um exemplo de aplicação

Em seu livro *Como as Instituições Pensam*, Douglas parte de exemplos retirados do debate científico para introduzir a problemática da dinâmica da produção de consenso. Tomando como exemplo a questão da utilização de radioisótopos no monitoramento de doenças genéticas, a antropóloga indaga sobre a constituição do debate e das indagações acerca de risco e de ética suscitadas pelo procedimento. Serão considerados mais importantes os pacientes beneficiados pelo tratamento ou as pessoas que sofrem “mais risco” pela exposição de elementos radioativos no ambiente? Como calcular os riscos de um grupo, ou de outro; como hierarquizar prós e contras de determinada política médica? Na análise deste e de inúmeros outros exemplos, a antropóloga identifica a constituição de dois grupos distintos, que se opõem, questionando a veracidade e a validade moral um do outro.

As instituições reúnem indivíduos que tendem a partilhar crenças e valores particulares, que são demonstradas na prática social e no discurso dos componentes do grupo. A solidariedade e a cooperação de cada sociedade, com seus respectivos “estilos de pensar”, implicam na rejeição e na desconfiança de elementos estranhos ao mesmo. O princípio da ordenação sociológica deste processo está intimamente relacionado ao sistema classificatório do grupo, do equilíbrio cosmológico que encontra analogias na natureza, por exemplo. Não é estranho que Mary Douglas fundamente sua reflexão com um resgate do funcionalismo durkheimiano que, segundo a autora, foi precocemente rejeitado pelas teorias da racionalidade humana que pressupõem um indivíduo soberano e único³²².

O pensamento sócio-antropológico sobre a lógica da classificação e da constituição de sistemas sociais de conhecimento, encontra em Durkheim e Mauss uma das principais bases da reflexão que se desenvolveu nos anos seguintes. Lévi-Strauss, décadas depois, ao estabelecer as bases do pensamento simbólico estruturalista, teve que lidar com uma miríade de teorias da representação pelo pensamento humano, reservando lugar especial às influências de Durkheim e Mauss. Mary Douglas está ciente da

³²² Em alguns momentos deste livro, a problemática da ação coletiva versus a ação individual merece análise aprofundada, constituindo-se como importante eixo na construção teórica.

discussão entre os teóricos franceses, e foi uma das principais representantes da antropologia inglesa que resgataram e problematizaram a teoria estruturalista na Inglaterra. A rediscussão dos sistemas classificatórios, da questão das representações e da organização social, bem como da possibilidade da comunicação entre diferentes sistemas de conhecimento, ocupam lugar essencial no desenvolvimento da teoria de Douglas.

O texto *Algumas Formas Primitivas de Classificação*³²³, procura, desde o início, tratar do fenômeno da representação, através de uma análise sociológica das instituições sociais que estão presentes no ato classificatório. É na função classificadora que os autores encontrarão as pistas para a relação entre os processos sociais e os sistemas de conhecimento, deslocando, assim, o foco de uma perspectiva individualista, para a do pensamento coletivo. O apriorismo da função ou da constituição das coisas a serem ordenadas por indivíduos dotados de capacidade classificatória é, então, colocado em xeque.

O argumento do texto é que as explicações do pensamento religioso são substituídas pela ciência, mas guardam similaridades patentes, como a hierarquização dos sistemas de relações simbólicas que garante a compreensão das relações sociais e a unidade do conhecimento dentro de cada grupo. Mas, são em algumas sociedades, cujas descrições etnográficas foram colhidas por diversos autores em várias localidades, que a especulação cosmológica presente na prática de excluir e associar elementos em grupos, através de processos específicos da sociedade em questão, que o princípio classificatório é melhor observado – cujo mecanismo de representação do mundo social é efetuado simbolicamente, e mantém uma estreita continuidade com a ciência.

As classificações das sociedades ditas primitivas surgem, portanto, não pela natureza das coisas ou de uma necessidade natural de fazê-lo, mas emanam da organização e da função social daqueles que as produzem, que dispõem da ordenação obtida segundo relações muito “especiais”. Os mitos da cosmologia e da cosmogonia de uma sociedade, refletem, portanto, os princípios da classificação constituídos na morfologia social.

³²³ Durkheim e Mauss (1999).

A hierarquia lógica do conhecimento partilhado é devida à hierarquia da própria sociedade, que exerce uma pressão sobre os elementos dos quais se constitui, sob a forma de afinidades emocionais que são dotadas de valores também partilhados. A teoria durkheimiana dos sistemas classificatórios religiosos mais elementares, equaciona, desta maneira, ao mesmo tempo, o fundamento social da vida simbólica e a função social do sagrado, estabelecendo o parentesco inegável entre este pensamento “primitivo” e o pensamento “científico”. A diferença não seria absoluta, mas de graus de complexidade. Assim:

Muito longe de serem as relações lógicas das coisas que servem de base às relações sociais dos homens, como parece admitir o Sr. Frazer, na realidade são estas que serviram de protótipo àquela. Segundo ele, os homens ter-se-iam dividido em clãs de acordo com uma classificação prévia das coisas; ora, muito ao contrário, eles classificaram as coisas porque estavam divididos em clãs.³²⁴

Lévi-Strauss está preocupado, em toda a construção de seu texto (tanto em *O Totemismo Hoje*, como em *O Pensamento Selvagem*³²⁵), em explicitar sua posição quanto ao fenômeno do “totemismo” dentro da lógica do estruturalismo simbólico, alargando, assim, o campo de investigação. Afirma Lévi-Strauss: “Se o totemismo escolhe as espécies naturais para servir de emblemas sociológicos dos segmentos da sociedade, é simplesmente porque antes do aparecimento do totemismo estas espécies já eram objeto de atitudes rituais.”³²⁶

O antropólogo revisita parte das reflexões evolucionistas do totemismo que serviria para distinguir os “outros” de “nós”; separar o selvagem do civilizado. Passa igualmente pelo ostracismo que o fenômeno sofreu nas primeiras décadas do século XX, devido à crítica do culturalismo americano inaugurado por Boas, e encontra uma diversidade de formas de identificação entre homens e a natureza, e entre as denominações de grupos sociais e de parentesco, que extrapolam as formas de denominação de animais e vegetais, o que lhe sugere a relativização do termo. Da crítica dos argumentos utilitaristas, afetivos e psicológicos do funcionalismo de Malinowski, de

³²⁴ Idem (p. 451).

³²⁵ Lévi-Strauss (1997).

³²⁶ Lévi-Strauss (1976a, p. 149).

Durkheim (a despeito de suas notáveis contribuições contra o etnocentrismo evolucionista), e da primeira fase do pensamento de Radcliffe-Brown, o autor encontrou, na precedência do rito, o interesse despertado sobre as espécies. Isto é, seria o simbolismo que determinaria a representação da ordenação social, e não o inverso, expresso na arbitrariedade da escolha de um emblema para a perpetuação do grupo ou clã em questão, como parece afirmar Durkheim.

Contudo, são nas considerações tardias de Radcliffe-Brown que Lévi-Strauss encontra o germe da solução do problema do totemismo, enunciando também suas próprias ideias sobre os caminhos do intelecto humano. A ênfase não deve ser na investigação das razões pelas quais os “homens adotam uma atitude ritual para com as espécies animais e vegetais” segundo interesses espontâneos, mas como, “em virtude das atitudes rituais que eles observam para com estas espécies que os homens são levados a encontrar um interesse nelas”³²⁷. Ainda que Lévi-Strauss hesite em afirmar que Radcliffe-Brown concordaria com as conclusões que o primeiro retira de suas hipóteses, trata-se de uma verdadeira análise estrutural de comparação de pares de oposição encontrados em mitos referentes à cosmologias de homologia entre os grupos e as forças de funcionamento da ordem social. Oposição possibilitada através de elementos intermediários, cuja natureza sistêmica de transformações demonstra a existência de uma estrutura que permite o equilíbrio e a manutenção social.

O totemismo, longe de ser arbitrário ou natural, não passaria, portanto, de uma forma que expressaria as categorias do pensamento simbólico envolvidas com o problema da integração social, ainda que operantes na forma de pares de oposição binários. Afinal, as espécies naturais interessam não porque “são boas para comer”, mas porque são “boas para pensar”³²⁸. Retornarei a esta questão posteriormente, quando tratar especificamente da noção de risco em Mary Douglas.

O problema dos processos cognitivos, que perpassam a construção de crenças e valores culturalmente partilhados por um grupo, está presente em todo o conjunto da obra de Mary Douglas. São, é importante repetir, “estilos de pensamento” que, segundo a

³²⁷ Cf. Lévi-Strauss (1976, p. 154).

³²⁸ Idem (p. 172).

autora, fazem parte dos laços sociais constituídos por diferentes sociedades. Toda a sua análise das instituições sociais, é baseada na investigação da relação entre prática e discurso nos processos que, através do ato classificatório, ordenam, incluem e excluem modos de experienciar o mundo. Estou, aqui, interessado especialmente nos embates das diferentes interpretações sobre a vida social, profundamente ligados às instituições e aos interesses – políticos – que os moldam.

Pretendo, assim, tratar do livro *Risk and Culture*, escrito por Douglas em parceria com Aaron Wildavsky, em 1982. O livro elabora algumas das reflexões da antropóloga, presentes em seus trabalhos anteriores, e busca analisar a construção das noções de risco e de aceitabilidade de risco – na sociedade norte-americana, em especial. A tese dos autores é de que a noção de perigo, seu modo de ser avaliado, as soluções encontradas para evitá-lo e suas consequências, estão intimamente relacionadas com os valores e interesses partilhados por determinado grupo na disputa pelo consenso de sua interpretação. Se vimos a maneira como a reflexão sobre as formas classificatórias e a religião permitiram aos antropólogos analisar a relação entre simbolismo e organização social, o mesmo ocorre com o estudo da ciência. Trata-se, no fundo, de explicações dos processos cognitivos e da percepção das influências culturais no que Douglas denominou de “hábitos da mente”³²⁹.

A problemática da consolidação de normas partilhadas que operam através dos mecanismos sociais de interação simbólica, me parece deslocar-se, significativamente, da questão da precedência ontológica do simbólico, ou de uma similaridade inata que conjuga elementos em uma classe. Em outras palavras, os “estilos de pensamento” constituem-se na comunicabilidade interna de uma unidade social que pensa sobre si mesma³³⁰. Desta maneira, a ciência desenvolve seus próprios “estilos de pensamento”. Um possível caminho para adentrarmos nos mecanismos de construção dos pressupostos científicos é através da noção de risco, que já fora reconhecida por Douglas em sua primeira experiência de pesquisa de campo.

³²⁹ Douglas (1996b, p. 320).

³³⁰ Cf. Douglas (1996a).

Minha hipótese é que as reflexões contidas na noção de risco e de aceitabilidade de risco na sociedade moderna, para Mary Douglas, são resultado do amadurecimento da trajetória que foi construída ao longo de toda sua carreira antropológica, cujo contraponto aqui delineado é a sua etnografia sobre os Lele, por permitir tecer comparações entre espécies de relações entre classificação e ordem social que a autora buscou empreender em seus diversos trabalhos. As informações que Douglas colheu em sua primeira investigação etnográfica no Congo, nas décadas de 1940 e 1950, já contêm o núcleo do problema da classificação e da constituição das ferramentas de equilíbrio social que as noções de pureza e perigo comportam. Na maioria de seus trabalhos, a autora não abrirá mão de pensar outros contextos sociais em comparação com os Lele do Kasai na África Central.

As dívidas de sangue que a sociedade Lele garante como direito e como obrigação aos indivíduos representativos dos clãs da vila são, por exemplo, devidas, menos às ações violentas, do que por situações em que o infortúnio vem atrelado à transgressão moral – como uma mulher que morre durante o parto depois de confessar adultério, ou “quando a morte era atribuída à feitiçaria ou poluição sexual”³³¹. O homem do clã, convicto da existência da feitiçaria, deve aceitar responsabilidade por suas dívidas de sangue.

Desde sua monografia sobre os Lele do Kasai, Douglas está preocupada em ressaltar o caráter moral do sistema lógico que interpreta os infortúnios, suas causas, os responsáveis, as vítimas e as sanções para controlá-los. A dicotomia entre poluição e normalidade e as atitudes prescritas para lidar com o infortúnio causado pela falha moral poluída é, para Douglas, essencial para o funcionamento da sociedade analisada. Esta sensibilidade analítica, que a autora demonstrou já na África Central³³², que se revela

³³¹ Cf. Douglas (1963, p. 141).

³³² Não obstante, apreendemos, da leitura de seus diários de campo, relativos à segunda viagem que Douglas fez ao Congo, em 1953, diversas observações sobre os conceitos de poluição envolvidos nas regras de conduta moral Lele e nas atribuições acerca dos perigos da feitiçaria. Em primeiro de agosto, por exemplo, a antropóloga parece pensar sobre uma tradução para a expressão *hama*, cujo sentido se aproxima da noção de aversão. Neste dia, observou que um animal veio à vila e morreu por sua própria conta. Os Lele se recusaram a comer de sua carne, já que claramente estava envolvida feitiçaria na situação. A saída foi dar a carcaça para “o catequista e seus filhos”. A desconfiança sobre o porquê um animal da floresta viria morrer na vila é explicada pela relação entre animais e os feiticeiros, que para os Lele, andam juntos. Ainda que o fato não esteja relacionado à classificação de impureza propriamente dita, um animal que não foi abatido, e morreu, expõe a ação malévola de magia e a fragilidade por que passa a vila – o que deve exigir rituais específicos de limpeza e resolução dos problemas suscitados pela feitiçaria. Também torna

quando ela pensa sobre as formas de sanções contra o ciúme e o adultério para com as mulheres (instituição central para os Lele que, combinada com a crença na feitiçaria, forneceria o sistema utilizado para o controle do infortúnio), seria desenvolvida em seus trabalhos posteriores. O risco de ser acusado de feitiçaria – o feiticeiro possui poderes extraordinários e pode causar toda sorte de tragédia e doença aos habitantes da vila através de rituais específicos – era um tipo de sanção que forçava os homens a “cooperarem amigavelmente”³³³, contribuindo para o funcionamento do grupo, segundo a interpretação da antropóloga.

O feiticeiro, conclui Douglas, em *Pureza e Perigo*, “é o mágico que tenta transformar o caminho dos eventos através de decretos simbólicos”³³⁴. As palavras que necessita para conjurar corretamente o feitiço estão imbuídas de legitimação coletiva eficaz, e estão contidas dentro de uma estrutura limitada de ação. De fato, é neste livro que Douglas desenvolve suas reflexões sobre a ordem social, entrevista na crença da magia em inúmeras sociedades analisadas por ela ou por outros antropólogos. O perigo e a possibilidade da desgraça ameaçam o padrão, mas, da mesma maneira, o expõe e o constitui: “A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado”³³⁵.

É a desordem que possibilita tanto o perigo quanto o poder, através dos rituais. Os elementos que desafiam a classificação estão na margem do padrão partilhado (o capítulo das “Abominações do Levítico”, em *Pureza e Perigo*, é exemplar nesse sentido, assim como seu artigo sobre animais anômalos e metáforas animais, que não estão instalados na natureza, mas emergem apenas de características particulares dos sistemas classificatórios³³⁶) e possuem poderes que os deslocam da normalidade, constituindo-se, geralmente, de estados de transição indefinidos. Um indivíduo socialmente marginalizado torna-se, de fato, um marginal. Ora, o perigo e a poluição, constituídos socialmente através de instituições específicas, são os conceitos essenciais para

inteligível a taxonomia Lele sobre as relações entre o mundo dos homens, o mundo dos animais e o mundo dos espíritos e da magia. Os diários de campo de Douglas estão recheados de informações sobre a relação entre feitiçaria e poluição. Cf. Northwestern Archives, box 2, folder 2.

³³³ Douglas (1963, p. 219).

³³⁴ Douglas (1976, p. 108).

³³⁵ Idem (p. 117).

³³⁶ Este artigo encontra-se publicado em uma coletânea mais recente. Cf. Douglas (1996, p. 126).

compreender a confecção do risco e da aceitabilidade do risco que Douglas formularia anos mais tarde.

Acompanhemos agora mais detidamente o argumento de *Risk and Culture*, escrito por Mary Douglas e Aaron Wildavsky. O livro é uma tentativa de investigar as forças sociais envolvidas na noção de risco, principalmente nos Estados Unidos, na década de 1970. A tese é a de que o risco é selecionado culturalmente e coletivamente; também o são sua origem, seus efeitos e sua solução. Ou seja, o culpado, a vítima e os meios de evitar determinados desastres, dependem de um consenso partilhado socialmente. Em uma época em que as tecnologias voltadas para a saúde nunca foram tão desenvolvidas, a percepção do perigo também tornou-se alarmante. Vejamos como os autores apresentam sua hipótese.

Da imprecisão do cálculo do perigo, a sociedade moderna constrói uma economia do risco que busca controlar e disciplinar o que de fato é dificilmente previsível. E o que talvez seja mais significativo é o fato de que não existe consenso sobre a ameaça, mesmo entre a comunidade científica que reivindica uma neutralidade quantitativa de diagnóstico e profilaxia para os perigos da vida na sociedade. Energia nuclear, elementos químicos na dieta familiar, efeitos cancerígenos de rádio, telefonia celular e desastres naturais, aparecem como potenciais riscos para a vida dos indivíduos. Entretanto, da enxurrada de informações divulgadas, existe pouco conhecimento sobre o que de fato é prejudicial e o porquê. Além disto, há pouca concordância sobre as pesquisas e os resultados obtidos. Existem, desta maneira, os grupos que controlam lobbies econômicos e industriais – o “centro”, como denominam os autores estes grupos – e os que veem uma conspiração mesquinha destes primeiros – os grupos “periféricos”.

A hierarquização de perigos advém de um critério estabelecido – uma taxonomia do risco que permite a medição e a solução do problema. Assim, a aceitabilidade de determinado risco não é determinada exatamente pelo perigo inato de um fenômeno, mas é um conceito eminentemente político – que atende à valores e crenças particulares, que oferecem respostas particulares. Para os autores, a percepção do risco é um processo social, que depende do grupo em questão. A estatística referente a um risco é devida a um problema socialmente relevante. A relação entre perigos naturais e defeitos morais é

possibilitada pelo consenso comunitário, que uma “abordagem cultural” pode desvendar. Escolhemos riscos da mesma maneira que escolhemos instituições sociais que ordenam a vida social, como fica demonstrado nas posições adotadas e nas praticadas pelas pessoas. Portanto, a questão não é tanto se o risco aos quais os indivíduos estão sujeitos aumentou nas últimas décadas, mas se, e como, sua percepção aumentou.

Os autores criticam, dentro desta argumentação, a noção de mente primitiva como contrária à mente moderna. Se para Lévy-Bruhl as sociedades primitivas caracterizavam-se por atribuir significado mágico ao desastre em decorrência de bruxaria ou de transgressão de tabu, como visto na atitude frente ao perigo e à morte, as sociedades modernas não deixam de atribuir significado e causalidade ao infortúnio que é culturalmente relevante – que pressupõe uma natureza desprovida de propósito e mistério. A falta moral ainda está relacionada ao perigo ambiental: na forma do que se acredita ser abuso e falta de respeito ecológico em nome de maiores lucros e menor responsabilidade, por exemplo. Os autores rejeitam uma análise em termos de “realidade versus ilusão”, ou em termos de uma separação ontológica entre passado e presente, que estaria baseada em uma visão privilegiada da realidade ou de discernimento entre natureza e assuntos morais, privada de escolha política. Assim: “To imply that no moral judgment is involved implies that the major dangers are so obvious that they hit the mind like a beam of light on the retina.”³³⁷

Trata-se, evidentemente, de categorias de normal ou patológico que nos remetem às preocupações de Douglas em outros trabalhos. Entretanto, a tecnologia não é responsável pela redefinição das linhas de responsabilidade moral do risco, ainda que seja através da tecnologia e da estatística que as expectativas da segurança e do risco sejam alargadas, como o exemplo da institucionalização da desconfiança demonstra, no aumento de casos de processos médicos e nas medidas adotadas para evitá-los. Assim, se um determinado tipo de morte é considerado normal, não há atribuição de culpa. O consenso da natureza da morte e suas causas fornecem as bases para a conduta social da fatalidade³³⁸.

³³⁷ Douglas e Wildavsky (1982, p. 30).

³³⁸ Em “O Feiticeiro e sua Magia” (Lévi-Strauss, 1996), Lévi-Strauss chega à conclusões similares acerca da morte social de um indivíduo – que, privado dos sistemas de referência social, tem estes efeitos

Cada sociedade tem sua concepção de risco, e não “existe critério objetivo que permita decidir quais empreendimentos as sociedades humanas têm por mais ou menos arriscados”³³⁹, que pode ou não ser acompanhada de um ritual de atenuação de risco. De maneira análoga, poderíamos argumentar, a magia não é necessariamente uma resposta para a ansiedade, como inúmeros exemplos etnográficos comprovam – antes, é a magia que gera a ansiedade. Da mesma forma, os homens não adotam um rito para com as espécies naturais por um interesse espontâneo, mas têm interesse gerado nas espécies em virtude das atitudes rituais, como vimos anteriormente. A ansiedade frente a um risco é a maneira pela qual o homem percebe simbolicamente uma “desordem interior”, e a interpretação das atitudes individuais deve estar ancorada em um sistema codificado, socialmente partilhado.

A noção de poluição na teoria de Mary Douglas trata exatamente da questão da definição de normalidade em dado contexto, no qual a magia constitui-se como um exemplo. Voltarei então para esta noção de poluição, para então discorrer sobre os limites do relativismo na noção de risco, para então concluir com a relação, do que foi exposto da teoria antropológica, com uma etnografia da ciência.

Poluição, para Mary Douglas, é importante ressaltar, implica em contágio, impureza em relação ao processo considerado natural, normal. É a adulteração de um estado anterior – que pode ser precisado e reconhecido – em sua acepção técnica e quantitativa através da mudança. Mas é também periculosidade, causada por intervenção externa – que comporta uma definição moral que condena quebra de conduta. O que está em jogo é a ideia de uma sociedade ideal, que é ameaçada pela relação entre ação e desastre através da poluição e o fracasso em seguir as normas. Para Douglas e Wildavsky, a dicotomia entre normalidade e impureza implica em separação de pessoas em categorias para que outras pessoas permaneçam juntas.

Em *Como as Instituições Pensam*, temos que as instituições conferem identidade e estabilidade em um processo classificatório cognitivo, em que algumas categorias

refletidos em sua integridade física – ou da eficácia do tratamento do infortúnio. Eficácia mágica esta que depende inteiramente da crença social em sua existência: a crença do feiticeiro em sua técnica, a crença do paciente no feiticeiro e a confiança coletiva que fornece o entorno no qual funciona a relação entre feiticeiro e o enfeitizado – mesmo que sua natureza manifesta seja de origem intelectual.

³³⁹ Lévi-Strauss (1976, p. 153).

básicas de uniformidade devem ser estabelecidas, para que a comunicação social seja possível. Entretanto, os processos de classificação do mundo sensível não atendem a uma propriedade de similaridade a priori dos objetos agrupados em uma classe comum, mas dependem das interações sociais de um sistema que é apoiado por analogias estabelecidas com a natureza. Assim, os diferentes níveis de classificação taxonômica advêm de diferentes julgamentos político-morais. O sistema de conhecimento que entra em vigor em um dado contexto, e que se mantém, ou é superado, depende de diversos fatores que ultrapassam o “mérito” científico de seu conteúdo.

Se pensarmos na noção de risco, informados por esta base teórica sobre a ciência, podemos avaliar como se dá a conformidade moral com as instituições e o contexto em que foi produzida. Depreendemos, de *Risk and Culture*, que as perguntas devem ser: em que consiste o dano ou perigo, quem é responsável, quem são as vítimas, e como remediar ou purificar. Como vimos, a poluição é a forma como os problemas sociais internos sobre culpa e inocência são pensados, como exemplificam as transgressões da conduta sexual, por exemplo. É por esta razão que é necessária uma explicação cultural dos consensos formados sobre aceitabilidade do risco – são configurações particulares das faltas morais prescritas. A poluição e as teorias de causalidade são os censores sociais que determinam condutas: a imoralidade de industriais ou de representantes governamentais leva aos perigos que os inocentes estão sujeitos a sofrer. O contexto político determina o que é considerado natural, e mesmo os cientistas não estão isentos de uma visão politizada do ambiente e dos problemas aos quais este está submetido.

O perigo pode ser desconhecido? Os desastres podem ser involuntários? Em uma interessante análise da máxima “ignorance is bliss”, exemplificada pelo romance de Daniel Defoe, acerca da passagem em que Robinson Crusoe reflete sobre o medo que as pegadas encontradas na praia lhe suscitaram, temos que, para Douglas e Wildavsky, a atribuição da responsabilidade é social e política, e depende das crenças e valores partilhados em determinado momento. Em uma resenha do livro sobre risco e racionalidade, de Kristin Shrader-Frechette, Douglas afirma, ao se referir aos posicionamentos possíveis entre interpretações acerca de risco, mesmo quando a objetividade científica é invocada:

Risk theory does, indeed, tend to be muddled by political debating strategies; but that is the nature of the subject. Risk is inevitably politicized, because major values are at stake: employment, poverty, lives and regions laid waste, budgets emptied, timetables overturned. Disbelief as to the reality of dangers and slurs on the rationality of opponents are part of the rhetoric.³⁴⁰

Em outro livro, *Risk and Blame*³⁴¹, uma coletânea de ensaios publicada no começo da década de 1990, Douglas nos fornece elementos para formular uma hipótese de trabalho: talvez, em um período tardio de sua vida intelectual, a antropóloga tenha buscado sistematizar as teorias que vinha expondo ao longo de sua carreira, conferindo um modelo de análise integrador de toda a obra intelectual. O livro é dividido em três partes: ensaios sobre a noção de risco e culpa, sobre instituições, e sobre sistemas de crença e conhecimento. A investigação etnográfica, dos meios de atribuição de responsabilidade moral pelo perigo, e das instituições que as conformam, são, assim, complementadas com o estudo simbólico dos processos cognitivos da construção do consenso. Por exemplo, a questão da aceitabilidade do risco deveria ser clara e precisa: ou algo é seguro, ou não é. Entretanto, o problema “envolve baixas probabilidades e altos níveis de incerteza”³⁴². Especialistas podem concordar nos aspectos técnicos, mas não nos níveis desejados de segurança, ainda que não admitiam que seus interesses políticos estejam ligados à suas ações e seus argumentos.

O risco na sociedade moderna deveria ser controlado, ou ao menos controlável. Assim, as pessoas deveriam morrer de causas mensuráveis, não devido à faltas morais ou por causas misteriosas. Entretanto, o conhecimento sobre o risco não pode ser completo. As informações sobre parsecs, megaparsecs (medições de distância astronômica), partes ínfimas de matéria responsáveis por doenças e outras medidas de dados cada vez mais específicas e complexas, demonstram como substanciar o conhecimento vai além de nossa capacidade. Se há mais precisão na medição, há maior ignorância no que isto acarreta, e mesmo entre os cientistas não há consenso. As pesquisas dificilmente são conclusivas – são, na verdade, muito questionadas. O que, afinal, deve ser pesquisado? Como justificar testes dispendiosos e demorados para cada possibilidade de risco? O

³⁴⁰ Douglas (1994, p. 485).

³⁴¹ Douglas (1992).

³⁴² Idem (p. 38).

argumento político dificilmente pode ser ignorado na agenda científica na medição do perigo. A dicotomia, entre a advertência da ciência e o julgamento político de seu uso, não é isento de confronto e disputa – ou seja, a relação entre estimativa do risco e sua aceitabilidade. Se retornarmos, brevemente, ao livro escrito em parceria com Wildavsky, temos:

We see how the argument must move from establishing facts to establishing acceptability, from correct answers to agreed conclusions. Inevitably we need ways of scaling the warnings and promises of science to the limited realm of political possibility.³⁴³

Entretanto, resta uma pergunta fundamental: se tudo depende de um comprometimento social, como ir além, na investigação? Como saber se os riscos estão realmente aumentando, ou apenas o medo que se tem deles? Em outras palavras, como comparar sistemas éticos? Os autores acreditam que o relativismo filosófico pode levar ao aprisionamento cognitivo de um autor, que não pode se aventurar além das fronteiras do contexto em que as crenças que analisa foram construídas. É, contudo, através da análise cultural, que estas mesmas fronteiras e a maneira como um autor se vê preso são conhecidas. É possível classificar os tipos de unidades sociais através dos quais os “estilos de pensamento” constituem-se como os meios de comunicação, não os “estilos de pensamento” em si. É somente através da comparação entre as sociedades que poderemos perceber como essas formas de pensar tornaram-se partilhadas, em detrimento de outras. Douglas e Wildavsky concluem que os valores e sua percepção mudam socialmente, demonstrando como o conhecimento deve ser encarado como um processo de construção contínuo, em que a cultura é responsável pela diferenciação de julgamento. Assim, o contexto e a conformidade representacional pela instituição devem ser precisados, mas as bases para comparação e diálogo devem ser igualmente buscadas. Entre a percepção do risco no nível privado – individual – e o público – científico – há a cultura, cuja análise demonstra como é inapropriado dividir o problema entre riscos físicos objetivamente calculados e percepções subjetivas.

³⁴³ Douglas e Wildavsky (1982, p. 66).

Os aparatos científicos, as respostas e os métodos de laboratório, são tanto “invenções” quanto os níveis de aceitabilidade do risco. Nosso julgamento moral e político deve, dessa maneira, ser explicitado, para que a tensão entre a antecipação do risco e a adaptação frente ao desastre seja melhor medida e melhor solucionada.

É importante notar que Douglas não pretende adotar uma posição relativista (ou seja, a concepção de que uma posição é tão boa ou plausível como outra), ou, ainda menos, afirmar que uma determinada forma de explicação do desastre é irracional.

Douglas está interessada, enfim, em explorar os processos em que as categorias de expressão simbólicas são construídas, como, por exemplo, nas formas em que as classificações de animais e seus hábitos estão imbricadas nas relações sociais. Os tabus, sejam sexuais ou alimentares, fazem parte tanto da esfera do sagrado quanto da esfera da natureza, e se referem às infrações das regras sociais. Seu léxico simbólico, expresso ritualmente, nada mais é que uma forma de comunicação, dada a constituição de valores que são impressos nos indivíduos por sua sociedade. Ainda que estes indivíduos não sejam objetos passivos da influência exercida pela cultura, a investigação das formas simbólicas das ações sancionadas permite descrever o controle do comportamento moral.

Ludwik Fleck já havia apontado, ainda na década de 1930, a relatividade da verdade em ciência – a necessidade de se investigar a história da ciência já fez com que o autor pensasse em “thought styles” em termos muito semelhantes aos quais Douglas formularia sua teoria, décadas mais tarde. O argumento de Fleck é que, cedo ou tarde, sempre haverá modificações nas leis que regem a prática científica, e novos erros no que se acreditava ser certo irão surgir. Os conceitos utilizados em determinado contexto têm uma origem e são confirmados nas instituições, na linguagem e na educação da vida cotidiana. Este sistema estruturado de opiniões, uma vez formado, oferece resistência a tudo que o contradiga. Além disso, os fatos científicos estão ligados, indelevelmente, em proto ideias que podem ser nada precisas e que podem ainda existir fora da comunidade científica – como as crenças populares do contágio da sífilis, que desde o final do século XV têm sofrido modificações em sua sintomatologia. A cognição, alimentada pelo que já é conhecido, mas que por sua vez renova o que era conhecido, não é um processo individual – antes, é resultado da atividade social, que excede o conhecimento do

indivíduo. Para Fleck o pensamento científico ainda encontra-se separado do pensamento místico pré-moderno, mas as bases para comparação histórica já estão lançadas. Um fato científico é, portanto “a thought-stylized conceptual relation which can be investigated from the point of view of history and from that of psychology”³⁴⁴. Ou como o autor define, em outro momento:

If we define ‘thought collective’ as a community of persons mutually exchanging ideas or maintaining intellectual interaction, we will find by implication that it also provides the special ‘carrier’ for the historical development of any field of thought, as well as for the given stock of knowledge and level of culture. This we have designated thought style.³⁴⁵

O trabalho de Michel Foucault, através da arqueologia do conhecimento, lidou com as bases da constituição dos saberes científicos e das disciplinas. Sua obra mostra como as disciplinas e suas regras são constituídas em conjunto com os próprios meios de legitimação do discurso científico, procurando ressaltar o entrelaçamento entre estes processos e os dispositivos de poder. O princípio da organização na taxonomia dos elementos pressupõe uma hierarquização dos mesmos, representados em um sistema de signos que ordena identidades e diferenças, conjuga e separa através do parentesco formado pela própria representação. Entretanto, para uma ciência das ordens empíricas, é necessária uma análise do conhecimento e de suas origens, ao lado de uma “ciência da ordem calculável”³⁴⁶. Em *A Ordem do Discurso*, Foucault procura mostrar como as disciplinas são modalidades especiais de conhecimento, surgidas em um período determinado, e ligadas a tipos de poderes também específicos. Elas se definem por um campo de objetos determinados a que elas deveriam se dirigir, estabelecendo métodos e regras de investigação consideradas adequadas, e se inscrever em um horizonte teórico definido. Ou seja, um método, um objeto, um conjunto de pressupostos e paradigmas que formam as regras da política discursiva da disciplina. Assim: “No interior de seus limites,

³⁴⁴ Fleck (1979, p. 83).

³⁴⁵ Idem (p. 38).

³⁴⁶ Foucault (1995, p. 88).

cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber.”³⁴⁷

O que Mary Douglas acrescenta à discussão, é a indissociabilidade entre a produção de verdades e o embate moral, social e politicamente ancorado. Isto atribui àquilo que é anômalo – o que não pode ser classificado simplesmente como verdadeiro ou falso – uma função especial. Assim como a ansiedade que é produzida pelo sistema de crenças na magia e na feitiçaria, o incômodo do anômalo torna-se, no sistema proposto por Douglas, um elemento essencial na produção da ordem e na administração dos riscos, que nunca podem ser totalmente conhecidos ou controlados.

Um sistema classificatório, ao produzir monstruosidades, atribui um lugar ao ininteligível no sistema (ao provocar uma reação de desconforto). Isto significa que mesmo aquilo que não pode ser compreendido, definido, ou previsto, fica sujeito ao controle social. Com a produção teórica desenvolvida a partir de *Pureza e Perigo*, especialmente, Douglas procura pensar sobre a constituição de tipologias culturais, contidas (o que explica a importância das fronteiras e dos sistemas classificatórios em sua teoria), mas que reagem àquilo que é considerado anômalo, em que as moralidades e a racionalidade são operadas. Partindo da etnografia dos Lele, rumo às Interdições do Levítico, o trabalho da antropóloga parece concluir que as comparações entre os sistemas de atribuição de sentido, dada certa configuração classificatória do mundo, não é apenas desejável, mas é necessária, para a compreensão das atitudes e as explicações simbólicas dos indivíduos em uma sociedade. Concluo este capítulo com uma breve análise da importância do pangolim na teoria produzida por Mary Douglas, para melhor ilustrar meu argumento.

A respeito do pangolim

No já citado artigo sobre o simbolismo religioso entre os Lele, em referência às classificações dos animais, Douglas reserva um lugar de destaque ao pangolim³⁴⁸. A

³⁴⁷ Foucault (1999, p. 33).

análise da autora é focalizada na natureza anômala do estranho animal, que, segundo a própria definição Lele, tem o corpo e a cauda de um peixe, é coberto de escamas, tem quatro pequenas patas e sobe em árvores. Douglas nos dá uma importante pista para a compreensão do simbolismo que envolve o pangolim: ele não deve ser pensado como um mamífero comedor de formigas, mas como um monstro escamoso semelhante a um peixe (ou seja, há que se levar a sério o sistema de valores no qual sua simbologia deve ser estudada).

Suas características anômalas permitem que o animal seja associado com a fertilidade, já que para os Lele, esta é controlada por espíritos da floresta, relacionados com a água. Tudo o que é associado ao mundo aquático, na cosmologia Lele, se refere aos princípios de fertilidade. O pangolim, por suas características, é também associado aos espíritos que habitam as águas da floresta, o que torna a conexão clara, através de um pensamento por correspondências analógicas. O animal também não foge, diferente de outras criaturas caçadas pelos Lele, mas se encolhe na forma de uma bola para se proteger, como se oferecesse sua vida ao caçador³⁴⁹. Seu comportamento, assim, também o afasta dos seres aquáticos, e o aproxima dos humanos (tem um filhote por vez; o que também explica a relevância simbólica dos Lele que têm gêmeos, já que isto os aproxima dos animais, que também têm vários filhos, ao mesmo tempo que também indica que eles foram favorecidos pelos espíritos com fertilidade, demonstrando sua ligação especial com o mundo dos animais e dos espíritos), o que contribui para elegê-lo como um elo importante na relação entre homens e animais.

Os princípios de classificação Lele, que fornecem as bases para as ações referentes às faltas morais (poluição), tornam a atitude com relação aos animais, cruciais para a compreensão de sua cosmologia e as regras que garantem a ordem social. Os animais considerados não comestíveis são também os considerados ambíguos, da mesma forma que os que se prestam à ingestão explicitam as posições sociais dos indivíduos no interior do grupo. Isto depende da maneira como eles são associados a princípios que também estão relacionados às separações operadas na sociedade: geralmente em oposições entre dia e noite, floresta e vila, homens e mulheres, como já descrevi

³⁴⁸ Douglas (1957a).

³⁴⁹ Os paralelos com o cordeiro, que, na Bíblia, se oferece ao sacrifício, são evidentes para Douglas.

anteriormente. Os animais associados com estas esferas sociais são, então, considerados bons ou maus para comer, de acordo com a natureza que os Lele lhes atribuem.

Ora, são exatamente os animais que desafiam as classificações que são os mais apreciados nos rituais de iniciação e fertilidade, recuperando, assim, sua função na tarefa de renovação de vida, exatamente por sua associação com o mundo dos espíritos. Douglas afirma que esta é uma ponte para a relação entre homens e espíritos, sendo que a feitiçaria seria a contrapartida maléfica desta aliança com “o selvagem”³⁵⁰. Fica evidenciada a importância do pangolim no culto com seu nome, na sociedade Lele, por sua natureza anômala e suas propriedades referentes à fertilidade (e sua associação com o mundo espiritual), transferidas aos membros do culto. É também compreensível, então, como o sucesso da caça, a principal atividade em que as esferas humana e animal são articuladas com o espiritual, indica a observação das normas. O fracasso em abater algum animal, ao contrário, é sinal de que alguma falta foi cometida – e isto é particularmente verdadeiro no caso da caça ao pangolim.

Decorre disto que o simbolismo referente a um animal e seu comportamento não depende de observação “verdadeira”, mas sim da lógica classificatória que expõe as estruturas sociais. Ou, como bem colocou Ioan Lewis (Lewis, 1991), em um artigo que procura explorar as hipóteses de Douglas, “symbols do not need to be grounded in objectively accurate knowledge and may indeed be based on mistaken information.”³⁵¹

Lewis, entretanto, questiona a teoria de Douglas, ao ressaltar que o problema taxonômico atribuído pela autora para explicar o caráter especial do pangolim deve ser repensado, pela incapacidade do argumento em lidar com o lugar reservado a outro tipo de pangolim, que também habita o território Lele (a espécie gigante), mas que não tem a mesma importância simbólica. O autor do artigo se pergunta se a associação entre anomalia e fertilidade não decorre dos próprios interesses da antropóloga em relacionar a cosmologia referente ao pangolim (um de seus tipos: o anão, que é associado à fertilidade) com as abominações bíblicas no Velho Testamento (em que os animais também são vítimas voluntárias).

³⁵⁰ Douglas (1976, p. 203).

³⁵¹ Lewis (1991, p. 513). Ainda que, evidentemente, Douglas não esteja interessada em assinalar a veracidade, ou não, de uma interpretação êmica, mas a importância da classificação no tipo de cultura.

Não obstante, creio que o argumento de Douglas pode ser defendido. Não acredito que, ao ignorar a importância do pangolim gigante, a autora estivesse de alguma forma “trapaceando” para adequar as suas notas etnográficas com o material bíblico que também explorou. Pelo contrário, Douglas levou realmente a sério as próprias explicações Lele, do que decorre a sua constatação de que os significados atribuídos ao animal dependem das formas socialmente relevantes em que são constituídos. Luc de Heusch³⁵² (de Heusch, 1993), por exemplo, lembra que o pangolim anão está associado com água, por sua taxonomia singular – e também com a terra, por andar. Mas ele sobe árvores, o que o distancia dessas características, ao escalar em direção ao céu. Se observarmos que o pangolim gigante não possui essa habilidade, fica evidenciada sua preferência pelos Lele como animal anômalo e especial, intermediário das diferentes esferas que compõem o universo, que pretendem tornar inteligível. Além disto, a espécie menor também apresenta características que o aproximam dos homens e o distanciam dos demais animais: ele baixa a cabeça em sinal de vergonha (“like a man in the presence of its mother-in-law”³⁵³). Afinal, se trata de uma seleção das coisas que importam socialmente, através do sistema classificatório constituído.

A outra objeção de Lewis, de que em outras culturas vizinhas o pangolim gigante substitui o menor nos rituais e na simbologia religiosa (ou mesmo que os dois não tenham importância nenhuma), não contradiz o pressuposto de Douglas de que o simbolismo atribuído a determinados animais depende do contexto social que produz as atitudes em relação a estes. Resta apenas investigar os padrões culturais destas outras sociedades para pensar sobre os mecanismos utilizados para garantir fertilidade ou evitar infortúnio (ou seja, descrever as diferentes formas que os povos da região central africana pensam a respeito do pangolim – ou outros animais – e determinar a maneira pela qual os cultos do pangolim reforçam estruturas sociais).

Talvez devamos levar a sério a resposta de Mary Douglas ao artigo de Lewis, para determinar suas reais preocupações com o estudo do simbolismo do pangolim para compreender o sistema religioso Lele (ou com os dados etnográficos Lele, na realidade). Surpresa com a pergunta de um estudante que, depois de assistir uma palestra de Lewis

³⁵² De Heusch (1993).

³⁵³ Idem (p. 159).

sobre o pangolim, perguntou qual a importância disto tudo para o pós-modernismo, Douglas afirma: “Most anthropologists are interested in the intellectual and symbolic life of the people they study. Symbols depend on classification, so how can they avoid being interested in it?”³⁵⁴

Neste sentido, o simbolismo deve ser estudado, segundo a perspectiva de Mary Douglas, com referência ao contexto em que tem inteligibilidade, e não por características “naturais”. São, afinal, projeções das classificações que organizam as sociedades.

Douglas procurou sistematizar sua análise através da formulação dos conceitos de “grupo” e “grade”, os dois eixos que compõem uma sociedade. Os grupos podem ser compreendidos pela maneira como os indivíduos se relacionam de acordo com determinadas regras, e pela contraposição em relação a outros grupos de indivíduos. A associação entre as duas variáveis, independentes, mas que se relacionam, permite perceber se a sociedade é ordenada e claramente limitada em si; ou se seus indivíduos se sentem abrigados pela autoridade do grupo (através das metáforas corporais: devem guardar sua saúde contra agentes externos), mas se relacionam entre si de forma ambígua (o que explicaria a existência de teorias de infortúnio nos ataques estrangeiros ao grupo ou ao corpo), o que leva a uma falta de divisões internas definidas e baixo poder de resolução de conflitos; ou, ainda, se os indivíduos não se sentem comprometidos com o grupo (o que levaria a uma menor utilização das metáforas corporais e a uma atitude pragmática em relação ao mundo) e estão sujeitos às regras de interação e controle; ou, finalmente, se os indivíduos não estão regulados pelas fronteiras externas ou pelas regras classificatórias, dependendo então de leis e regras, nesta perspectiva igualitária.

Decorre disto, que os rituais que expressam o simbolismo classificatório, sobre os quais Douglas está atenta desde seu trabalho de campo, têm especial importância nas sociedades em que há uma forte coesão dos grupos sociais, já que os indivíduos associam as fronteiras com a ameaça externa: perigo. São sociedades em que as metáforas corporais têm mais poder, e as correlações entre as explicações cosmológicas e a organização social são mais coerentes (nas quais podemos, evidentemente, incluir os

³⁵⁴ Douglas (1993).

Lele). Explicam, portanto, as justificativas morais na atribuição da fonte do perigo externo. De qualquer forma, o objetivo geral parece ser o de empreender uma tipologia das culturas, e tentar compreender como o homem concebe, ritualmente, seu lugar no interior de um grupo, em relação ao que imagina ser necessário para sua manutenção, e ao que acredita precisar defender contra ameaças ao seu sistema de pensamento.

Meu objetivo neste capítulo não foi fornecer uma análise densa da teoria douglasiana desenvolvida nas últimas décadas (algo que já foi bastante explorado na literatura), mas apenas ressaltar as principais preocupações da antropóloga em suas explorações sobre a relação entre organização social e processos cognitivos, através da atribuição de sentido e da classificação das coisas do mundo, de forma a sugerir as conexões destas formulações com seu trabalho de campo no Congo (valores e crenças integradas à análise da sociedade). Ou, como a autora expôs em *Natural Symbols*: “All I am concerned with is a formula for classifying relations which can be applied equally to the smallest band of hunters to the most industrialised nations.”³⁵⁵

Uma rápida descrição das tradições teóricas que estão na base do pensamento de Douglas – a relação dos sistemas de classificação e as bases da experiência social para a constituição do conhecimento, estudadas por Durkheim e Mauss, e o método comparativo de Evans-Pritchard na análise das formas de racionalidade – foi necessária para compreender a importância da “base social das classificações simbólicas”³⁵⁶ em sua obra, bem como o lugar de sua etnografia em sua agenda intelectual.

³⁵⁵ Douglas (1970, p. viii).

³⁵⁶ Moore (1997, p. 251).

Considerações Finais

A literatura crítica sobre a obra antropológica de Mary Douglas é bastante extensa. Seu trabalho etnográfico, acerca do material de pesquisa entre os Lele do Kasai, que visitou no final da década de 1940 e começo da década de 1950, lhe possibilitou a inserção no campo acadêmico britânico – não sem dificuldades, como sua relação com o grupo africanista hegemônico do período em que publicou seus trabalhos permite perceber. Entretanto, sua considerável influência na disciplina, que ultrapassou o campo africanista do qual fazia parte, somente foi estabelecida após a publicação de *Pureza e Perigo*, em 1966.

Tentei demonstrar como algumas das considerações que a antropóloga teceu em seus escritos a partir deste livro, deviam, em grande medida, ao seu trabalho etnográfico. As continuidades entre sua obra africanista e a teoria produzida posteriormente, indicam a importância de seus dados sobre a sociedade Lele no conjunto de sua obra, bem como as formas pelas quais se utilizou destes dados para elaborar suas formulações sobre as relações entre as classes de sociedades e suas formas de lidar com os agrupamentos sociais em seu interior: essencialmente simbólicas e ancoradas na descrição das regras partilhadas e racionalmente interpretadas.

Dito isto, meu objetivo foi o de investigar estas continuidades, de modo a sugerir uma articulação entre os diversos fatores que compõem a gênese da teoria douglasiana: o trabalho de campo, as discussões que Douglas estabeleceu com os principais autores do período, as estratégias ativadas para inserir-se na academia, os constrangimentos inerentes ao mesmo pela configuração das redes de sociabilidade intelectual, e algumas das principais influências teóricas.

Se existem inúmeros trabalhos que discutem a teoria sobre as formas de pureza e impureza, e como suas formulações sobre rituais que expõem as fronteiras que devem ser guardadas estabelecem as relações sociais, acredito que um estudo das origens desta teoria ainda não conseguiu lidar com a importância de seu período africanista. Mesmo na

própria teoria douglasiana, os dados etnográficos Lele adquirem um status ideal, de um modelo que pode ajudar a construir outras formulações.

Desta forma, não foi minha intenção revisar exaustivamente toda a teoria produzida a partir de *Pureza e Perigo*. Estou ciente dos ganhos analíticos que poderiam advir de uma descrição, por exemplo, das influências do trabalho de Douglas na teoria de muitos outros pesquisadores – antropólogos ou não.

No decorrer da pesquisa, alguns dos pressupostos metodológicos tiveram que ser modificados. Entretanto, o eixo analítico adotado, de investigar as condições do campo africanista no qual Mary Douglas buscou se inserir, mas também as noções referentes à experiência da antropóloga neste contexto, foi mantido. Se não pude coletar o tipo de material biográfico que pretendia, com entrevistas com a antropóloga, ainda sim encontrei extensa quantidade de dados que puderam se prestar aos meus objetivos: nas entrevistas com as pessoas que conheceram Mary Douglas, mas também na leitura de alguns dos trabalhos menos conhecidos (ou mesmo na leitura “oblíqua” de sua obra mais célebre), e no estudo de seu material pessoal.

Fui sobrepujado pelo material que encontrei em arquivos, em diversas instituições. A tentação de me basear exclusivamente na análise de alguns documentos, como cartas, fotografias e cadernos de campo, teve que ser contrabalanceada com outras investigações, acerca das interlocuções teóricas estabelecidas pela antropóloga. Entretanto, busquei descrever um pouco do potencial analítico de tal fonte de informações. A análise das fotografias etnográficas que Douglas utilizou em suas publicações e me mostrou em um álbum de fotografias, conjugada com informações sobre as maneiras como a antropóloga refletiu sobre sua finalidade explicativa, encontradas nos arquivos do IAI e da Universidade de Northwestern, em cartas e documentos pessoais, possibilitou compreendê-las sob uma nova luz, por exemplo.

Esta abordagem metodológica trouxe alguns desafios teóricos. Encontrei alguma resistência quanto à maneira que pretendia utilizar estes dados, por exemplo. Se não existe um consenso quanto ao modo como a disciplina antropológica deve empregar histórias de vida, ou articulá-las com as demais preocupações dos intelectuais acadêmicos, também encontrei dificuldades sobre a maneira de compreender os dados de

arquivos e mesmo acerca da memória das pessoas entrevistadas. Obviamente estavam aí envolvidas questões sobre a suspeita acerca da subjetividade deste tipo de informação, e sua relevância na constituição de um trabalho sobre o campo acadêmico e a construção de uma obra antropológica. Isto a despeito de toda a literatura referente ao desenvolvimento do conhecimento antropológico, indissociável das experiências – do pesquisador e dos pesquisados.

Procurei articular uma análise do campo antropológico britânico (especialmente o campo africanista), com uma descrição do trabalho etnográfico de Douglas, de forma a anunciar possíveis leituras da maneira pela qual a antropóloga desenvolveu algumas das questões que encontrou em campo, dada sua própria trajetória: na academia, com os professores que teve e com as interlocuções teóricas estabelecidas; mas também pelas singularidades de sua formação.

Esta tese não tem pretensões de estudar, de maneira exaustiva, todo o escopo da obra de Mary Douglas, mas sim apontar para novas possibilidades de reflexão sobre sua trajetória, visto que existe um vastíssimo acervo de documentos e de informações – em arquivos e mesmo em novas leituras dos trabalhos da antropóloga – que consegui apenas indicar aqui. Outras incursões neste material são bem vindas, assim como novas pesquisas sobre a análise da obra de antropólogos, em face dos constrangimentos do campo intelectual em que atuaram e das suas próprias experiências acerca das formas com que estes autores lidaram com tais dificuldades. Uma comparação da minha reflexão nesta tese com outros estudos de trajetória poderia ajudar a desenvolver ainda mais minhas hipóteses de trabalho, encontrar leituras alternativas da antropologia de Mary Douglas, e perceber como suas contribuições para a disciplina podem ir além do usualmente proposto pela crítica na literatura.

Obras consultadas de Mary Douglas

TEW, Mary. *Bridewealth in Africa*. Tese apresentada para o título de Bacharel em Ciências pela Universidade de Oxford, 1948.

_____. Resenha de Pierre Ryckmans, Dominer pour servir. *Africa*, vol. 19, n. 2, pp. 163-164, 1949a.

_____. Resenha de Irmã Constance-Marie, Babira, Essai d'adapttion I e L'Âme noire, Essai d'adaptation II. *Africa*, vol. 19, n. 4, pp. 344, 1949b.

_____. *Peoples of the Lake Nyasa Region*. In Forde, D. (ed.) *Ethnographic Survey of Africa, Eastern Central Africa*, Part I, Londres: Oxford University Press / International African Institute, 1950.

_____. A Form of Polyandry among the Lele of the Kasai. *Africa*, vol. 21, n. 1, pp. 1-12, 1951a.

_____. A Further Note on Funeral Friendship. *Africa*, vol. 21, n. 2, pp. 122-124, 1951b.

DOUGLAS, M. Alternate Generations among the Lele of the Kasai, South-West Congo. *Africa*, vol. 22, n. 1, pp. 59-65, 1952a.

_____. Resenha de Elizabeth Colson e Max Gluckman (eds), Seven Tribes of British Central Africa. *Africa*, vol. 22, n. 1, pp. 81-82, 1952b.

_____. Resenha de Monica Wilson, Good Company: A Study of Nyakyusa Age-Villages. *Africa*, vol. 22, n. 3, pp. 282-283, 1952c.

_____. *A Study of the Social Organization of the Lele of the Kasai*. Tese de doutorado de Filosofia do St. Anne's College, Oxford, 1953.

_____. Resenha de Max Gluckman, Rituals of Rebellion in South-East Africa. *Man*, vol. 54, p. 96, 1954a.

- _____. The Lele of Kasai. In FORDE, D. (ed). *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. Londres: Oxford University Press: International African Institute, 1954b.
- _____. Resenha de Max Gluckman, Rituals of Rebellion in South-East Africa. *Man*, vol. 54, p. 96, 1954c.
- _____. Social and religious symbolism of the Lele of Kasai. *Zaire*, vol. 9, n. 4, pp. 385-402, 1955a.
- _____. The environment of the Lele. *Zaire*, vol. 9, n. 8, pp. 802-823, 1955b.
- _____. Resenha de Mary Smith, Baba of Karo: A Woman of the Muslim Hausa. *Africa*, vol. 25, n. 2, pp. 195-197, 1955c.
- _____. Animals in Lele religious symbolism. *Africa*, vol. 27, n. 1, pp. 46-58, 1957a.
- _____. The pattern of residence among the Lele. *Zaire*, vol. 11, n. 8, pp. 819-843, 1957b.
- _____. Resenha de Clyde Mitchell, The Yao Village: A Study of the Social Structure of a Nyasaland Tribe. *Africa*, vol. 27, n. 3, pp. 290-292, 1957c.
- _____. Raffia cloth distribution in the Lele economy. *Africa*, vol. 28, n. 2, pp. 109-122, 1958a.
- _____. Resenha de Marcel Griaule, Méthode de l'ethnographie. *Africa*, vol. 28, n. 4, pp. 374-375, 1958b.
- _____. Resenha de William Watson, Tribal Cohesion in a Money Economy. *Man*, vol. 59, n. 270, p. 168, 1959a.
- _____. Age-status among the Lele. *Zaire*, vol. 13, n. 4, pp. 386-413, 1959b.
- _____. Resenha de Elisabeth Colson, Marriage and the Family among the Plateau Tonga of Northwern Rhodesia. *Africa*, vol. 30, n. 2, pp. 196-197, 1960.
- _____. Lele economy compared with the Bushong: a study of economic backwardness. In BOHANNAN, P.; DALTON, G. (eds.). *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press, 1962a.

- _____. Resenha de Ian Cunnison, The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics. *Africa*, vol. 32, n. 3, pp. 297-298, 1962b.
- _____. *The Lele of the Kasai*. Londres: Oxford University Press, 1963a.
- _____. Resenha de Georges Brausch, Belgian Administration in the Congo. *Man*, vol. 63, p. 59, 1963b.
- _____. Tribal policies for the old. *New Society*, pp. 13-14, 1963c.
- _____. Resenha de Daryll Forde; Meyer Fortes; Victor Turner; Max Gluckman, Essays on the Ritual of Social Relations. *Africa*, vol. 33, n. 3, pp. 271-272, 1963d.
- _____. *Man in Society: Patterns of Human Organization*. Londres e Nova York: Macdonald/ Doubleday Pictorial Library, 1964a.
- _____. Matriliney and Pawnship in Central Africa. *Africa*, vol. 34, n. 4, pp. 301-313, 1964b.
- _____. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londres: Barrie and Rockliff/ Cresset Press, 1970.
- _____. *Implicit Meanings: Essays in anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975a.
- _____. If the Dogon.... In _____. *Implicit Meanings: Essays in anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975b.
- _____. *Sobre la Naturaleza de las Cosas*. Barcelona: Anagrama, 1975c.
- _____. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- _____. *Edward Evans-Pritchard*. Nova York: The Viking Press, 1980.
- _____. Introdução. In FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982a.
- _____. *In the Active Voice*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982b.
- _____. Little room for the anthropologist. *Nature*, vol. 302, pp. 759-61, 1983.
- _____. Distinguished Lecture: The Hotel Kwilu – A Model of Models. *American Anthropologist*, New Series, vol. 91, n. 4, pp. 855-865, 1989.

- _____. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Londres e Nova York: Routledge, 1992.
- _____. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Oxford: Oxford University Press, 1993a.
- _____. Resenha de Kristin Shrader-Frechette, Risk and Rationality. *American Political Science Review*, vol. 87, n. 2, p. 485, 1993b.
- _____. Hunting the pangolin: comentário sobre Ioan Lewis - The spider and the pangolin. *Man* (New Series), vol 28, n. 1, pp. 161-165, 1993c.
- _____. *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste*. Londres e Nova Delhi: Thousand Oaks/SAGE Publications, 1996a.
- _____. Resenha de Howard Margolis, Dealing with Risk: Why the Public and the Experts Disagree on Environmental Issues. *Journal of Public Policy*, vol. 25, n. 4, pp. 355-357, 1996b.
- _____. *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. Racionalismo e crença – entrevista concedida a Peter Fry em dezembro de 1998. *Mana*, vol. 5, n. 2, pp. 145-156, 1999a.
- _____. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999b.
- _____. Franz Steiner: A Memoir. In ADLER, J.; FARDON, R. *Franz Steiner – Selected Writings: Volume 1: Taboo, Truth, and Religion*. Nova York e Oxford: Berghahn Books, 1999c.
- _____. Os Lele revisitados, 1987: acusações de feitiçaria à solta. *Mana*, vol. 5, n. 2, pp. 7-30, 1999d.
- _____. *A Feeling for Hierarchy* (Marianist Award Lecture – 2002). Dayton: University of Dayton, 2002.
- _____. *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DOUGLAS, M.; BIEBUYCK, D. *Congo Tribes and Parties*. Londres: Royal Anthropological Institute, Panphlets, n. 1, 1961.

DOUGLAS, M.; FORDE, D. Primitive economics. In SHAPIRO, H. (ed.). *Man, Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1982.

Bibliografia

- ANDRADE, R. *Fotografia e Antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade / EDUC, 2002.
- ARDENER, E. Belief and the problem of women. In DE LA FONTAINE, J. S. (ed.). *The Interpretation of Ritual: Essays in honour of A. I. Richards*. Londres: Tavistock Publications, 1972.
- ASAD, T. Introduction. In _____. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- _____. Two European Images of Non-European Rule. In _____. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- BASTIDE, R. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- BATESON, G.; MEAD, M. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. Nova York: New York Academy of Sciences Special Publication, 1942.
- BECKER, H. S. Biographie et Mosaique Scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62/63, pp. 03-29, 1986.
- BOHANNAN, P. Resenha de Jack Goody, The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 3, pp. 552-553, 1996.
- BOHANNAN, L. Dahomean Marriage: A Revaluation. *Africa*, vol. 19, n. 4, pp. 273-287, 1949.
- BOURDIEU, P. *Un Art Moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Lês Editions de Minuit, 1965.
- _____. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- _____. A ilusão biográfica. In _____. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1997.

- BOWEN, E. S. (Laura Bohannon). *Return to Laughter: An Anthropological novel*. Nova York: Anchor Books / Doubleday, 1964.
- BROWN, R. Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilson and the Rhodes Livingstone Institute, Northern Rhodesia". In ASAD, T. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- _____. Passages in the life of a white anthropologist: Max Gluckman in Northern Rhodesia. *The Journal of African History*, vol. 20, n. 4, pp. 525-541, 1979.
- CABOT, J. Resenha de Mary Douglas, The Lele of Kasai. *Les Cahiers D'Outre Mer*, vol. 17, n. 66, p. 242, 1964.
- CALLAWAY, H. Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts. In OKELY, J.; CALLAWAY, J. (eds.). *Anthropology and autobiography*. Londres: Routledge, 1992.
- CAPLAN, P. Engendering Knowledge: The Politics of Ethnography. In ARDENER, S. (ed.). *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures*, Oxford: Berg, 1992.
- CLEMENTS, K. *Faith on the Frontier: a life of J.H. Oldham*. Edimburgo e Genebra: T&T Clark LTD. / WCC Publications, 1999.
- CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- COCKS, P. The King and I: Bronislaw Malinowski, King Sobhuza II of Swaziland and the vision of culture change in Africa. *History of the Human Sciences*, vol. 13, n. 4, pp. 25-47, 2000.
- COLLIER Jr., J. Photography in Anthropology: A Report on Two Experiments. *American Anthropologist*, vol. 59, pp. 843-859, 1957.
- COLLIER Jr., J.; COLLIER, M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder e Oxford: Westview Press, 1992.
- COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J.; JAMES, D. (eds.). *Picturing a Colonial Past: the African Photographs of Isaac Shapera*. Londres e Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- _____. Portraits of the ethnographer as a young man: Photographs of Isaac Shapera in 'old Botswana'. *Anthropology Today*, vol. 22, n. 1, pp. 9-16, 2006.
- CORRÊA, M. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- CRAPANZANO, V. Life-Histories. *American Anthropologist*, vol. 86, n. 4, pp. 953-960, 1984.
- _____. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- CROWDER, M. Indirect Rule: French and British Style. *Africa*, vol. 34, n. 3, pp. 197-205, 1964.
- DA CUNHA, O. M. G. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, vol. 10, n. 2, pp. 287-322, 2004.
- DA MATTA, R. Repensando E. R. Leach. In *Edmund Leach*. São Paulo, Ática. 1983.
- DE HEUSCH, L. El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas. (Publicado originalmente como o prefácio à edição francesa de *Purity and Danger*) In DOUGLAS, M. *Sobre la Naturaleza de las Cosas*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- _____. *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. Hunting the Pangolin. *Man* (New Series), vol. 28, n. 1, pp. 159-166, 1993.
- _____. Resenha de Jack Goody, *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa*. *Social Anthropology*, vol. 4, n. 3, pp. 299-302, 1996.
- DUBOIS, P. *O Ato Fotográfico*. Campinas: Papirus, 2000.

- DURKHEIM, É.; MAUSS, M.. Algumas Formas Primitivas de Classificação. In MAUSS, M.. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- EDWARDS, E. (ed.). *Anthropology and Photography: 1860-1920*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1992.
- ENGELKE, M. 'The Endless Conversation': Fieldwork, Writing, and the Marriage of Victor Turner and Edith Turner. In HANDLER, R. (ed.). *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*. History of Anthropology, vol. 10. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.; FIRTH, R. Anthropology and Colonial Affairs. *Man*, vol. 49, pp. 137-138, 1949.
- FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- FARDON, R. The Faithful Disciple: On Mary Douglas and Durkheim. *Anthropology Today*, vol. 3, n. 5, pp. 4-6, 1987.
- _____. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. Londres e Nova York: Routledge, 1999.
- FEUCHTWANG, S. The Discipline and its Sponsors. In ASAD, T. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- FLECK, L. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- FORDE, D. The Administrative Director's Report on the Work and Progress of the Institute from April 1952 to June 1953, vol. 23, n. 4, pp. 341-350, 1953.
- FORDE, D.; DOUGLAS, M. Economia Primitiva. In SHAPIRO, H. L. (org.). *Homem, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Circulo do Livro, 1982.
- FRY, P. *Spirits of Protest: Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- _____. Apresentação. In FARDON, R.. *Mary Douglas: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.
- GEERTZ, C. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- VAN GELUWE, H. Resenha de Mary Douglas, The Lele of Kasai. *Tribus*, vol. 13, pp. 193-194, 1964.
- GEWALD, J.-B. Researching and Writing in the Twilight of an imagined conquest: Anthropology in Northern Rhodesia 1930-1960. *History and Anthropology*, vol. 18, n.4, pp. 459-487, 2007.
- GLUCKMAN, M.; COLSON, E. Seven Tribes in Central Africa (resposta à resenha de Mary Douglas em *Africa*, v.22, n.1). *Africa*, vol. 22, n. 3, pp. 271-274, 1952.
- _____. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In FELDMAN-BIANCO, B. (ed.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- GOODY, J. *The Expansive Moment: The rise of social anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GORDON, R. J. Resenha de Lyn Schumaker, Africanizing Anthropology. *Journal of South African Studies*, vol. 28, n. 2, pp. 471-473, 2002.
- GRIMSHAW, A. Visual Anthropology. In KUKLIC, H. (ed.). *A New History of Anthropology*. Malden, Oxford e Victoria: Blackwell Publishing, 2008.

- GROSSI, M. P. Na busca do 'outro' encontra-se a 'si mesmo'. In _____. (org.). *Trabalho de Campo & Subjetividade*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1992.
- _____. Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss. In GROSSI, M. P.; MOTTA, A.; CAVIGNAC, J.A. (orgs.). *Antropologia francesa no século XX*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Nabuco, 2006.
- GULLIVER, P. H. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 27, n. 1, pp. 210-211, 1964.
- HARRIS, B. Photography in colonial discourse: the making of 'the other' in southern Africa, c. 1850-1950. In HARTMANN, W.; SILVESTER, J.; HAYES, P. (eds.). *The Colonizing Camera: Photographs in the making of Namibian History*. Cidade do Cabo: The University of Cape Town Press, 1998.
- HAYES, P.; SILVESTER, J.; HARTMANN, W. Photography, history and memory. In HARTMANN, W.; SILVESTER, J.; HAYES, P. (eds.). *The Colonizing Camera: Photographs in the making of Namibian History*. Cidade do Cabo: The University of Cape Town Press, 1998.
- HERSKOVITS, M. Anthropology and Africa: A Wider Perspective. The Lugard Memorial Lecture for 1959. *Africa*, vol. 29, n. 3, pp. 225-238, 1959.
- HUTCHINSON, S. E. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- JAMES, W. The Anthropologist as Reluctant Imperialist. IN ASAD, T. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- KOFES, S. *Uma Trajetória, em Narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- KUKLICK, H. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KUPER, A. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai*. *African Studies*, vol. 22, n. 3, pp. 134-135, 1963.

- _____. *Anthropology & Anthropologists: The modern British School*. 3ª. ed. revisada. Londres e Nova York: Routledge, 1983.
- _____. An Interview with Edmund Leach. *Current Anthropology*, vol. 27, n. 4, pp. 375-382, 1986.
- _____. Colônias, metrópoles: um antropólogo e sua antropologia – entrevista concedida a Carlos Fausto e Federico Neiburg. *Mana*, vol. 6, n. 1, pp. 157-173, 2000.
- _____. Alternative histories of British social anthropology. *Social Anthropology*, vol. 13, n. 1, pp. 47-64, 2005.
- LACKNER, H. Social Anthropology and Indirect Rule. The Colonial Administration and Anthropology in Eastern Nigéria: 1920-1940. In ASAD, T. (ed.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- LA FONTAINE, J. S. The Persons of Women. In ARDENER, S. (ed.). *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures*. Oxford: Berg, 1992.
- LANGNESS, L. L. *A História de Vida na Ciência Antropológica*. São Paulo: EPU, 1973.
- LATOUR, B. *Ciência em Ação: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- LEACH, E. Jinghpaw Kinship Terminology. In _____. *Rethinking Anthropology*. Londres: The Athlone Press, 1961.
- _____. A legitimidade de Salomão. In _____. *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. Glimpses of the Unmentionable in the History of Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, pp. 1-23, 1984.
- _____. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- LECLERC, G. *Crítica da Antropologia: Ensaio acerca da história do africanismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

- LEMARCHAND, R. The Bases of Nationalism among the Bakongo. *Africa*, vol. 31, n. 4, pp. 344-354, 1961.
- LEUBUSCHER, C. Resenha de Guy Malengreau, Vers un paysannat indigène: Lês Lotissements agricoles du Congo Belge. Rapport de Mission. *Africa*, vol. 21, n. 1, pp. 75-76, 1951.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo Hoje*. Coleção Os Pensadores: Lévi-Strauss. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1976a.
- _____. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. São Paulo: Vozes, 1976b.
- _____. O Feiticeiro e sua Magia. In _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.
- LEWIS, I. Resenha de Max Gluckman, Politics, Law, and Ritual in Tribal Societies. *Africa*, vol. 37, n. 1, pp. 98-99, 1967.
- _____. The Spider and the Pangolin. *Man* (New Series), vol. 26, n. 3, pp. 513-525, 1991.
- LIENHARDT, G. Resenha de Mary Douglas, The Lele of Kasai. *African Affairs*, vol. 63, pp. 298-299, 1964.
- LITTLE, K. Applied Anthropology and Social Change in the Teaching of anthropology. *The British Journal of Sociology*, vol. 11, n. 4, pp. 332-347, 1960.
- LYSTAD, R. A. Resenha de Mary Douglas, The Lele of Kasai. *Africa Report*, vol. 8, n. 11, pp. 27-28, 1963.
- MACMILLAN, H. Return to the Malungwana Drift: Max Gluckman, the Zulu Nation and the Common Society. *African Affairs*, vol. 94, n. 374, pp. 39-65, 1995.
- MALINOWSKI, B. Practical Anthropology. *Africa*, vol. 2, n. 1, pp. 22-38, 1929a.
- _____. Resenha de Report of the Commission on Closer Union of the Dependencies in Eastern and Central Africa. *Africa*, vol. 2, n. 3, pp. 317-320, 1929b.

_____. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage and family among the natives of the Trobriand Island, British New Guinea*. Nova York: A Harvest Book / Harcourt, Brace & World, 1929c.

_____. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Londres: Routledge, 1935.

_____. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril, 1984.

_____. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 1997.

MARCUS, G. E. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In MARCUS, G. E.; CLIFFORD, J. (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

_____. Critical Anthropology Now: An Introduction. In _____. (ed.). *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American Research Press, 1999.

MARCUS, G. E.; FISCHER, M. M. J. *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, G. E.; CUSHMAN, D. E. Las etnografias como textos. In REYNOSO, C. (org.). *El surgimiento de la Antropologia Posmoderna*. 3^a ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEAD, M. Anthropology and the Camera. In MORGAN, W. D. (ed.) *The Encyclopedia of Photography*, vol. 1. Nova York: Greystone Press, 1967.

MEAD, M.; MACGREGOR, F. C. *Growth and Culture: A Photographic Study of Balinese Childhood*. Nova York: Putnam, 1951.

- DE MENDONÇA, J. M. *Os Movimentos da Imagem – da Etnografia à Reflexão Antropológica: Experimentos a partir do acervo fotográfico do professor Roberto Cardoso de Oliveira*. Dissertação de mestrado em Multimeios do Instituto de Artes, Campinas: UNICAMP, 2000.
- MIDDLETON, J. An Interview with John Middleton – entrevista concedida para Deborah Pellow. *Current Anthropology*, vol. 40, n. 2, pp. 217-230, 1999.
- MILLS, D. Professionalizing or popularizing anthropology? A brief history of anthropology's scholarly associations in the UK. *Anthropology Today*, vol. 19, n. 5, pp. 8-13, 2003.
- MOORE, J. D. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Nova York e Oxford: Altamira Press, 1997.
- Notes and Queries on Anthropology*. 6^a. edição. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1951.
- PASSARIELLO, P. Anomalies, Analogies, and Sacred Profanities: Mary Douglas on Food and Culture, 1957-1989. *Food and Foodways*, vol. 4, n. 1, pp. 53-71, 1990.
- PEELS, P.; Salemink, O. Locating the Colonial Subjects of Anthropology. In _____. (eds). *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Harbor: University of Michigan Press, 1999.
- PEIRANO, M. Resenha de Stanley Tambiah, Edmund Leach: an Anthropological Life. *Mana*, vol. 8, n. 2, pp. 216-220, 2002.
- PONTES, H. *Destinos Mistos: os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. A burla do gênero: Cacilda Becker, a Mary Stuart de Pirassununga. *Tempo Social*, vol. 16, n. 1, São Paulo, USP, pp. 231-62, 2004.
- PYM, B. *A very private eye: an autobiography in letters and diaries*. Londres: Panther Books, 1985.
- RABINOW, P. *Reflections on fieldwork in Morrocco*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1977.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. On Joking Relationships. *Africa*, vol. 13, n. 3, pp. 195-210, 1940.

_____. A Further Note on Joking Relationships. *Africa*, vol. 19, n. 2, pp. 133-140, 1949.

_____. A Commentary on Alternate Generations among the Lele. *Africa*, vol. 23, n. 4, pp. 351-354, 1953.

_____. *Estrutura y Función en la Sociedad Primitiva*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1972.

RANGER, T. European Attitudes and African Realities: The Rise and Fall of the Matola Chief's of South-East Tanzania. *The Journal of African History*, vol. 20, n. 1, pp. 63-82, 1979.

RICHARDS, A. I. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: an economic study of the Bemba tribe*. Londres: Oxford University Press / International African Institute, 1969.

_____. African Systems of Thought: an anglo-french dialogue. *Man* (New Series), vol. 2, n. 2, pp. 286-298, 1967.

SALAMONE, F. The International African Institute: The Rockefeller Foundation and the Development of British Social Anthropology in Africa. *Transforming Anthropology*, vol. 9, n. 1, pp. 19-29, 2000.

SAMAIN, E. 'Ver' e 'dizer' na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 2, pp. 23-60, 1995.

_____. Balinese Character (re) visitado. In ALVES, A. *Os Argonautas do Manguê*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

SCHAPER, I. O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Isaac Schapera. *Mana*, vol. 7, n. 1, pp. 133-163, 2001.

SCHUMAKER, L. *Africanizing Anthropology: Fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham e Londres: Duke University Press, 2001.

- _____. The Director as Significant Other: Max Gluckman and Team Fieldwork at the Rhodes-Livingstone Institute. In HANDLER, R. (ed.). *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*. History of Anthropology vol. 10. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.
- SCOTT, J. Experiência. In DA SILVA, A. L.; DE SOUZA LAGO, M. C.; RAMOS, T. R. O. (orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*, Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999.
- SHEPARD, D. *Her Life's Work: Conversations with Five New Zealand Women*. Auckland: Auckland University Press, 2009.
- SIGAUD, L. Apresentação. In LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: Um Estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1995.
- _____. As Vicissitudes do 'Ensaio sobre o Dom'. *Mana*, vol. 5, n. 2, pp. 89-124, 1999.
- _____. Doxa e Crença entre os Antropólogos. *Novos Estudos*, vol. 77, pp. 129-152, 2007.
- STOCKING JR., G. W. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In _____. (ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- _____. *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.
- _____. *Delimiting Anthropology: Occasional Inquiries and Reflections*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2001.
- STRATHERN, M. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, vol. 28, n. 3, pp. 251-281, 1987.
- _____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- TAMBASCIA, C. K. *Representando o Congo: uma análise antropológica dos quadrinhos de Tintim*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Campinas: Unicamp, 2004.

- _____. Os Lele do Kasai em foco: uma análise das fotografias do trabalho de campo de Mary Douglas. Texto apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia – ABA. Porto Seguro – BA, junho de 2008. <http://201.48.149.88/abant/>
- TAMBIAH, S. Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, vol. 8, n. 4, pp. 423-459, 1969.
- THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Fapesp, 2002.
- TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press, 1957.
- _____. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- _____. *La Selva de los Símbolos: Aspectos del Ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A., 1980.
- TYLEE, C. The Self and Others in 1950s England: Anthropology and the Literary Imagination in Barbara Pym's *Less Than Angels*. arts.brunel.ac.uk/gate/entertext/7_2/ET72TyleeED.doc. s/d (acessado em 20 de outubro de 2009).
- VANSINA, J. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (a). *Man*, vol. 64, p. 67, 1964.
- _____. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (b). *Journal of African History*, vol. 5, n. 1, pp. 141-142, 1964.
- _____. *Kingdoms of the Savanna*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1966.
- _____. History facing the Present: Interview with Jan Vansina - entrevista concedida a Karel Arnaut e Hein Vanhee em 01 de novembro de 2001. <http://www.h-net.org/~africa/africaforum/VansinaInterview.htm> (acessado em 15 de maio de 2006).
- VORBICHLER, A. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (a), *Afrika und Übersee*, vol. 47, n. 3-4, pp. 299-301, 1964a.
- _____. Resenha de Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (b), *Anthropos*, vol. 59, (1-2), pp. 322-323, 1964b.

- WELBOURNE, F. Mary Douglas and the Study of Religion. *Journal of Religion in Africa*, vol. 3, n. 2, pp. 89-95, 1970.
- WERBNER, R. P. The Manchester School in South-Central Africa. *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, pp. 157-185, 1984.
- WOLF, M. Chinanotes: Engendering Anthropology. In _____. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 343-355, 1990.
- WRIGHT, T. *The Photography Handbook*. Londres e Nova York: Routledge, 1999.
- YOUNG, M. *Malinowski's Kiriwina: fieldwork photography 1915-1918*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *Malinowski: Odissey of an Anthropologist, 1884-1920*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004.