

## TRADUÇÃO

### [O PROBLEMA DA CRENÇA: EVANS PRITCHARD E VICTOR TURNER SOBRE A “VIDA INTERIOR”]<sup>1</sup>

Matthew Engelke (autor original)<sup>2</sup>

Silvia Geruza F. Rodrigues (tradutora)<sup>3</sup>  
Eduardo R. Cruz (tradutor)<sup>4</sup>

Entre 1993 e 1999 passei 17 meses no Zimbabwe estudando a igreja Johane Masowe, um movimento religioso africano com raízes no distrito de Makoni, desde os anos 1930. Como a maioria das igrejas africanas independentes, a igreja Masowe focava muito na cura espiritual, na erradicação da feitiçaria e possessão pelo Espírito Santo (ver SUNDKLER 1961, COMAROFF 1985, HOEHLER – FATTON 1996, MULLER 1999). No curso do meu trabalho de campo presenciei vários exemplos destas atividades “extramundanas” que me forçaram a pensar sobre a conexão entre métodos de trabalho de campo e crenças religiosas.

Como antropólogo, preocupava-me constantemente ao me perguntar se conduzir uma pesquisa como observador participante traria resultados frutíferos ou não. As práticas religiosas dos Masowe pareciam lançar um obstáculo epistemológico particularmente perverso a este respeito. Encontrei dificuldade, por exemplo, em entender o que estava “acontecendo” quando vi profetas da igreja lutar contra a feitiçaria exorcizando maus espíritos de congregantes possessos, como vi várias vezes por semana, e como, exatamente eu deveria me posicionar em tais ocasiões. Eu me perguntava se eu pudesse apenas compreender esses fenômenos se eu compartilhasse de

---

<sup>1</sup> *The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on "the inner life"* (originalmente publicado em *Anthropology Today*, Vol. 18, no 6, dezembro, 2002, p. 3-8). A autorização para a tradução foi gentilmente concedida pelo autor.

<sup>2</sup> Professor de Antropologia na Escola de Economia de Londres e coordenador do Programa de Estudo da Religião e Não-Religião da Escola. [m.engelke@lse.ac.uk](mailto:m.engelke@lse.ac.uk)

<sup>3</sup> Mestra em Ciência da Religião (UMESP), doutoranda em Ciência da Religião (PUC-SP). [silgeruza@gmail.com](mailto:silgeruza@gmail.com)

<sup>4</sup> Professor no programa de Ciência da Religião da PUC-SP, doutor em Teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago. [erodcruz@puccsp.br](mailto:erodcruz@puccsp.br)

alguma forma, uma crença no sobrenatural. Esta, é claro, é uma antiga questão para antropólogos da religião, e levanta, o que chamo de “o problema da crença”.

## 1 O Problema da Crença

O problema de crer—para não dizer do antropólogo da religião-- é um conceito espinhoso, em parte, como Katherine Ewing(1994) sugere, porque pode colocar em colapso a distância entre as pessoas que ele ou ela estuda.<sup>5</sup> Se um antropólogo tem a mesma crença que “os nativos”, ou até mesmo, alguns diriam, qualquer crença, a preocupação implícita da disciplina seria que ele ou ela estaria abandonando muita autoridade antropológica. Mas, se não houver nenhuma tentativa de entender o ponto de vista do nativo, o antropólogo falhará como um pesquisador. Etnógrafos devem ter um equilíbrio entre estar “dentro” e “fora” para poderem encontrar um tom adequado; parafraseando Geertz (1976,p.223), alguém que estuda feitiçaria não deveria soar nem como um bruxo nem como um geômetra. Ao lidar com esse dilema, a maioria dos antropólogos trata assim a crença religiosa como uma preocupação etnográfica, porque os ajuda a manter a distância “profissional”. Porém, como Ewing argumenta, a crença permanece como uma “possibilidade embaraçosa”quederiva de uma “recusa em reconhecer que os sujeitos da pesquisa de alguém podem na verdade saber alguma coisa sobre a condição humana que é pessoalmente válido para o antropólogo” (EWING 1994, p. 571; ver também HARDING, 1987). O problema da crença, então, é o de permanecer na distância apropriada das vidas interiores dos“nativos”(GEERTZ 1976, p. 236).

As discussões sobre a crença de Durkheim no seu livro *Formas elementares da Vida Religiosa* ainda traz indagações na antropologia da religião. Essas discussões emprestaram conforto e apoio àqueles de nós que, de fato, encontram problema na crença como eu o defini aqui. Durkheim definiu as crenças religiosas como “estados de opinião que consistem em representações” (1965, p. 15). Ao fazer isso, ele reforçou seu modelo clássico do relacionamento

---

<sup>5</sup> Malcoml Ruel também discutiu a crença extensivamente, e levantou o ponto provocativo – ao qual retornarei – que esta é amplamente uma preocupação Cristã, um conceito que não é central a todas as religiões tanto como é para o cristianismo (1997, p.57).

entre o individual e o coletivo na organização social. “Porque a força coletiva”, ele escreveu “não se encontra inteiramente fora de nós; ela não age sobre nós totalmente de fora; uma vez que a sociedade não consegue existir a não ser dentro e através da consciência individual, essa força deve também nos penetra e se organiza dentro de nós”(1956, p. 240). Para muitos antropólogos que estudam religião, é precisamente por isto que a crença é problemática. Crença é uma experiência subjetiva e por isso mesmo pessoal. Mas, a subjetividade dificulta a compreensão de que a religião seja simplesmente um “fato social”.

No seu estudo recente de feitiçaria em Soweto, Adam Ashfort (2000) lida extensivamente com o problema da crença. Ashforth não se engaja diretamente na literatura acadêmica; em vez disso, seu trabalho tem uma abordagem mais prosaica. O livro de Ashforth é um perfil do seu amigo Madumo, um jovem Sowetano que clama ter sido enfeitado por sua família. Madumo tem uma saúde muito precária, não tem emprego, e quando Ashforth o encontra numa visita à África do Sul, ele conseguira se alienar de quase todos que um dia se importaram com ele. No processo de se curar das doenças causadas pela feitiçaria, Madumo se submete a um regime restrito com um médico bruxo e ao conselho espiritual de um profeta Sionista, com o objetivo de escapar e expulsar as criaturas e os maus espíritos que o maltratam.

A narrativa de Ashforth não lê a feitiçaria como a maioria do trabalho científico sobre ela (o livro tende mais para um romance) e talvez por isto ele tenha podido capturar as ambiguidades e complexidades do que significa acreditar no sobrenatural, de uma maneira que muitos relatos antropológicos não conseguem. Ashforth afirma muito claramente que ele próprio não acredita em “forças invisíveis ou seres que moldam as vidas e os destinos dos vivos”(2000, p. 249). Mas, ele tampouco afirma que eles não existem, isto é, como manifestações físicas. Pelo contrário, ele declara que “o segredo da feitiçaria nunca pode ser penetrado (*Ibid*, p. 254). Neste exemplo e outros (e.g. FAVRET- SAADA 1980, STOLLER E OLKES 1987, E. TURNER et al. 1992), o problema da crença é levantado e deixado em aberto, e a etnografia, creio eu, torna-se mais rica por isso.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Benjamim Ray (2000) oferece uma discussão semelhante a esses assuntos no trabalho de Paul Stoller e Edith Turner.

Gostaria de falar dessa problemática de um ângulo um pouco diferente, focando nos métodos de E. E. Evans-Pritchard e Victor Turner. Ambos os autores são figuras centrais na antropologia da religião. A preocupação de Evans-Pritchard com a “racionalidade” da crença na feitiçaria dos Azande e com o conceito de Nuéres de *Kwoth (espírito)*, é claro, é bem conhecida, assim como é o trabalho de Turner, com sua esposa Edith, sobre o simbolismo religioso nas suas interpretações do ritual Ndembu e da peregrinação Cristã. Quando se trata do problema da crença, contudo, não creio que os trabalhos deles tenham recebido a atenção que merecem. Não tenho nenhuma intenção de resolver o problema neste trabalho, quando discutem métodos, não tenho certeza se os antropólogos conseguirão resolver alguma coisa. Nem falarei do problema de um ponto de vista teológico (embora, tanto Evans-Pritchard quanto Turner tenham feito isso de alguma maneira). Meu objetivo aqui é fornecer munição para os antropólogos que estudam religião, ao refletirem sobre o método enquanto leem a história da disciplina.

Ao fazer isso, gostaria de sugerir como Evans-Pritchard e Turner se opuseram ao que Ewing chamou de “ateísmo reducionista” (1994, p. 72), que frequentemente caracteriza as principais correntes na antropologia da religião influenciadas por Durkheim. Ambos tinham fortes convicções religiosas (os dois eram convertidos ao Catolicismo), e cada um tentou colocar sua “vida interior” ao trabalhar sua antropologia. Para Evans-Pritchard e Turner, a crença se tornou um elemento do método.

## **2 Evans Pritchard**

Pelo menos desde o famoso encontro de Evans-Pritchard com “a luz da feitiçaria” na terra dos Azandes, em uma noite em 1920 enquanto fazia sua caminhada noturna costumeira (1976, p. 11), os antropólogos têm se perguntado como a crença no mundo espiritual afeta estruturas interpretativas – seus próprios e o dos outros (e.g. HORTON 1967; cf. GABLE 1995, E. TURNER 1996). Evans-Pritchard tentou mostrar como as crenças “supostamente irracionais” dos Azandes seguiam uma lógica que fazia perfeito sentido em seus termos, e que a feitiçaria poderia ser entendida através das lentes antropológicas como um idioma para explicar as tribulações da vida. Alinhado a este argumento, ele concluiu primeiro que a luz que ele havia visto naquela noite fora do comum “era provavelmente um bocado de grama acesa por alguém indo defecar” (1976, p.11). Em outras palavras, ela poderia ser explicada sem o recurso ao

sobrenatural. Mas, esta é uma questão que ele deixou em aberto. O que interessa neste caso é que Evans-Pritchard trouxe outra variável em destaque, notando de fato que um parente de Tupoi, seu vizinho Azande, morreu no dia seguinte que Evans-Pritchard viu a luz e isto “casou bem com as ideias do povo Azande” sobre os trabalhos de feitiçaria à noite. No que é por outro lado, uma etnografia perfeita – como Geertz uma vez declarou com Evans Pritchard “o que você vê é o que você pega, uma leitura profunda não é encorajada” (1988, p. 61) -- esse é um momento importante de ambiguidade interpretativa.

Seguindo os passos de Durkheim, muitos antropólogos tratam incidentes e encontros como os de Evans-Pritchard como “fatos sociais” e deixam por isso mesmo. Até mesmo esse autor argumentou, em *Teorias da Religião Primitiva*, que:

Não é possível [ao antropólogo] saber se os seres espirituais de religiões primitivas ou de qualquer outra existem ou não, e como este é o caso ele não pode levar esse problema em consideração. As crenças são para ele fatos sociológicos, não teológicos, e sua única preocupação é com a relação deles um com o outro e com outros fatos sociais. Seus problemas são científicos, não metafísicos ou ontológicos (EVANS-PRITCHARD 1965, p. 17).

Historiadores da antropologia têm claramente documentado está ênfase nos fatos sociológicos da religião dentro da antropologia social britânica, conduzindo de A. R. Radcliffe-Brown até Durkheim (STOCKING 1984,1995;KUPER,1983). J.A. Barnes afirma, ao analisar o lugar de Evans-Pritchard nessa linhagem, que ele nunca foi totalmente comprometido com nenhuma posição teórica (1987, p. 458). Mais ainda, Barnes argumenta que Evans-Pritchard se mostrou reticente quando questionado sobre em quem fundamentava suas teorias. (Veja também DOUGLAS, 1980). Essas indicações têm suporte em evidências no livro *Teorias*. De um certo modo Evans-Pritchard identificou-se com a tradição de Durkheim (1965, p. 54-77; ver também GELLNER 1986, p. 69, citado em BARNES 1987, p.466). Mas ele foi crítico do trabalho de Durkheim, principalmente depois de sua bem conhecida preleção Marett em Oxford em 1950, também a influência de Radcliffe-Brown no entendimento da antropologia como uma ciência ahistórica (KUPER, 1983; BARNES, 1987). Porque ele organizava sua pesquisa sobre a busca pelas origens da religião, as conclusões de Durkheim, de acordo com Evans-Pritchard, “eram pouco mais do que conjecturas” (1965, p. 73). Elas estavam repletas do que ele chamava, seguindo Rudyard Kipling, “histórias assim mesmo”. Elas não eram nem científicas, nem antropológicas. “À minha mente”, escreveu Evans- Pritchard.

É extraordinário que alguém pudesse ter pensado que valesse a pena especular sobre qual poderia ter sido a origem de algum costume ou crença, quando não há maneira nenhuma de se descobrir, na ausência da evidência histórica, de qual era sua origem (1965, p. 101).

Evans-Pritchard critica não somente Durkheim, mas Comte, Saint-Simon, Lang e Tylor. O problema nas abordagens dessas figuras ancestrais repousa nos objetivos abstratos da ciência delas. Para Evans-Pritchard, a antropologia como uma ciência “lida com relações, não com origens e essências”(1965, p. 111). Esta é uma importante distinção para o método. O que denominaríamos de “ciência das relações” encontra-se necessariamente ligada ao que o antropólogo observa. O trabalho de campo, em outras palavras, deve formar a espinha dorsal de qualquer exame antropológico da religião, e é por isso que a busca pelas origens é vã. O trabalho de campo é essencial porque foca atividades empíricas, e é assim como os antropólogos podem entender melhor a religião como um fato social. Mesmo assim, o campo é também o lugar onde o problema da crença surge mais poderosamente para o antropólogo da religião.

Em inúmeros pontos no trabalho de Evans-Pritchard, a integridade das suas observações empíricas como um cientista rompeu-se. Há momentos em que seus questionamentos antropológicos assumiram um matiz teológico—o tipo de problemas metafísicos que ele algumas vezes disse que deixou de lado, como famosamente no caso de *Nuer Religion*, (*A religião Nuere*) quando ele reivindicou ter atingido o ponto onde “o teólogo toma o lugar do antropólogo”. (1956, p. 322). Seu encontro com a “luz da feitiçaria” é um dos momentos mais notáveis nos quais ele deixou em aberto a questão de sua autoridade de expert. Outro momento pode ser encontrado no fim de *Teorias*. Em minha opinião é um exemplo mais interessante do dilema porque ele está se dirigindo a uma teoria de método, em vez de um exemplo particular no qual o método é usado.

Perpassando o *Teorias*, a crítica de Evans-Pritchard ao corpo do trabalho antropológico em religião se baseia largamente no método. Mesmo com todos os seus insights, Durkheim, Tylor e outros teóricos do século XIX falham em entender verdadeiramente o que é religião porque eles não realizaram trabalho de campo.

O que sentimos lá para o fim deste curto livro, então, é que a *experiência* foi trapaceada. Reconhecemos, como Evans-Pritchard, que o trabalho de campo provê um tipo de experiência--um tipo de proximidade aos fatos sociológicos da religião. Mesmo assim, no penúltimo parágrafo

do texto. No momento mesmo em que Evans- Pritchard termina exaltando as virtudes do trabalho de campo, ele nos fala que não é suficiente. A religião entra em um nível pessoal. Para o antropólogo da religião *religioso*, o fato social de sua existência assume um significado adicional. Evans-Pritchard chegou perto de dizer que um background como um crente dá ao antropólogo uma compreensão privilegiada, mas ele se voltou ao trabalho de Wilhelm Schmidt para afirmar isto. Assim ele escreve:

Neste ponto eu concordo com Schmidt. “ Se a religião vem essencialmente de uma vida interior, somente poderá ser compreendida de dentro. Mas, sem sombra de dúvida, isto pode ser feito melhor por alguém cuja consciência interior teve uma experiência religiosa. É muito perigoso quando outro [não crente] fala da religião como um cego falaria de cores, ou um totalmente privado de audição, falasse de uma linda composição musical (1965, p. 121).

Evans-Pritchard não somente critica antropólogos de gabinete, como também seus colegas ateus. No estudo da religião, a vida “interior” da pessoa lhe dá uma posição privilegiada da qual ela vê o mundo social. Dado esse argumento de Evans-Pritchard, acho apropriado dizer alguma coisa sobre sua própria “vida interior”.

Durante a segunda guerra mundial, Evans se converteu ao catolicismo (BEILDELMAN, 1991, LIENHARDT, 1974, BARNES, 1987). Já para o fim da vida – e eu diria que as últimas passagens em *Teorias* representam um exemplo chave - isto é algo do qual ele falou mais e mais abertamente. Aqueles que o conheciam o descrevem como um católico devoto, mas não um “bom” católico. “Sua fé indubitável era acompanhada, se não perturbada, por uma aguda compreensão das possibilidades de descrença, uma simpatia para com os cínicos” (LIENHARDT 1974, p. 303). Ele também era, talvez por causa do seu treinamento, aberto a outras tradições religiosas. O memorial de Barnes nos dá certa informação sobre isso:

Nos últimos anos de sua vida (Evans-Pritchard) se interessou pelo misticismo e, em um artigo marcante que leu para uma audiência de alunos, argumentou numa linguagem quase lírica, que, em algum sentido importante, místicos de todas as inclinações religiosas, Hinduístas, Budistas, Islâmicas e Judaicas, como também Cristãos, experimentam a mesma realidade transcendental... Evans-Pritchard comentou com (Meyer) Fortes, que estava na plateia, que, “deve ter parecido a você, se não a eles, que esta é minha vida interior” (1987, p. 480).

Esta catolicidade também se mostra evidente em uma curta reflexão sobre trabalho de campo publicado no ano em que Evans-Pritchard faleceu, no qual ele escreveu: “Eu diria que

aprendi mais dos Nuer sobre a natureza de Deus e nossa aflição humana do que jamais aprendi na minha terra natal” (1973, p. 5). Para Evans-Pritchard, a investigação científica conecta-se à prática religiosa através do cuidado com relações- um cuidado que somente pode ser compreendido se é compartilhado em algum sentido. Na mente de Evans-Pritchard, é este tipo de “unidade religiosa”, tanto quanto a experiência geral do trabalho de campo, que leva um antropólogo a qualquer compreensão frutífera da religião.

Incorporar a religião-como-crença ao estudo “científico” da religião traz seus problemas. Como J. Samuel Preus argumenta “a religião e o estudo da religião não gozam de nenhum status privilegiado”, e alego o contrário – da posição de uma crença interior – é “servir a si mesmo” (1987, p.XIX). Mesmo assim, parece-me que no fim do livro *Teorias*, Evans-Pritchard estava tentando, em face do empirismo de sua disciplina, acrescentar alguma textura humanista – “até da arte”, de acordo com seu amigo e colega Godfrey Lienhardt (1974, p.301) – ao discurso científico da antropologia. Ele queria colocar em questão, mesmo que momentaneamente, a influência do ateísmo de Durkheim. Ele deixou esse argumento incompleto, mas outros antropólogos retomaram o assunto com vigor. Destes, Victor Turner é particularmente interessante e nos dá o segundo de nossos exemplos.

### 3 Victor Turner

Como Evans-Pritchard, Turner deveu muito a Durkheim. Como um aluno na “Escola de Manchester” de Max Gluckman (Veja WERBNER, 1984), Turner enfatizou a dinâmica entre processo e estrutura na tradição de Marx e Durkheim. O trabalho de Turner sobre ritual, e particularmente sobre *communitas* (1977) pode ser associado ao tratamento de Durkheim sobre a efervescência coletiva em seu livro *As formas Elementares*. O argumento de Durkheim de que a efervescência é um momento de criatividade religiosa impactou Turner profundamente. No início de *Drums of Affliction*, (Tambores da Aflição), Turner afirma que o ritual religioso “de fato cria, ou recria, as categorias através das quais os homens percebem a realidade” (1968, p. 6). Realmente, *Drums*, (Tambores) que é o tratado de Turner mais completo de cultos de cura entre os Ndembu, é escrito numa veia distintamente sociológica, com ênfase nas conexões entre o individual e o coletivo nas representações religiosas. Por exemplo, Turner argumenta no seu tratado de ritos de cura: “Parecia que as necessidades do organismo físico e as necessidades da

sociedade, em muitos respeitos opostos, se uniam nos símbolos matrizes da sociedade Ndembu” (1968, p.19). Contudo, no curto monógrafo *Chihamba, o espírito branco*, Turner leva a preocupação de Evans-Pritchard com as convicções do antropólogo um passo adiante, e critica Durkheim pelo seu reducionismo sociológico. Em *Chihamba*, Turner parece mais com os românticos alemães do que com os sociólogos franceses. Enfatiza a inefável da experiência religiosa, que não se encaixava facilmente nem nos paradigmas Marxistas ou Durkheimianos (BABCOCK E MACLAOON, 1987, KAPFERER, 1996; cf. BLOCH, 1986).

Chihamba é um culto de aflição Ndembu, um dos mais influentes e extraordinários que Victor e Edith Turner estudaram durante seu trabalho de campo no Norte da Rodésia no início dos anos 50 (Veja ENGELKE 2004). Adeptos no culto Chihamba formam laços fortes de amizade enquanto trabalham seus infortúnios. No processo, eles tentam se relacionar e relacionar suas vidas a Kabula, algo parecido com um deus supremo, cuja essência é capturada simbolicamente no caráter da brancura- substâncias brancas, objetos brancos, etc. “Brancura”, Turner argumentou, “representa puro estado de ser” na cosmologia Ndembu (1962, p. 82). O objetivo do Chihamba, como ritual religioso, é “quebrar os padrões habituais formados pelo costume secular, pensamento racional e senso comum, a uma condição onde o puro ato de ser seja diretamente apreendido” (1962, p.85-86). O ritual, em outras palavras, tem como objetivo colocar os iniciantes em contato direto com o centro espiritual de sua existência. Como descreve Turner, isto é uma irrupção afetiva.

Mesmo assim, isso não é uma simples reutilização da efervescência coletiva. Em *Chihamba* e outros trabalhos, Turner realmente queria sim mostrar como o ritual era criativo, não como meio de confirmar o status quo social (Ver especialmente TURNER, 1977). Mas, em parte o que é interessante na monografia de Turner sobre o espírito branco, é o apelo às disciplinas humanas que ele fez em favor de sua investigação científica, e como ele usou este apelo para fechar a distância entre ele e os Ndembus em um nível espiritual. É no *Chihamba*, de fato, que encontramos a evidência mais persuasiva do interesse de Turner na literatura e teologia como ferramentas para moldar seu método antropológico.

Realmente, Turner tomou tanto – se não mais – de Herman Melville e os Evangelhos – quanto de Durkheim e Radcliffe-Brown. Às vezes, ele era passionalmente crítico da tradição científico social. Turner foi além do argumento de Evans-Pritchard de que a crença religiosa pode

ser mais bemcompreendida pelo acadêmico religioso, ele afirmou que um estudo da religião acadêmico, em última análise, sempre falhará. “A religião não é determinada por nada mais do que ela mesmo”, afirmou Turner (1962, p.92), e não pode ser reduzida a um relato antropológico. “Ao estudar símbolos religiosos”, ele escreveu,

O produto de uma visão humilde, nós devemos ser humildes se quisermos pelo menos ter um relance, se não compreender totalmente, as verdades espirituais representadas por elas. Nesta esfera de dados, somente a inocência pode esperar obter compreensão. Este é o motivo pelo qual as tentativas de tais acadêmicos e filósofos como Fraser e Durkheim em explicar os fenômenos religiosos têm sido tão obviamente fracassadas. Como o Capitão Ahab (em *Moby Dick*), tais acadêmicos tentam destruir o que ameaça e fere sua autossuficiência, i.e., a crença numa Divindade, e como Ahab, eles naufragam sem trespassar o âmagô de sua vítima visada (1962, p. 92).

Estas palavras são fortes, baseadas como as de Evans-Pritchard, no pressuposto de que a crença religiosa traz certo privilégio para compreender a experiência religiosa – de que a vida interior de alguém lhe dá a chave para explicar a vida interior de outros. Depois de *Chihamba*, Turner sempre deixou claro sua firme convicção de que poetas e profetas poderiam oferecer ricos insights sobre a vida social, dos quais os antropólogos deveriam se beneficiar. Ele chamou isto de “coeficiente humanista” (1974, p. 33), e afirmou que o sentido de espiritualidade de um poeta (William Blake era seu predileto) deveria trazer algum bem para o estudo da religião (cf. BLOCH,1986).

Partindo do ponto de vista da biografia intelectual, vale a pena mencionar que Turner escreveu *Chihamba* logo depois de sua conversão ao Catolicismo em 1957. Também foi logo depois que sua quarta filha com Edith, Lucy, morreu logo após nascer. Turner encontrava-se, em outras palavras, lutando com as contingências da sua vida enquanto articulava sua análise antropológica. Como Edith Turner me descreveu,

Ao final dos anos 50, uma coisa muito importante aconteceu nas nossas vidas: Unimo-nos à igreja católica em Manchester. Tínhamos batido na porta de muitos lugares em Manchester por alguns anos depois do campo [pesquisa na Rodésia do Norte], um pouco deprimidos por vários motivos. O partido comunista ao qual tínhamos nos unido depois [da II Guerra Mundial], e que influenciou muito nosso primeiro campo de trabalho, havia perdido seu apelo. O ritual africano tinha ocupado esse lugar, e creio que para nós, havia algo dessa febre ritual na igreja Católica (ENGELKE, 2000, p. 847).

Também vale a pena mencionar que Turner voltou atrás do seu repúdio pelo estudo

acadêmico da religião nos seus trabalhos finais – algo que Edith Turner criticou veementemente no seu marido (E. TURNER et al, 1992; veja também ENGELKE, 2000). Considere, por exemplo, esta descrição dos adivinhadores Ndembu em *Drums*, (Tambores), que é expressa num tom muito menos fervoroso (mesmo assim ainda bem aberto) do que o que encontramos em *Chihamba*:

O adivinho é um indivíduo que raciocina. Mas, as premissas das quais ele deduz consequências podem ser não-rationais. Ele não tenta se “esconder” das suas crenças em seres e forças sobrenaturais... Ele as trata como verdades auto evidentes, aquilo que os antropólogos e psicanalistas tentariam reduzir a termos racionais. Estes acadêmicos, pelo menos em seu papel profissional, não creem que os espíritos e bruxas existam. Para a maior parte deles, estas entidades são “símbolos” para forças e tendências endopsíquicas ou sociais, que eles assumem como tarefa descobrir (1968, p.43-44).

Como argumento em outro lugar (ENGELKE, 2004), e como as lembranças de Edith Turner acima sugerem, foi a divisão entre o profissional e o pessoal que perturbou o trabalho de Turner nos seus últimos anos, e ele fez o máximo que pôde para lidar com isso através de seus próprios investimentos religiosos. Em *Drums*, podemos traçar esse reconhecimento em passagens como a que acabei de citar. Também fica evidente no trabalho seu e de Edith Turner sobre a peregrinação cristã no México e Irlanda, conduzido nos fins dos anos 60 e início de 70, que resultou na publicação de um texto seminal, *Image and pilgrimage in Christian culture (Imagem e peregrinação na cultura Cristã)*. A “pesquisa” da peregrinação se tornou uma maneira conveniente de Turner disfarçar as distinções entre sua vida pessoal e profissional (TURNER E TURNER, 1978). Ele poderia ir ao Santuário Knock ou visitar Lourdes como antropólogo e um nativo (i.e., um Católico piedoso), sem muita reflexão, justificável ou não, à sua “obrigação profissional” de manter distanciamento.<sup>7</sup>

## Conclusão

Nesses breves relatos sobre Evans-Pritchard e Victor Turner, tentei mostrar como os

---

7. Uma análise mais profunda do trabalho de Evans-Pritchard e Turner pode muito bem perguntar se há alguma correlação necessária entre a conversão deles e suas abordagens à “vida interior”.

escritos deles sugerem que a crença é um elemento em seus métodos. A convicção religiosa se tornou um instrumento para seus projetos antropológicos, uma maneira de construir uma ponte entre a distância entre eles e “o outro”. Pode até ter sido uma “possibilidade constrangedora”, para retornar ao ponto de vista de Ewing, porém podemos ver como eles aproveitaram o reconhecimento de que seus sujeitos antropológicos tinham algo a lhes dizer sobre “a vida interior”.

Como já sugeri antes, podemos encontrar falhas nessa abordagem. Reivindicar uma perspectiva de “dentro” de uma crença religiosa nos faz questionar qual o valor de se estar “fora” dela. É uma pergunta que todo antropólogo lida em algum nível como um participante-observador. Mais ainda, podemos perguntar com Ruel (1997) se a compreensão deles de crença e “vida interior” constitui um ponto de vista especificamente cristão- até mesmo Católico. Estas considerações são muito importantes.

Contudo, quando lemos o trabalho deles, devemos também observar os momentos que eles deslizaram para fora de uma moldura claramente “profissional” e trataram tais considerações como uma mistura de desafios pessoais e intelectuais – quando a crença, em outras palavras, tornou-se método. Isto pode não ter resolvido todas as suas preocupações antropológicas, mas então, de novo, pode não ter sido o foco deles. Talvez o ponto central fosse sugerir que o estudo da religião, mesmo na tradição acadêmica devedora de Durkheim, frequentemente retém algo de inefável.

## Referências

- ASHFORTH, Adam. *Madumo: A man bewitched*. University of Chicago Press, 2000.
- BABCOCK, Barbara & John MACALOON Victor W. TURNER (1920-1983). *Semiotica*, 65(1/2), 1-27, 1987.
- BARNES, J.A. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, 1902-1973. *Proceedings of the British Academy*, 73, 447-490, 1987.
- BEIDELMAN, T.O. E.E. EVANS-PRITCHARD. In C. Winters (ed.) *International dictionary of anthropologists*, pp. 185-187. New York: Garland, 1991.

BLOCH, Maurice. *From blessing to violence: History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, 1986.

COMAROFF, Jean. *Body of power spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. University of Chicago Press, 1985.

DOUGLAS, Mary. *Evans - Pritchard*. Brighton: Harvester Press, 1980.

DURKHEIM, E. *The elementary forms of the religious life* (Trans.) J.W. SWAIN. New York: Free Press, 1965. Há tradução brasileira.

ENGELKE, Matthew. An interview with Edith Turner. *Current Anthropology*, 41(5), 843-52, 2000.

\_\_\_\_\_. "The endless conversation: Fieldwork, writing, and the marriage of Victor and Edith Turner. In R. Handler (ed.) *Significant others: Interpersonal and professional commitments in anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004. p.6-49.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Nuer religion*. Oxford University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965. Há tradução portuguesa.

\_\_\_\_\_. Some reminiscences and reflections on fieldwork. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 4, 1-12, 1973. Há tradução brasileira.

\_\_\_\_\_. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (abridged edition). Oxford: Clarendon Press, 1976. Há tradução brasileira.

EWING, Katherine. Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96(3), 571-583, 1994.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: University Press, 1980.

GABLE, Eric. The decolonization of consciousness: Local skeptics and the "will to be modern" in a West African village. *American Ethnologist*, 22(2), 242-257, 1995.

GEERTZ, Clifford. "From the native's point of view": On the nature of anthropological understanding. In K.H. Basso & H.A. Selby (eds.) *Meaning in anthropology*, p.231-237. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. Há tradução brasileira.

\_\_\_\_\_. Slide-show: Evans Pritchard's African transparencies. In *Works and lives: The anthropologist as author*, p.49-72. Stanford University Press, 1988. Há tradução brasileira

GELLNER, Ernest. Emile Masqueray (1843-1894): The bases of social order and the colonial looking glass. In J. Hall (ed.) *Rediscoveries*, pp.65-84. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HARDING, Susan. Convicted by the Holy Spirit: The rhetoric of fundamental

Baptist conversion. *American Ethnologist*, 14(1), 167-181, 1987.

HOEHLER-FATTON, Cynthia. *Women offire and spirit: History, faith and gender in Roho religion in western Kenya*. Oxford University Press, 1996.

HORTON, Robin. African traditional thought and western science. *Africa*, 37(2), 155-187, 1967.

KAPFERER, Bruce. Preface to the 1996 edition. In: V.W. Turner. *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Oxford: Berg, 1996.

KUPER, Adam. *Anthropology and anthropologists: The modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983. Há tradução brasileira.

LIENHARDT, Godfrey. Evans-Pritchard: A personal view. *Man*, 92, 99-304, 1974.

MULLER, Carol Ann. *Rituals of fertility and the sacrifice of desire: Nazarite women's performance in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

PREUS, J. Samuel. *Explaining religion: Criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.

RAY, Benjamin. *Discourse about difference: Understanding African ritual language*. In K. Patton & B. Ray (eds.), *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age*, pp. 101-116. Berkeley: University of California Press, 2000.

RUEL, Malcolm. Christians as believers. In *Belief ritual, and the securing of life: Reflexive essays on a Bantu religion*. Leiden: Brill, 1997.

STOCKING, George W. Dr. Durkheim and Mr. Brown: Comparative sociology at Cambridge in 1910. In G.W. Stocking (ed.), *Functionalism historicized: Essays on British social anthropology*, p. 106-130. Madison: University of Wisconsin Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

STOLLER, Paul & Cheryl OLKES. *In sorcery's shadow: A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

SUNDKLER, Bengt. *Bantu prophets in South Africa* (2nd ed). Oxford: Oxford University Press, 1961.

TURNER, Edith with William; BLODGETT, Singleton; KAHONA & Fideli BENWA. *Experiencing ritual: A new interpretation of African healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

TURNER, Edith. *The hands feel it: Healing and spirit presence among a northern Alaskan people*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.

TURNER, Victor. *Chihamba, the white spirit*. Manchester University Press for the Rhodes

Livingstone Institute, 1962.

\_\_\_\_\_. *The drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Ithaca: Cornell University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *Dramas, fields, and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974. Há tradução brasileira: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*.

\_\_\_\_\_. *The ritual process: Structure and antistructure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977. Há tradução brasileira: *O processo ritual*.

TURNER, Victor & Edith TURNER. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

WERBNER, Richard. The Manchester School of south-central Africa. *Annual Review of Anthropology*, 13:157-185, 1984.