

---

# Etnografia da África: a utilidade do inútil<sup>1</sup>

Maxwell Owusu<sup>2</sup>

Tradução: Carla Susana Alem Abrantes

Revisão técnica: Maria Macedo Barroso

## Para uma crítica africana da etnografia africana

Hui Tzu disse a Chuang Tzu: “Seus ensinamentos não são de utilidade prática”. Chuang Tzu disse: “Somente aqueles que já conhecem o valor do inútil podem falar sobre o útil. Esta terra sobre a qual andamos é de vasta extensão, entretanto para andar um homem não usa mais dela do que o que a sola de seus dois pés cobre. Mas suponhamos que se corta o solo em volta de seus pés até chegar às Nascentes Amarelas, seriam esses pedaços de solo ainda de alguma utilidade para ele caminhar?” Hui Tzu disse: “Eles não teriam nenhuma utilidade”. Chuang Tzu disse: “Então a utilidade do inútil é evidente”. [FORTES, 1945. p. vi.]

Desde o surgimento, na Euro-América, da antropologia como uma disciplina universitária no final do século XIX, essa área disciplinar tem, em um verdadeiro espírito científico, e certamente humanista, continuado a ser caracterizada por esforços autoconscientes de melhoria de seus métodos de coleta de dados, análise de dados, organização de dados, interpretação e apresentação de dados. Ou seja, continuou a avaliar criticamente seus fundamentos metodológicos, teóricos e epistemológicos.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi publicado originalmente como *Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless*. **American Anthropologist**, New Series, vol. 80 (2), p 310-334, 1978.

<sup>2</sup> MAXWELL OWUSU foi professor associado de antropologia e professor associado pesquisador do Centro de Pesquisa em Desenvolvimento Econômico da Universidade de Michigan. Ele recebeu um diploma de bacharelado na London School of Economics (1963) e um Ph.D. em Chicago (1968).

Especialmente nos últimos cinco anos, mais ou menos, assistimos ao aparecimento de uma enxurrada de literatura muito vocal e autocrítica que conseguiu reabrir, ainda que sob novos auspícios, o debate inconclusivo a que Sol Tax certa vez se referiu como “a guerra dos trinta anos” de 1840-70. Esta foi a guerra entre “Etnologia e Antropologia, uma guerra entre aqueles que eram historiadores e filósofos de um lado e aqueles que eram da ciência, particularmente a biologia (onde quer que ela os levasse), do outro; uma guerra entre humanitários cuja ciência estava relacionada à defesa de uma causa de um lado e, do outro, cientistas puros que separavam a verdade científica de todas as outras preocupações humanas” (TAX, 1964. p.15).

Este novo corpo de literatura crítica busca, entre outras preocupações, avaliar, tanto com referência a estudos comparativos transculturais quanto a estudos de caso particulares, os *efeitos* das premissas etnográficas, descrições, comparações, interpretações e as teorizações de conexões históricas da antropologia, como um empreendimento basicamente europeu relacionado ao colonialismo, ao imperialismo ou ao neocolonialismo euro-americanos.

Os argumentos centrais aqui, todos agora já muito familiares, giram em torno de uma série de antigas questões interrelacionadas: (1) É possível uma ciência social livre de valores (ou seja, a antropologia)? (2) Quais são os limites da objetividade na ciência? (3) Quais são ou deveriam ser as responsabilidades sociais e morais do antropólogo branco como um aprendiz de povos não-brancos do Terceiro Mundo, dado o fato de que, como se costuma argumentar, a antropologia nasceu e cresceu do envolvimento imperialista ocidental interessado ou de aventuras em áreas não-ocidentais?

No decorrer deste recente “repensar”, “reinventar”, uma “nova crítica de esquerda ou crítica radical” da antropologia, também foram levantadas sérias questões sobre a validade e a relevância prática e teórica ou utilidade dos estudos etnográficos microscópicos, ou seja, sobre o trabalho de campo etnográfico tradicional. Os críticos apontam para as deficiências inerentes do empirismo estrutural-funcionalista, com seus pressupostos de homogeneidade cultural, de isolamento “tribal” e tendências para o equilíbrio da ordem social; vieses a-, anti- ou não históricos; enfoque normativo; tautologias entre teoria e dados; e, sobretudo, perspectivas eurocêntricas ou racistas que não conseguiram fornecer uma crítica genuína e completa da sociedade colonial (ver particularmente

a discussão em ASAD, 1973; BERGMANN 1975; HSU, 1973; HYMES, 1972; NASH, 1975; OWUSU, 1975, 1976a).

Quaisquer que sejam as contribuições reais ou potenciais para o conhecimento desta nova crítica reflexiva “progressista” da antropologia, é claro que não foi dado peso necessário e suficiente nas discussões atuais ao problema mais fundamental da antropologia sociocultural, ou seja, o problema do controle de qualidade dos dados em um trabalho de campo etnográfico. Esse problema particular é causado em grande medida pela falta de familiaridade com os idiomas locais, o que resulta em graves erros de tradução de culturas. O repensar a antropologia deve começar por repensar ou enfatizar o papel das línguas nativas, pois ele afeta a qualidade geral da coleta, a organização e a apresentação dos dados etnográficos. De fato, desde o debate em 1939-40 entre Mead e Lowie sobre a questão do uso de línguas nativas no trabalho de campo etnográfico, nenhuma discussão séria e sistemática dedicada ao assunto surgiu, o que não surpreende.

Tradicionalmente, existem três tipos relacionados, mas analiticamente distintos, de pesquisa antropológica – etnológica comparativa (teórica e especulativa), aplicada (prática e orientada a políticas públicas) e etnográfica. Quaisquer que sejam os diferentes objetivos e ênfases particulares dos três tipos de investigação, todos eles se preocupam, em última instância, com a coleta, análise, interpretação, explicação e/ou aplicação em termos de teorias, metodologias ou filosofias de dados empíricos básicos sobre povos não-ocidentais (ver FOSTER, 1969, GOODENOUGH, 1956, MAIR, 1975, NAROLL, 1970b, OWUSU, 1976b, ROHNER 1975b e VERMEULEN e DE RUIJTER, 1975 para algumas discussões recentes sobre a natureza e o significado dessas distinções).

O trabalho de campo etnográfico, talvez o mais interessante e certamente o mais desafiador e fundamental, tem dois aspectos principais: a pesquisa e a observação participante intensiva. A pesquisa etnográfica convencionalmente tem como objetivo principal o relato descritivo das culturas nativas. Ou seja, fornece para um público da Europa Ocidental informações novas e básicas ou adicionais e *confiáveis* sobre não-ocidentais – os chamados povos “primitivos”, “bárbaros”, “selvagens” ou “atrasados” – “os milhões cujo bem-estar”, segundo Fortes, “está nas mãos da civilização ocidental” (FORTES, 1953. p. 46) e de cujas culturas nada ou pouco era (é) conhecido pelos europeus.

Ao longo dos anos, antropólogos brancos persuadiram (seduziram? convenceram? reasseguraram?) de forma eficaz e bem-sucedida estudiosos de todo o mundo e leigos inteligentes a acreditar, às vezes contra seu próprio julgamento, que suas etnografias de pessoas “primitivas” são confiáveis porque são o resultado de um trabalho de campo meticuloso e intensivo, o que implica fluência nas línguas dos povos estudados (ver, por exemplo, o recente trabalho de Staniland [1975. p. x], um trabalho bem-intencionado, mas mal colocado e apologético sobre os Dagomba).

No entanto, uma leitura cuidadosa da típica monografia “tribal” engenhosamente protegida por um “presente etnográfico” e escrita em linguagem “científica” e esotérica obscura demonstra o seguinte: é virtualmente impossível, particularmente para o antropólogo nativo, falsificá-la, replicá-la ou avaliá-la objetivamente. A questão é que, frequentemente, não está claro se os relatos tão brilhantemente apresentados são sobre realidades nativas, ou se são sobre os informantes, sobre modelos “científicos” e especulações imaginativas, ou sobre os próprios antropólogos e suas fantasias.

Qualquer que seja a mensagem e a contribuição intelectual dessas etnografias, elas representam uma medida clara do impacto intelectual que distorce a extensão geral das fronteiras político-econômicas ocidentais, da “descoberta” ocidental do mundo não-ocidental, que tem levado, desde então e sem interrupção, à sistemática e muitas vezes forçada reestruturação e transformação pelos europeus do “novo” e “primitivo” mundo à imagem da Europa.

O objetivo principal deste artigo, então, é reexaminar, com referência particular a relatos etnográficos (e históricos) selecionados e altamente representativos da África, as implicações para pesquisas passadas, atuais e futuras do perene problema do uso (falta de uso, uso indevido ou abuso) de línguas nativas no trabalho de campo. A questão das línguas nativas como ferramentas do trabalho de campo foi levantada no debate de 1939-40, agora quase esquecido ou ignorado, resumido e comentado abaixo, entre Margaret Mead e Robert H. Lowie. Há ampla evidência epistemológica, substantiva e metodológica da necessidade urgente de reabrir esse debate. Eu mostro, por exemplo, com base na análise de referências textuais representativas e selecionadas em duas etnografias clássicas, muito populares e influentes – *The Nuer* (1940), de Evans-Pritchard, já em sua oitava reimpressão, e *The Dynamics Clanship between the Tallensi* de Meyer Fortes, (1945), geralmente citado juntamente com o *The Nuer* – que a

grande maioria das etnografias mais citadas e autorizadas da África, produzidas particularmente durante o período colonial por estudiosos ocidentais, foram realizadas com sucesso sem o benefício sério e sistemático dos idiomas locais relevantes<sup>3</sup>. A maioria dos etnógrafos não tinha e não poderia ter um domínio adequado das línguas indígenas relevantes e uma imediata compreensão da fala dos nativos entre si. A inevitável dependência resultante dos etnógrafos de intérpretes-informantes nativos semialfabetizados e alfabetizados que se comunicavam em várias línguas francas ou nas chamadas línguas de contato, por exemplo, o inglês pidgin, o suaíli, etc., não forneceu, como veremos em breve, uma garantia suficiente ou confiável contra mal-entendidos de trabalho entre os etnógrafos e as pessoas que estudaram e, inevitavelmente, conduziu à contaminação da qualidade dos dados. Demonstrarei ainda, com referência a um recente estudo de caso bastante representativo da política local em Gana (DUNN, ROBERTSON, 1974), que o uso de intérpretes-informantes nativos letrados pode muito bem agravar o problema do enviesamento dos etnógrafos em relatórios de campo e, portanto, da tradução intercultural. Apresento também algumas evidências da metodologia de pesquisa intercultural para mostrar que um fator crítico que contribui muito para erros sistemáticos em relatos etnográficos é a falta de familiaridade ou fluência no idioma.

Hoje, quando a “aculturação pesada” é a regra e não a exceção nas sociedades africanas, uma habilidade prévia de falar e entender *vários* vernáculos locais relevantes é essencial para que o etnógrafo evite erros factuais sérios e conclusões teóricas enganosas. O domínio de vários vernáculos locais é necessário devido à crescente tendência dos africanos de mudar de uma língua para outra dentro de um único contexto de interação ou campo social, como resultado da mistura de diferentes comunidades de fala. Infelizmente, há uma tendência crescente entre os africanistas (e também entre os antropólogos que trabalham em outras áreas geográficas) de presumir de forma bastante ingênua, mesmo quando falam da boca para fora da importância do uso de línguas nativas, que, desde que as línguas europeias são agora amplamente utilizadas em toda a África, etnografias acadêmicas satisfatórias baseadas em trabalho de campo podem ser escritas sem o domínio dos vernáculos relevantes<sup>4</sup>.

3 Apesar das afirmações convencionais em contrário, como George M. Foster nos lembra, “os antropólogos têm como certo que eles devem falar e entender a linguagem das pessoas que estudam para que seus resultados de pesquisa atendam aos cânones exigidos de excelência do trabalho de campo contemporâneo” (FOSTER, 1969. p. 66).

4 Um parecerista anônimo deste artigo observou que, como, como argumentei, a antropologia é uma ciência

De acordo com o mapa linguístico da África da Escola de Estudos Orientais e Africanos, existem, e precisamos constantemente ser lembrados disso, cerca de 1.500 línguas indígenas vivas em uso diário muito ativo entre os cerca de 300 milhões de habitantes da África, além, é claro, das principais línguas europeias em uso, especialmente pelas novas elites, em todo o continente. A autoidentidade da África é, em grande medida, definida em termos desta realidade linguística. É esta realidade cultural, que ao longo dos anos tem desafiado com sucesso a agressiva penetração da cultura europeia, o que torna a pesquisa etnográfica em África uma tarefa formidável, mesmo para estudiosos nativos. Apresento então o que pode ser uma solução radical para os dilemas epistemológicos e metodológicos do antropólogo estrangeiro que quer dominar o estudo das

---

ocidental e “o controle de uma língua nativa, por melhor que seja, provavelmente não produzirá intuição nativa”. Isso pode ser verdade, mas certamente a familiaridade linguística serve ou deveria servir como uma verificação útil, de fato inestimável, tanto de informantes quanto de intérpretes e ajudar a melhorar a qualidade geral ou a confiabilidade da coleta e descrição de dados etnográficos. Devo enfatizar fortemente que minha alegação básica sobre o controle e uso de línguas nativas na pesquisa etnográfica não é, como outro parecerista anônimo sugeriu, uma polêmica sobre a abordagem “vamos estudar-nos”. Tampouco estou defendendo uma posição relativista extrema que afirma que, uma vez que os povos em diferentes culturas têm muitas vezes maneiras radicalmente diferentes de pensar e ver a vida – filosofias de vida que são expressas ou incorporadas em suas várias línguas – as culturas (e línguas) são intraduzíveis. Isso tornaria impossível a antropologia como estudo de outras culturas.

Em vez disso, estou argumentando, como muitos outros fizeram antes de mim – embora seus conselhos ainda não tenham sido seriamente escutados – que, na prática, a tradução de culturas é extremamente difícil e que mesmo a possibilidade de uma tradução razoavelmente satisfatória exige que tenhamos um controle melhor do que é razoavelmente satisfatório dos vernáculos locais relevantes. Esta é a condição *sine qua non* de toda etnografia boa (significativa), que é sobretudo um empreendimento semântico.

Assim, concordo totalmente com o ponto convincente de John U. Ogbu (comunicação pessoal) de que, exceto quando alguém estuda sua própria língua, dialeto ou grupo subcultural, um etnógrafo africano enfrentará problemas semelhantes aos enfrentados por etnógrafos estrangeiros em África e em outros lugares. Vale a pena recontar o relato do professor Ogbu sobre sua experiência pessoal baseada em um breve estudo dos Pika do norte do Malawi há alguns anos. “Eu não tinha conhecimento de CiTumbuka antes de chegar ao campo. Contratei um intérprete-informante nativo que tinha alguma educação formal e viveu na África do Sul como trabalhador migrante por alguns anos. Mas meu intérprete-informante provou ser uma desvantagem em alguns aspectos. À medida que me tornei “proficiente” em CiTumbuka, percebi que ele nem sempre traduzia minhas perguntas para a população local com precisão, e nem sempre me dava em inglês suas respostas às minhas perguntas de forma completa ou precisa. Fiz um curso intensivo de idiomas no campo como forma de resolver o problema, que consistia não só em aprender o CiTumbuka com o intérprete-informante, mas também em usar materiais publicados. Dentre esses materiais, estava uma Bíblia em CiTumbuka que se tornou muito útil para a minha autoeducação, dada a minha formação em escolas missionárias na Nigéria. Infelizmente, o trabalho de campo terminou no ponto em que eu estava começando a estar bastante familiarizado com o uso da língua local, ou seja, no ponto em que eu podia dizer com confiança quando meu informante-intérprete estava cometendo um erro ao traduzir minhas perguntas ou traduzir as respostas de outros informantes” (comunicação pessoal).

Tudo isso ressalta meu ponto principal sobre o papel crucial da aquisição e compreensão da linguagem na pesquisa etnográfica em qualquer lugar. É claro que o controle dos idiomas relevantes não pode ser uma panaceia para a gama total de problemas epistemológicos em todos os aspectos de nossa pesquisa, como por exemplo, os associados às dinâmicas de classe, etnia, raça, casta, idade, sexo e diferenças individuais. No entanto, não se pode contestar que o controle de, por exemplo, diferenças dialéticas de classe baixa ou casta superior é um primeiro passo indispensável para etnografias significativas de subculturas de classe inferior ou casta superior.

sociedades e culturas africanas. É minha firme convicção que o *profissionalismo* contínuo no campo dos estudos africanos, a contribuição do campo para a ciência da sociedade e a extensão em que o conhecimento etnográfico pode ser de real serventia à comunidade anfitriã e ao governo dependem criticamente da seriedade e determinação com que o problema do controle da qualidade dos dados, no que se refere particularmente à competência linguística, é enfrentado com sucesso.

### **Funções da linguagem na etnografia Mead vs Lowie**

Em uma avaliação clássica das “línguas nativas como ferramentas de trabalho de campo”, Mead (1939) observa que “há muito mal-entendido sobre o que se entende por *usar a língua nativa*, uma frase que eu prefiro à frase *falar a língua nativa*. Esta última desperta suspeita nos puristas linguísticos, aterro-riza os alunos que ainda não experimentaram o trabalho de campo e valoriza indevidamente o virtuosismo em detrimento de enfatizar que uma língua é uma ferramenta, não uma pena na cabeça” (MEAD, 1939. p. 196; grifo nosso).

Ela continua observando que “podemos considerar o uso da língua nativa em relação aos problemas que confrontam o pesquisador de campo e dividi-los em necessidade de falar e necessidade de *compreender*, sempre levando em conta que o pesquisador de campo não está no campo para *falar*, mas para *ouvir*, não está lá para expressar suas próprias ideias complicadas que irão confundir e distorcer os relatos dos nativos”. (MEAD, 1939 p. 196; grifo nosso). Mead passa a identificar as *três* funções da linguagem no campo como (1) a necessidade de fazer perguntas corretamente, (2) a necessidade de estabelecer um relacionamento e (3) a necessidade de dar instruções precisas. Para Mead, 20 a 30 locuções no máximo, com permissão para inflexões (MEAD, 1939. p. 197) e “um comentário formal habitual escrupulosamente preciso” (MEAD, 1939. p. 199) são geralmente adequadas para as necessidades linguísticas.

A tensão está colocada em relação ao domínio de uma quantidade modesta de afirmações *estratégicas* nativas. Pois se o “etnólogo [etnógrafo] não pode dar instruções rápidas e precisas a seus empregados, informantes e assistentes nativos ele gastará uma grande quantidade de tempo e energia realizando tarefas mecânicas que poderiam ser delegadas se seu domínio da língua fosse um pouco melhor” (MEAD, 1939. p. 199). De acordo com Mead, “também é

essencial saber se os nativos podem digerir instruções *complexas* ou se as instruções devem ser dadas a eles aos poucos, permitindo que eles respondam e repitam entre cada item de uma série” (MEAD, 1939. p. 199; grifo nosso). Se o pesquisador de campo puder aprender a lidar com estas três situações, conclui Mead, “será capaz de usar a língua nativa (...) no que diz respeito à fala”, pois naturalmente deseja limitar-se ao mínimo na conversação, já que “está lá para observar e ouvir” (MEAD, 1939. p. 200). Para Mead, então, “usar a língua nativa” para participação ativa e para obter “informação etnológica” não significa, como Lowie indica em sua refutação eficaz e notável *mutatis mutandis* de Mead, “o que significa para uma suposta autoridade *em qualquer civilização contemporânea, isto é, um domínio fluente* do vernáculo, juntamente com a imediata compreensão do discurso nativo entre si. Tal controle (...) Dr. Mead deprecia veementemente – quase com desprezo – como ‘virtuosismo linguístico’” (LOWIE, 1940. p. 81; grifo nosso)<sup>5</sup>. Mead conclui, com base nas considerações acima, que desde a publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, em 1922, que marca uma revolução significativa nos métodos de trabalho de campo etnográfico, mais de 25 pesquisadores de ambos os sexos da Inglaterra e dos EUA “fizeram trabalho de campo autêntico usando línguas nativas” (MEAD, 1939. p. 191-192; grifo nosso).

Se é verdade que os métodos de trabalho de campo de Malinowski marcam um avanço significativo nas técnicas de campo etnográficas, como Mead admite (e nenhum etnógrafo sério contestaria), também é o caso, como o próprio Malinowski aponta em relação tanto à pesquisa de tipo *survey* (documentação estatística e delineamento da anatomia da cultura) quanto ao aspecto do trabalho de campo preocupado com os “imponderáveis da vida real e os comportamentos típicos” (MALINOWSKI, 1961. p. 1-25), que o objetivo do trabalho de campo com ênfase no uso da língua nativa é “compreender o ponto de vista dos *nativos*, sua relação com a vida, e perceber sua visão de *seu mundo*” (MALINOWSKI, 1961. p. 25; grifo no original). Isso certamente implica em fluência no idioma local.

<sup>5</sup> Apesar do sofisma óbvio e do eurocentrismo implícito nas observações anteriores de Mead, sua distinção entre dois tipos amplos de estudo, um exigindo o uso mínimo da língua nativa e o outro exigindo o uso máximo dela (ver particularmente MEAD 1939, p.194-196), o que – não obstante seu valor analítico – leva a uma maior ofuscação prática. Sob a primeira categoria estão os estudos (a) para resgatar os restos de “culturas moribundas” e (b) de sobrevivências da cultura primitiva em uma situação cultural hibridizada em que todos falam uma linguagem de contato. Sob esta última categoria de estudos estão (a) aqueles de funcionamento social, exceto quando uma língua franca é suficientemente difundida para permitir que um investigador do sexo masculino siga tendências sociais em situações específicas sem conhecimento do vernáculo, (b) aqueles que lidam com a relação entre cultura e personalidade, e (c) aqueles que se preocupam com o simbolismo.

O papel *indispensável* do uso *contextual* adequado da língua nativa no trabalho de campo é justificado em *bases científicas*, práticas e humanísticas.

### **Controle de qualidade de dados e familiaridade com o idioma nativo**

Uma das questões mais negligenciadas na antropologia social/cultural em geral e na metodologia de pesquisa intercultural em particular é, de acordo com Rohner (ver ROHNER et al., 1973. p. 275-276), o complexo problema do viés etnógrafo ou da “qualidade dos dados de controle” — isto é, o problema dos erros sistemáticos que ocorrem no processo de coleta e relato dos dados etnográficos.

A técnica do controle de qualidade de dados proposta pela primeira vez por Naroll (1962) lida não apenas com a confiabilidade geral de fatos sociais/culturais isolados, mas também — e mais importante para pesquisadores hologenísticos — com o teste estatístico da confiabilidade de hipóteses sobre relacionamentos transculturais entre duas ou mais variáveis sociais, culturais, psicológicas, etc., baseado em uma amostra mundial de sociedades a partir do registro etnográfico em antropologia. Os testes de controle de qualidade de dados nos alertam, de fato, contra a aceitação e uso acríticos de fontes etnográficas (e históricas).

Uma vez que os relatos etnográficos das sociedades africanas (e de outras sociedades não ocidentais) tradicionalmente se basearam, reconhecidamente, fortemente em informantes nativos, o controle do viés do informante é obviamente uma tarefa urgente. Três principais fontes de erros de informantes são descritas por Naroll. São elas (1) os efeitos distorcidos das teorias culturais sobre os indígenas ou os estereótipos, (2) o efeito distorcido da má escolha do informante pelo etnógrafo e (3) a influência distorcida da memória defeituosa dos detalhes de um evento único particular (ver NAROLL, 1962. p. 80-82 para detalhes).

É claro que os informantes podem, deliberadamente ou não, enganar, mentir ou se recusar a responder perguntas ou fornecer as informações necessárias. Ou seja, os informantes podem se entregar a vários tipos de enganos sistemáticos. Para descobrir se alguma das formas mencionadas acima e outras formas de viés do informante ou do etnógrafo (em contraste com o erro aleatório) existem em relatórios de campo, Naroll propõe seis fatores de controle ou testes

sensíveis ao viés para este propósito e os aplica a um estudo transcultural do estresse cultural. Os fatores de controle relevantes são (1) relatos de casos, (2) observação participante, (3) tempo de permanência em campo, (4) familiaridade com a língua nativa, (5) papel do etnógrafo (por exemplo, como cientista, funcionário do governo ou missionário), e (6) clareza e generalidade do relatório. A “proveniência do etnógrafo” também pode ser um possível teste de controle (ver NAROLL, 1962. p. 85-99 para uma discussão detalhada).

Neste estudo, baseado em uma amostra final mundial de 37 sociedades, incluindo sete em África (NAROLL, 1962. p. 46), Naroll constrói um “índice de estresse cultural” envolvendo quatro variáveis ou traços substantivos adequadamente operacionalizados e transculturalmente equivalentes, que são (1) brigas de bêbados, (2) homicídios não resolvidos, (3) ameaças de suicídio e (4) atribuição de feitiçaria. Ou seja, os fatores de controle de qualidade são medidos em cada etnografia amostral e são, então, correlacionados com as variáveis substantivas. Se um fator de controle de qualidade de dados – precisamos enfatizar que cada teste de controle de qualidade separado “se sustenta” em relação às condições de observação no campo (NAROLL, 1962. p. 22) – está significativamente relacionado, em um sentido estatístico, a um par de variáveis substantivas, então os efeitos desse fator de controle devem ser considerados na interpretação da relação entre as variáveis substantivas ou traços sensíveis ao viés.

Naroll é capaz de mostrar em seu estudo sobre estresse cultural, por exemplo, que etnógrafos que vivem na comunidade de pesquisa por um ano ou mais (“tempo de permanência no campo”) tendem a relatar a presença de feitiçaria mais frequentemente do que “moradores de curta duração”. Se os relatórios sobre guerras são tendenciosos da mesma forma, com os pesquisadores “de longa permanência” sendo mais propensos a relatar a presença de guerra do que os “de curta duração”, então os investigadores de estudos transculturais podem descobrir uma relação estatisticamente significativa, mas espúria, entre a incidência de feitiçaria e a de guerra. A verdadeira relação entre feitiçaria e guerra seria então obscurecida devido ao preconceito sistemático dos etnógrafos no processo de relato etnográfico (NAROLL, 1962. p. 88-89; veja também ROHNER, 1975 e ROHNER *et al.*, 1973 para uma aplicação recente da técnica de controle de qualidade de dados a um estudo transcultural dos efeitos da aceitação e rejeição dos pais).

O mais pertinente ao meu argumento é a observação de Naroll de que os testes de controle de qualidade de atribuição de feitiçaria e de relatos de ameaças de suicídio produziram evidências estatisticamente significativas ou quase significativas com uma tendência à parcialidade. Segundo ele, as evidências que apareceram sugerem, entre outras coisas, que relatos de etnógrafos não familiarizados com a língua nativa podem tender consistentemente a subestimar as taxas de atribuição de suicídio e de feitiçaria. O teste de familiaridade com o idioma de Naroll, por exemplo, mostra uma alta associação entre familiaridade com o idioma nativo e os relatórios de atribuição de feitiçaria (NAROLL, 1962. p. 89-90). Naroll (1962), Rohner (1975), e outros reconhecem que os efeitos do viés do etnográfico mostrado pela análise estatística dos dados etnográficos podem ser devidos a uma série de fatores, incluindo erro de amostragem e viés do codificador<sup>6</sup>.

No entanto, a observação de senso comum de Naroll (1962. p. 90) de que os etnógrafos que permanecem mais tempo em campo e que dominam a língua nativa têm melhor – superior – relação com os informantes e, portanto, são menos propensos a aceitar verdades impostas e mais propensos a detectar tentativas de enganá-los, é uma observação que dificilmente pode ser refutada e que precisa sempre estar sendo recolocada.

Infelizmente, como sugeri, poucos etnógrafos, se é que algum, trabalhando em sociedades africanas nas décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950 – isto é, os antropólogos sêniores cujo trabalho lançou as bases para os estudos africanos – tinham algum domínio apreciável sobre as línguas nativas<sup>7</sup>. A capacidade

<sup>6</sup> O assunto da *amostragem probabilística* na etnografia é espinhoso e merece um tratamento detalhado à parte. Pode ser suficiente notar aqui que uma das fraquezas mais sérias da etnografia da África, especialmente da antropologia colonial (e de outras “sociedades antropológicas” também), tem sido a total confiança dos etnógrafos em amostragens oportunistas. Isto é, a partir de alguns informantes ocasionais ou mesmo casuais, às vezes “treinados”, eles derivavam generalizações abrangentes, ainda que altamente imaginativas, sobre toda uma sociedade e cultura. Afinal, a antropologia deve ser holística. Os Nuer, por exemplo, eram, segundo Evans-Pritchard, cerca de 200.000 na época de seu estudo. Evans-Pritchard nos conta que nunca conseguiu treinar informantes capazes de redigir textos e de fornecer descrições e comentários detalhados. A informação era assim coletada em partículas, cada Nuer que ele encontrava era usado como fonte de conhecimento. Não sabemos quantos dos cerca de 200.000 Nuer ele conheceu. Godfrey e Monica Wilson, nas palavras desta última em seu livro *Good Company* (1951), reuniram dados sobre os Nyakusa da África Central, que totalizavam cerca de 234.000 pessoas, de apenas quatro informantes-chave. Os Talensi de Fortes contavam com cerca de 35.000 de acordo com o censo da Costa do Ouro de 1931. Os dados sobre os Talensi vêm de dois informantes principais e talvez “dos muitos outros, numerosos demais para mencionar” que “foram nossos amigos fiéis e zelosos ajudantes” (FORTES, 1945. p. xii). Alguns antropólogos que trabalham em África, como Günter Wagner (1949) que estudou os Abaluhya do norte de Nyanza, no Quênia, na década de 1930, não consideraram sequer necessário discutir seus métodos de pesquisa. Basta ressaltar aqui que não podemos, sem uma séria distorção da realidade, derivar teorias macrosociológicas válidas ou generalizações transculturais de nossas técnicas microsociológicas grosseiras (ver NAROLL, 1970a, 1970b; ROHNER, 1975; CHILUNGU, 1976).

do etnógrafo de usar efetivamente a(s) língua(s) nativa(s) africana(s) exigiria, em condições normais, vários anos de permanência entre os povos alvo de suas pesquisas e aqueles com que estes povos se relacionavam, antes que pudessem estar prontos para a séria tarefa de estudar a cultura.

Mas em uma *situação colonial*, caracterizada por um sentido difuso do que seria o Fardo do Homem Branco, por sérios equívocos sobre a natureza das sociedades e culturas tradicionais africanas, e por ortodoxias e preconceitos intelectuais eurocêntricos, as condições dificilmente poderiam ter sido normais, e muito menos ideais, como atestam as observações de Fortes e Evans-Pritchard, a serem discutidas posteriormente. O etnógrafo foi, portanto, forçado quase invariavelmente a confiar fortemente no sobrecarregado nativo-servo-intérprete-informante. Como Lowie conclui com sua franqueza característica: “Usamos intérpretes, não porque gostamos, mas porque não temos outra opção”. (1940:89).

A questão epistemológica básica é se um verdadeiro diálogo pode ser obtido entre o etnógrafo estrangeiro e seu intérprete-informante nativo, capaz de fornecer uma base para a compreensão real da cultura e da sociedade do nativo e de remover quaisquer equívocos históricos mútuos sérios que possam impedir uma comunicação genuína, quando uma ou ambas as partes têm pouco ou nenhum controle efetivo do idioma da outra (nos sentidos fonético, lexical e idiomático).

Uma questão relacionada a essa é o que constitui paradigmas antropológicos e descobertas etnográficas *aceitáveis*, dado o fato de que a antropologia da África ainda é em grande parte um empreendimento europeu, dominado pelos estudiosos europeus que definem o que é antropologia? Além disso, dado

---

7 Em um estudo recente, Rohner (1975. p. 252-253) forneceu uma medida razoável, ainda que talvez benevolente, sobre a proficiência do etnógrafo nas línguas das pessoas que está estudando. Três categorias ou classificações de proficiência foram propostas: (1) pouco ou nenhum conhecimento da língua nativa, (2) algum conhecimento e compreensão da língua nativa e (3) fluência na língua nativa. Um etnógrafo só pode ser considerado fluente na língua quando faz uma declaração explícita nesse sentido. O etnógrafo pode ser considerado como tendo algum conhecimento e compreensão da língua quando o diz ou quando é capaz de seguir pelo menos a essência da maioria das conversas casuais sem ser capaz de falar a língua suficientemente bem para conversar nela, exceto para frases de etiqueta. Diz-se que o etnógrafo tem pouco ou nenhum conhecimento da língua quando afirma que este é o caso, fala apenas inglês (ou qualquer que seja sua própria língua nativa) durante o trabalho de campo ou depende quase exclusivamente de intérpretes. Quatorze sociedades da África Subsaariana foram representadas na amostra do estudo de Rohner. É significativo notar que dos dez etnógrafos cuja familiaridade linguística foi avaliada, apenas um, Ashton (Sotho), tinha fluência na língua. Herskovits (Fon) tinha pouco ou nenhum conhecimento da língua, assim como Evans-Pritchard (Nuer) e LeVine (Gusii). Fallers (Soga) foi avaliado como tendo alguma compreensão do idioma, e Fortes (Talensi) recebeu nota zero.

que os europeus fornecem as regras para o trabalho antropológico “científico” ou legítimo e também fornecem os critérios pelos quais o reconhecimento e as recompensas acadêmicas são distribuídos entre os antropólogos merecedores, tanto africanos quanto europeus, que contribuição real pode um intérprete nativo alfabetizado ou semiletrado dar para a compreensão genuína de sua sociedade e cultura? As respostas a essas perguntas podem ser encontradas em parte por meio de uma análise cuidadosa de aspectos do papel convencional do intérprete-informante nativo alfabetizado no trabalho de campo etnográfico, das regras de procedimento pelas quais os antropólogos chegam a seus dados e da natureza das conclusões baseadas neles.

### **A magia do etnógrafo: a descoberta das “estruturas”**

Existem basicamente três estágios e processos inter-relacionados pelos quais os dados sobre as realidades culturais africanas foram e continuam a ser sistematicamente coletados e sua substância transformada e frequentemente mal traduzida pelos etnógrafos ocidentais nos chamados tipos institucionais válidos, de aplicação universal e transcultural. Esses estágios são os seguintes: (1) lacunas linguísticas e psicológicas (definidas cultural e racialmente) iniciais, e muitas vezes persistentes, entre os etnógrafos estrangeiros e os povos que estudam; (2) a demanda urgente por “teorias” para auxiliar o etnógrafo na organização de seus dados de campo e na apresentação das conclusões derivadas dos dados; e (3) o tratamento acrítico de hipóteses e palpites etnográficos ou etnológicos “autorizados” como fatos aceitos ou estabelecidos da vida nativa.

Em primeiro lugar, diante da lacuna cognitiva e linguística entre si e os sujeitos, ou nativos, o etnógrafo é forçado a aplicar rigidamente a regra bastante conveniente de “distanciamento científico” no trabalho de campo e visar principalmente, mesmo que exclusivamente, fornecer informações sociologicamente inteligíveis dos relatos das crenças e práticas das populações nativas. Como Evans-Pritchard indica claramente, a inteligibilidade sociológica significa que

o antropólogo social *descobre* em uma sociedade nativa o que nenhum nativo lhe pode explicar e o que nenhum leigo, por mais familiarizado com a cultura, pode perceber – sua estrutura básica. Essa estrutura não pode ser vista. É um conjunto de abstrações, cada uma das quais, embora derivada, é verdade, da análise do comportamento observa-

do, é fundamentalmente uma *construção* imaginativa *do próprio antropólogo*. Ao relacionar estas abstrações umas às outras logicamente para que elas apresentem um padrão, ele pode ver a sociedade em sua essência e como um todo único (...). Tendo isolado esses padrões em uma sociedade, ele os compara com padrões de outras sociedades [EVANS-PRITCHARD, 1968:51; grifo nosso].

Existem problemas espinhosos sobre como as “estruturas” como abstrações da realidade são geradas; a extensão da validade lógica das abstrações; e, mais criticamente, sobre o grau de sua correspondência com as realidades nativas. As principais “descobertas” do etnógrafo (e historiador) ocidental podem e foram feitas com pouca preocupação com a integridade das realidades culturais dos indivíduos e grupos das sociedades em questão. Por exemplo, Chukwuemeka Onwubu, em um ensaio de revisão, demonstrou recentemente, através da análise semântica de termos igbo, o erro cometido por Simon Ottenberg em seu *Leadership and Authority in an African Society: The Afikpo Village-Group* quando apresenta como atributos estruturais da sociedade Igbo categorias taxonômicas como subconjuntos, graus, alas, segmentos de aldeia, subsegmentos e clãs, criando assim a impressão de uma burocracia de aldeia formalmente organizada (ONWUBU, 1975. p. 71-77)<sup>8</sup>.

A varinha mágica do etnógrafo, sua propriedade mais *pessoal* e prezada, parece então capaz de evocar uma fantástica gama de hierarquias de “estruturas” verdadeiramente vertiginosas e “estruturas” reticuladas de “estruturas”, de acordo, sem dúvida, com um plano filosófico pré-concebido, bem ensaiado e orquestrado, pouco compreendido. Em geral, essas hierarquias têm pouca correspondência com as realidades locais. Essa caixa de sombras etnográficas continua a tornar o discurso científico transcultural aberto, e mesmo humanista, difícil, e o progresso cumulativo verdadeiro impossível.

---

<sup>8</sup> Em um recente trabalho monumental sobre o sistema político Ashanti dos séculos XVIII e XIX, Wilks (1975) opta por descrever e interpretar a experiência histórica Ashanti em termos de uma terminologia europeia culturalmente alheia e conceitos modernos, como a continuidade geral do “processo burocrático”, o “braço executivo” da “administração central” em Kumasi, e a “classe média” envolvida no debate ideológico sobre os méritos relativos do “livre comércio” *versus* o “capitalismo de Estado”. Wilks apresenta o sistema político Ashanti do período como se fosse quase a cópia exata da estrutura administrativa colonial britânica dos últimos tempos com seus comissários distritais e provinciais. O mais perturbador de tudo isso é que Wilks defende a aplicação de “conceitos desenvolvidos em contextos geográficos e temporalmente diferentes”, insistindo que “somente assim o passado Ashanti pode ser visto dentro das perspectivas mais amplas do esforço humano e seu lugar dentro da história comparada, em última análise, pode ser assegurado” (WILKS, 1975. p. xiv). Assim, no interesse da comparação transcultural, os estudiosos ocidentais adotam prontamente uma abordagem das sociedades e culturas africanas que inevitavelmente produz generalizações transculturais apressadas e superficiais. Esse tipo de imperialismo cognitivo e linguístico é muito comum nos estudos “científicos” ocidentais de povos não-ocidentais.

De fato, Lévi-Strauss, conhecido pelo brilho de suas excursões imaginárias e pelo tremendo poder e atração de sua varinha de condão capaz de “descobrir” “estruturas” primordiais universalmente válidas nas áreas mais insuspeitas, admite que “o melhor estudo jamais fará do leitor um nativo” (LÉVI-STRAUSS, 1968. p. 16). Em um sentido fundamental, então, a etnografia (da África e de outros lugares) não é realmente sobre as sociedades nativas da forma como se diz que a sociologia é sobre as sociedades ocidentais. Quaisquer que sejam as imperfeições, a sociologia é sobre o homem e a mulher ocidentais, analisando e escrevendo em suas línguas nativas sobre si mesmos de forma autoconsciente<sup>9</sup>.

Comentando sobre a relação entre abstrações estruturais e as realidades às quais elas pertencem, Firth também nos lembra que realmente não importa tanto se o antropólogo apreende erroneamente seus fatos desde que ele possa argumentar sobre suas teorias logicamente (FIRTH, 1954. p. vii).

A segunda etapa do processo pelo qual as realidades culturais africanas são muitas vezes distorcidas pela má tradução dos etnógrafos está associada à demanda urgente de “teorias” para auxiliá-los na organização de seus dados

9 Excertos de uma conversa na hora do almoço sobre antropologia estrutural entre Sir Evelyn Blood, um poeta inglês, o Professor Raymond Petitjacques, um filósofo francês, e Tony Caspari, um jovem irmão copertiniano, no recente romance de Arthur Koestler, *The Call Girls*, atesta tanto o prestígio universal desfrutado pela antropologia nos círculos intelectuais e leigos nas sociedades ocidentais quanto dramatizam vividamente as fontes dos dilemas epistemológicos atuais enfrentados pelos etnógrafos no curso da livre aplicação de regras bem estabelecidas de descoberta etnográfica a sociedades estrangeiras.

Petitjacques: “(...) o dualismo cartesiano foi substituído pela trindade hegeliana da tese-antítese-síntese, refletida na dialética marxista-leninista. Esta, por sua vez, foi reinterpretada na filosofia do Presidente Mao, mas também amalgamada com o existencialismo de Sartre e a antropologia estrutural de Lévi- Strauss.”

“Não vejo nada de sangrento”, disse Blood, inspecionando o prato substancial de carne estufada que Mitzie bateu na frente dele. “É goulash”, afirmou.

“Você quer dizer o prato ou a filosofia?” Tony perguntou.

“Ambos”.

“Você está certo, um goulash”, Petitjacques confirmou com entusiasmo.

“Estamos cozinhando um guisado ideológico muito quente e picante. Vai queimar sua boca”.

[Blood]: “Tagarelice de macaco”.

[Petitjacques]: “Talvez. Mas os jovens babuínos mostraram que falam sério quando invadiram as cidadelas do chamado aprendizado”.

[Blood]: “E cagaram por todo o lugar. O que isso tem a ver com antropologia estrutural?”

[Petitjacques]: “É apropriado. Você não leu Lévi-Strauss”. Blood o encarou.

“Você ficará surpreso. Eu tive uma chance. Piada pura. Eu não podia acreditar em meus olhos. Eu tive outra chance. A dialética da comida fervida, assada e defumada- o contraste entre mel e tabaco- o paralelo entre mel e sangue menstrual- centenas de páginas de malabarismo verbal fútil- é a maior farsa desde o crânio de Piltdown, e você o lambe como mel”. O rosto de Blood tinha ficado da cor da Borgonha, e seus olhos estavam esbugalhados.

“Eu não sabia que você tinha tanto interesse em antropologia”, disse Petitjacques. “Eu não hesitaria em admitir que o grande homem tem uma tendência a sair dos trilhos É a tradição gaulesa. Mas essa não é a razão pela qual os jovens babuínos são atraídos por ele. É a mensagem que ele derivou de sua análise da mitologia grega: ‘Para que a sociedade continue, as filhas devem ser desleais a seus pais, e os filhos devem destruir seus pais.’”

[Blood]: “E você está do lado dos babuínos. Um cafetão intelectual”. [Arthur Koestler, *The Call Girls*, p. 56-57, 1973, Random House, Inc. Reimpresso com permissão.]

de campo e a apresentar as conclusões derivadas desses dados. Como Fortes indica a respeito de seus dados africanos:

Não se trata apenas de registrar suas observações [do etnógrafo]. Escrever uma monografia antropológica é em si um instrumento de pesquisa e talvez o mais significativo instrumento de pesquisa no arsenal do antropólogo. Trata-se de quebrar a vívida realidade caleidoscópica da ação, pensamento e emoção humana que vive nos cadernos e na memória do antropólogo, e criar a partir desses pedaços uma representação coerente de uma sociedade, em termos dos princípios gerais de organização e motivação que a regulam. Esta é uma tarefa que não pode ser feita sem a ajuda da teoria [FORTES, 1945. p. vii ].

Infelizmente, olhando mais de perto, a “teoria” ou as “teorias” geralmente se transformam naturalmente nas visões ocidentais bem estabelecidas e bastante ortodoxas sobre a sociedade e a cultura, suas origens e desenvolvimento, baseadas no pensamento e na experiência filosófica acadêmica e popular europeia, que são então aplicados a toda a humanidade. O poder da ciência e da tecnologia ocidentais e a habilidade relacionada do Ocidente de estabelecer e manter seu domínio político e econômico e sua liderança intelectual, particularmente do mundo não-ocidental, transformaram com sucesso as teorias eurocêntricas dominantes da história, da cultura e da sociedade em sistemas “cosmocêntricos”, isto é, em sistemas universais de pensamento e crença (apesar da popularidade das atuais distinções entre as chamadas abordagens êmicas e éticas no trabalho de campo etnográfico).

Os efeitos intelectuais negativos de vários aspectos desse tipo de “preconceito” ou “escravidão psicocultural” ocidental profundamente enraizado em estudos antropológicos, por exemplo, de feitiçaria e de casta, foram efetivamente questionados por Hsu (1973. p. 6-9). Como ele aponta, a principal fraqueza da antropologia americana “é encontrada em suas teorias gerais sobre os determinantes do comportamento social e cultural humano. Esta grande fraqueza é em minha [sua] visão diretamente atribuível ao fracasso dos antropólogos brancos americanos em considerar outros pontos de vista além daqueles aos quais seus condicionamentos culturais os levaram” (HSU, 1973. p. 9). Hsu conclui corretamente que teorias do homem verdadeiramente aplicáveis universalmente podem dificilmente emergir a menos que os antropólogos ocidentais rompam com sua “escravidão mental” quase obscurantista (HSU, 1973. p. 16) e reconheçam

e aceitem o significado e a validade de suposições e teorias não-ocidentais concorrentes e pontos de vista contenciosos sobre o homem e a cultura que não estejam em conformidade com a ortodoxia ocidental convencional<sup>10</sup>.

A dificuldade um tanto angustiante para o etnógrafo nativo criado nas tradições intelectuais europeias é claramente como superar seus próprios preconceitos eurocêntricos; como penetrar na crosta estrutural granítica eurocêntrica; e como chegar às camadas substantivas mais profundas, gráficas e turbulentas das culturas e sociedades africanas<sup>11</sup>.

Terceiro, o processo de má tradução cultural na etnografia africana atinge seu apogeu quando hipóteses e palpites etnográficos ou etnológicos “autorizados” são tratados acriticamente como fatos aceitos ou estabelecidos da vida nativa, ou seja, quando, como Wagley coloca, “tipos classificatórios, formulados em primeiro lugar por seu valor heurístico (...) [são] traduzidos em estágios de desenvolvimento, concebidos como tendo existência real e organizados em uma hierarquia que é tanto cronológica quanto qualitativa” (WAGLEY, 1971. p. 121).

Assim, Sahlins, ignorando a cautela do próprio Evans-Pritchard em relação à natureza provisória dos dados sobre os Nuer, tentou uma reanálise do material Nuer de uma perspectiva evolutiva. Com base em suposições pré-categóricas e tomando como certa a validade histórica dos dados Tiv-Nuer, Sahlins argumenta de forma bastante específica que a organização da linhagem segmentar

---

10 Rohner também apontou recentemente uma fonte de erro grave na pesquisa etnográfica ocidental, a saber, “o viés do romantismo” (ROHNER, 1975. p. 203-204), expressivo de uma espécie de “compromisso moral” dos antropólogos em ver “seu povo” de forma positiva, em apadrinhar as pessoas que estudam. Rohner explica o problema em termos da crença intransigente dos etnógrafos na relatividade cultural e na interpretação funcionalista dos dados etnográficos. Gellner (1971. p. 18-49), ao avaliar principalmente a interpretação de Evans-Pritchard da religião Nuer, criticou igualmente os antropólogos britânicos por serem “caridosos”, isto é, por empregarem na interpretação de sistemas de crenças não-ocidentais um “princípio hermenêutico” que garante “antes da investigação que nada pode ser considerado pré-lógico, inconsistente ou categoricamente absurdo” (1971:36; grifo nosso). Gellner localiza a fonte desse peculiar viés do etnógrafo tanto no funcionalismo radical quanto nos problemas de tradução – o esforço para encontrar equivalentes em inglês ou em outros idiomas europeus para declarações nativas ou conceitos mal compreendidos pelo antropólogo que não é fluente no idioma nativo, transformando em “condição para uma boa tradução que ela transmita a coerência que ele supõe estar lá”, no pensamento dos povos não-ocidentais (1971:26). Meu ponto aqui não é discutir se o pensamento não-ocidental é ou não pré-lógico, lógico ou pós-lógico, uma questão que é em si um reflexo dos preconceitos filosóficos ocidentais, mas enfatizar as distorções na etnografia causadas pela falta de familiaridade linguística.

11 Aqueles de nós, nativos, que viram, mesmo quando estudantes de graduação em universidades britânicas, as perigosas limitações da pesquisa *tribal* ligada à tradição em África e seus pressupostos epistemológicos distorcidos e teorias estéreis e auto opinativas, e que mais tarde, como *antropólogos*, tentaram transcender essas limitações aventurando-se no contexto mais amplo e historicamente mais relevante do colonialismo e da economia política do desenvolvimento em África, são rotulados, na melhor das hipóteses, de *sociólogos e cientistas políticos*, ramos da ciência social não muito desconcertados por questões reais. Na pior das hipóteses, somos polemistas, propagandistas e tudo menos antropólogos e acadêmicos. (Veja ROBERTSON, 1975 para uma avaliação franca de um aspecto deste problema.)

Tiv-Nuer “é uma variedade adaptativa específica dentro do nível tribal [*pré-chefia, pós-bando*] da sociedade e da cultura” (1967:89). Ele acredita, em uma veia historicista, que sem a intervenção anglo-egípcia, os Nuer teriam com o tempo derrubado o sistema de linhagem segmentar e “sido catapultados para o nível de chefia do progresso evolutivo” (1967:119). Sahlins ainda afirma, sem qualquer especificação precisa, que sua reformulação da estrutura social Nuer “leva a certas conclusões empiricamente testáveis sobre sua gênese e incidência” (1967:90).

Como Ravindra Jain, do *Institute of Social Anthropology*, de Oxford, nos lembra com referência à abordagem etnográfica de Evans-Pritchard, “Ele poderia enganar seriamente os menos imaginativos, como enganou aqueles antropólogos que tomaram Evans-Pritchard *literalmente* e acreditaram que a estrutura segmentar da sociedade Nuer lhe foi ‘revelada’” (1974:3; grifo nosso; ver também, por exemplo, o artigo de revisão crítica de Terray [1975] sobre o *Technology Tradition and the State in Africa* de Jack Goody).

Assim, onde há enormes lacunas cognitivas e culturais, como é frequentemente o caso, entre o etnógrafo e os nativos em estudo, dificilmente se pode evitar um mal-entendido de trabalho entre o etnógrafo e seus objetos – sem trocadilhos<sup>12</sup>. O tão citado diálogo abortivo (a linguagem da conversa original não é clara no relato) entre Evans-Pritchard e Cuol, um Nuer, sobre um assunto que, como o primeiro colocou, “admite alguma obscuridade” (1940:12) e conseguiu fazer de Evans-Pritchard no final “Nuerótico”, é um caso revelador sobre essa questão. A versão em inglês do incidente feita por Evans-Pritchard pode ter encoberto sérios problemas semânticos.

Mesmo onde o afortunado nativo de fato dominou, como resultado de anos de aprendizado, as regras da “descoberta” etnográfica e sua aplicação bem sucedida, embora muitas vezes enganosa, em diferentes sociedades, e onde, portanto, possíveis bases para uma comunicação significativa entre o etnógrafo e o nativo existiam, ainda assim permanece o fato de que frequentemente o nativo descobria que para se comunicar de forma eficaz e convincente como um *antropólogo profissional*, ele era forçado pela pressão da comunidade intelectual a continuar a usar, desenvolver e aplicar o que podia se mostrar muitas

12 O trocadilho refere-se à palavra “objetos” em inglês, nesse caso *subjects*, que também pode ser traduzida como “súditos”, remetendo ao contexto colonial em que a etnografia de Evans-Pritchard foi realizada entre os Nuer, em plena vigência do Império Britânico (N da RT).

vezes como paradigmas e jargões científicos altamente inadequados e anacrônicos, desenvolvidos em um período em que os interesses etnográficos foram definidos de forma estreita, ou seja, quando as assim chamadas “sociedades antropológicas” em todo lugar - aleuta, tupinambá, andamanesa, assim como as ashanti, zulu, yorubá, etc. - foram todas presumidas *na época de seu estudo* como sendo isolados tribais autocontidos, estáticos e primitivos.

### **O problema do “feedback para-letrado”**

Em um breve, crítico e provocativo levantamento da antropologia social na Nigéria durante o período colonial, Jones (1974. p. 280-289), administrador colonial que se tornou antropólogo profissional, chega a algumas conclusões duras e pouco lisonjeiras que podem ser de aplicação geral. Destacando em seus raros elogios o trabalho de S. F. Nadel sobre os Nupe, a tradução de Rupert East de *Akiga's Story* sobre os Tiv, e os ensaios de Forde sobre os Yako — talvez se possa adicionar alguns outros de valor e utilidade comparáveis à sua lista, por exemplo, o trabalho de Bradbury's sobre o Benin — Jones está, no entanto, convencido de que, em geral, as contribuições para o campo geral dos estudos antropológicos, feitas ao longo de uma atividade antropológica bastante frenética na Nigéria, das décadas de 1850 a 1950, foram decepcionantes:

Muitas monografias, relatórios e artigos foram publicados por antropólogos, alguns deles profissionais, mas a maioria amadores, autodidatas ou tendo feito apenas alguns cursos universitários sobre o assunto. Grande parte de sua etnografia descritiva é bastante pobre, e suas monografias sobre povos específicos variam; aquelas escritas sob a influência de hipóteses antropológicas em voga na época em que foram escritas costumam ser piores do que as outras (JONES, 1974. p. 286).

Pode-se discordar de Jones em alguns detalhes, mas suas conclusões básicas são, creio eu, válidas. A qualidade geralmente ruim das primeiras etnografias africanas deveu-se em parte aos preconceitos eurocêtricos dominantes, e às distorções e erros de fato associados à busca excitante, mas sem esperança, pelo nativo *real*, cru e exótico, com base em uma história conjectural altamente desacreditada e na aplicação de teorias antropológicas da época. Fica claro pela discussão de Jones que a qualidade das etnografias descritivas foi prejudicada tanto pelos graves problemas linguísticos dos antropólogos quanto pelo uso

acrítico de dados etnográficos primários coletados pelos governos coloniais para seus próprios fins. Jones observa que “os registros coloniais nigerianos forneceram uma massa de material não apenas para os historiadores, mas também para os antropólogos sociais quando e eles passaram a se interessar por estudos diacrônicos e de mudança social” (JONES, 1974. p. 287). Mas, infelizmente, Jones aponta que “os relatórios oficiais do governo parecem exercer um efeito hipnotizante, não apenas sobre muitos historiadores coloniais, mas também sobre alguns antropólogos que perdem de vista o ponto de que, embora sua função manifesta seja apresentar os fatos, sua função latente é geralmente encobri-los” (JONES, 1974. p. 287). Robertson (1975) faz uma observação semelhante em relação aos arquivos coloniais em Gana.

No entanto, em conexão com o papel do intérprete-informante-nativo no trabalho de campo etnográfico, podemos observar com Jones que, sem dúvida, as consequências mais *alarmantes* do colonialismo e do início e controle contínuo da atividade antropológica em África pelos europeus foi o *efeito* que a antropologia (e os escritos europeus sobre a África em geral) teve sobre os próprios *africanos*<sup>13</sup>. É crucial lembrar neste contexto que uma das armas mais sutis e eficazes da supremacia imperial foi a língua europeia. Os povos subjogados eram obrigados a adotá-la e a usá-la se desejassem ter sucesso no mundo colonial. Com o tempo, o africano colonizado foi levado a acreditar que qualquer coisa escrita em uma língua europeia era sacrossanta, infalível e inquestionável. Poucos nativos, porém, dominavam perfeitamente a língua estrangeira. Como resultado, o europeu (e qualquer nativo que pudesse dominar a língua europeia) desfrutava de vantagens psicológicas (e sociais) incomparáveis. Existem inúmeros exemplos humorísticos em toda a África de nativos dolorosa e tragicamente fingindo falar e/ou entender inglês ou francês em um esforço bastante inútil para melhorar sua posição aos olhos do europeu. Mas as línguas indígenas africanas sobreviveram e até floresceram. Jones identifica corretamente uma das fontes primárias da confusão na tradução de culturas quando observa que

Para o aldeão Ibo médio, um antropólogo é alguém que sabe mais sobre a cultura tradicional Ibo do que ele próprio. Qualquer mo-

---

13 Ao comentar recentemente na TV local o Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana (FESTAC) na Nigéria, o Dr. Mahdi Adamu, Diretor do Centro de Estudos da Cultura Nigeriana da Universidade Ahmadu Bello, chegou a dizer que o festival poderia não ajudar a projetar o verdadeiro conceito de cultura africana, pois o FESTAC era “um fenômeno elitista baseado em valores culturais ocidentais (...)” (ver Caderno FESTAC. Na África Ocidental, 13 de dezembro de 1976: 1.923).

nografia escrita por um antropólogo sobre uma determinada tribo em particular e acessível a seus membros alfabetizados torna-se a Bíblia tribal, a carta de sua história e cultura tradicionais (...)

A tradição oral de muitas dessas (...) comunidades têm sido completamente absorvida e corrompida pelos mitos do antropólogo. A Roda completou o círculo e, parafraseando a observação de C. L. Temple, “um conhecimento das crenças e práticas do antropólogo europeu é agora de primeira importância para o nativo” [TEMPLE, 1974. p. 287].

Da mesma forma, nos escritos “autorizados” sobre os Tiv pelos Bohannans, Dorward (1974) faz a seguinte avaliação:

Eles também estavam armados com modelos conceituais, sendo o mais influente o do *sistema de linhagem segmentar* que eles refinaram e deram substância. Como seus antecessores, eles também deveriam *criar uma imagem* dos Tiv, muito mais influente por ser científica. A deles era a “*realidade*” através da qual acadêmicos e estrangeiros passaram a perceber os Tiv; pode-se dizer que os Nuer e os Tiv têm sistemas de linhagem segmentar, portanto, sistemas de linhagem segmentar *existem porque* temos os Tiv e os Nuer (DORWARD, 1974. p. 474-475; grifo nosso).

Dorward também observa que “com a disseminação da alfabetização entre os Tiv, a influência dos trabalhos escritos e a disponibilidade de publicações modernas sobre os Tiv (por europeus), a extensão do ‘feedback’ tem sido considerável” (DORWARD, 1974. p. 475; ver também as advertências de OWUSU [1975] e VANSINA [1974] contra o “feedback para-letrado”).

### **Estudiosos nativos e etnografia**

Em seu *American Kinship: A Cultural Account* (1968), David Schneider apresenta de forma clara e convincente os argumentos científicos e práticos em favor do papel central do estudioso nativo no trabalho de campo etnográfico. Suas observações merecem citação completa:

Há outra razão pela qual o estudo do parentesco na América é especialmente importante para os americanos e é que, como americanos, esta é uma sociedade e uma cultura que conhecemos bem. Falamos a língua fluentemente, conhecemos os costumes e observamos os na-

tivos em seu cotidiano. Na verdade, *nós somos* [grifos no original] os nativos. Portanto, estamos em uma posição especialmente boa para manter os fatos e a teoria em suas relações mais produtivas. *Podemos monitorar a interação entre fato e teoria no que diz respeito ao parentesco americano de maneiras que são simplesmente impossíveis no curso normal do trabalho antropológico.* Quando lemos sobre parentesco em alguma sociedade estranha à nossa, temos apenas os fatos que o autor escolhe nos apresentar, e geralmente não temos nenhuma fonte independente de conhecimento com a qual possamos verificar seus fatos. É, portanto, muito difícil avaliar sua teoria para ordenar esses fatos. Da mesma forma, é claro, somos *capazes de alcançar um grau de controle sobre um grande conjunto de dados que muitos pesquisadores antropológicos de campo dificilmente abordam, mesmo depois de um ou dois anos no campo. Portanto, a qualidade dos dados que controlamos é consideravelmente maior, e a base para avaliar o ajuste entre fato e teoria é correspondentemente maior* [SCHNEIDER, 1968. p. vi; grifo nosso].

O ponto que precisa de ênfase especial é que os estudiosos africanos que pensaram seriamente na qualidade das enormes massas de dados sobre as sociedades e culturas africanas, escritas principalmente por antropólogos e outros especialistas estrangeiros, chegaram a conclusões semelhantes há muito tempo, embora nem todos tenham sempre conseguido articular as questões teóricas e substantivas envolvidas tão clara e efetivamente quanto Schneider (ver, por exemplo, OWUSU, 1970, 1975; KENYATTA, 1962).

### **Fortes, Evans-Pritchard e companhia e o controle de qualidade de dados**

À luz dos problemas epistemológicos e metodológicos anteriores levantados pelos comentários de Schneider e outros sobre o viés do etnógrafo, voltemos à base epistemológica das contribuições teóricas e empíricas para a etnografia africana de dois de seus mais distintos e influentes pais fundadores, Evans-Pritchard e Fortes.

O foco particular nas duas etnografias clássicas talvez exija alguma explicação adicional: ambas as obras exemplificam claramente os dilemas epistemológicos embutidos, geralmente característicos da antropologia estrutural-funcionalista; eles ilustram graficamente a grave confusão de níveis de tempo, escala de tempo e perspectivas associadas ao uso padrão pelo etnógrafo do “presente etnográfico” e as distorções estruturais e empíricas resultantes, e as simplifica-

ções excessivas dos processos histórico-culturais geralmente encontradas em relatos etnográficos sobre sociedades africanas. Assim, é difícil, por exemplo, conciliar a descrição de Evans-Pritchard dos Nuer como “um Estado acéfalo baseado no parentesco” – em geral sem vida política organizada e instituições legais, – e como uma sociedade que, até 1928, permaneceu essencialmente intacta (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 271), com sua brevíssima discussão de que, a partir de 1821, os Nuer continuaram a resistir às intervenções e invasões árabes, britânicas e egípcias; de que em 1920, apesar das operações militares em grande escala, incluindo o bombardeio e o metralhamento dos campos Nuer, causando muitas perdas de vidas e destruição de propriedades, os Nuer permaneceram indomáveis (1940:132-135); e de que as prolongadas operações militares de 1928-30 realizadas contra a Nuerlândia realmente marcaram o fim dos sérios combates entre os Nuer e o governo anglo-egípcio. Uma descrição mais sistemática e empiricamente válida da sociedade e política Nuer (a) antes de 1821, (b) depois de 1821 e antes de 1930 e (c) após 1930 sob a nova administração do Sudão Anglo-Egípcio é urgentemente necessária. John Tosh, escrevendo recentemente sobre os Langi nilóticos de Uganda, descritos por antropólogos junto com os Nuer, etc., como sociedades “segmentares”, “sem Estado”, “amorfas” ou “acéfalas”, observa após análise de tradições orais e de provas documentais que a sociedade Lango estava longe de ser estática durante o período pré-colonial. Uma comparação entre 1870 e 1900, por exemplo, “revelaria que uma mudança estrutural significativa havia ocorrido naquela época” (1973:475). De fato, Evans-Pritchard (1949), trabalhando em condições de pesquisa mais favoráveis, descreve um processo semelhante de transformação estrutural para a sociedade beduína da Cirenaica, entre 1837 e 1902.

Mais uma vez, *Os Nuer* e o livro de Fortes, *Dynamics of Clanship between the Tallensi* (1945), mostram claramente o anacronismo essencial inerente ao empreendimento etnográfico - técnicas etnográficas, orientações de pesquisa, “teorias”, termos de referência e descrições na era colonial. Como Margery Perham observa com franqueza, “enquanto com uma mão o governo [colonial] estava tentando preservar e controlar a sociedade tribal, com a outra estava abrindo a África para as forças econômicas e de outros tipos que estavam destinadas a solapá-la” (1962:68-69). Em alguns casos, as sociedades africanas haviam sido minadas por essas forças. Era uma tarefa bastante ingrata de Malinowski e seus alunos recuperar rapidamente a natureza real e as características das sociedades africanas “tradicionais” pré-coloniais, uma tarefa que forçou os antropólo-

gos estrutural-funcionalistas a quebrar seu próprio tabu auto-imposto contra a história especulativa. De fato, no final do domínio colonial, todas as políticas indígenas africanas, incluindo os Nuer e os Talensi, haviam se tornado por um período considerável de tempo unidades constituintes das burocracias administrativas centralizadas europeias. O resultado inevitável desse anacronismo etnográfico é que as etnografias acabaram não sendo, em geral, nem histórias culturais ou etno-histórias confiáveis e completas, nem uma sociologia empírica válida, crítica.

As etnografias não fizeram uso sério, sistemático e crítico dos documentos relevantes disponíveis ou das tradições orais – neste último caso, sem dúvida, principalmente por problemas de linguagem – nem consideraram aplicáveis “teorias” sociológicas do imperialismo e do capitalismo modernos, a despeito da abordagem eurocêntrica, às condições dos nativos colonizados.

Ambas as monografias também revelam a necessidade urgente de reanalisar os dados, especialmente sobre as sociedades mais incompreendidas, as chamadas sociedades “acéfalas”, dentro de um quadro histórico e sociológico abrangente. Isto porque algumas dessas sociedades podem ter sido, como mostram os casos dos Talensi e Kokomba, unidades constituintes de chefias ou reinos pré-coloniais, e um reexame crítico dos fatores ou circunstâncias que podem ter levado à sua subsequente dispersão estrutural, dissolução e decadência, ou à desestabilização estrutural e à descentralização, seria interessante e informativo. Afinal de contas, os reinos centralizados em África muitas vezes podiam tolerar graus variados de autonomia subordinada estrutural e amplas latitudes de independência na formulação de políticas por parte de suas unidades componentes sem perder sua identidade como “Estados”. Em última análise, no entanto, pode-se, é claro, especular sobre qual poderia ter sido o curso do desenvolvimento social e político em África se nunca tivesse havido uma era colonial.

Finalmente, uma vez que as chamadas sociedades acéfalas, segmentárias ou de bandos são frequentemente citadas pelos etnógrafos ocidentais como exemplos arquetípicos de formas de sociedades “simples”, “arcaicas”, neolíticas ou “selvagens”, um foco nos Nuer e nos Talensi destina-se a nos forçar a reavaliar nossa abordagem simplória e a-histórica, ainda que social-darwinista, das sociedades e culturas africanas.

Em um prefácio revelador, talvez esquecido, de seu *Dynamics of Clanship between the Tallensi*, Fortes reitera a natureza das dificuldades básicas dos antropólogos europeus que estudam as culturas africanas, particularmente na era colonial. Mas, em vez de discutir sistematicamente as implicações para a pesquisa transcultural das complexas questões intelectuais e substantivas levantadas pelos problemas usuais do trabalho de campo dos típicos etnógrafos “de fora”, como por exemplo, a falta de familiaridade com a língua, Fortes evita as questões envolvidas elevando habilmente as dificuldades a princípios cardeais e universais de uma antropologia científica livre de valores. Em conformidade com isso, afirma:

É verdade que ele [o antropólogo] nunca pode sentir-se completamente à vontade com as pessoas que estuda, por mais talentoso que seja, linguística ou psicologicamente. Ele pode fazer alguns amigos de verdade entre seus anfitriões, mas nunca pode adotar seus valores culturais. Se o fizesse, perderia aquele *distanciamento sem o qual qualquer coisa que escrevesse não teria valor científico*[!] <sup>14</sup> [FORTES, 1945. p. vii; grifo nosso].

Vale a pena notar que o akanizado *Okomfo* Rattray, cujos relatos etnográficos ricos e detalhados do povo Ashanti forneceram uma base empírica sólida para os escritos estimulantes de Fortes, muito posteriores, sobre os Ashanti, tinha pensamentos melhores. Ele observa sobre a coleta de dados etnográficos:

Se esses “antigos” [os homens e mulheres Ashanti mais velhos que podem fornecer informações etnográficas valiosas] forem solicitados a conversar por meio de um intérprete, que muitas vezes não sabe muito bem o inglês e geralmente é bastante incapaz de traduzir para o inglês muitas das palavras usadas no vernáculo, eles geralmente se tornam reticentes e desconfiados, ou pelo menos desinteressados e propensos a reter seus estoques de conhecimento. Se, no entanto, eles puderem falar livremente e sem a ajuda de um intérprete com alguém que tenha sua confiança, *que eles saibam que possa simpatizar com eles e entender não apenas sua linguagem, mas seus modos de pensamento e orgulho de raça, então e só então eles provavelmente derramarão seu estoque de conhecimento antigo e desnudarão seus pensamentos* [FORTES, 1969. p. 7; grifos nossos].

---

14 Se levarmos a sério os comentários de Fortes, teríamos que rejeitar como cientificamente inútil o que os cientistas sociais ocidentais escrevem sobre suas próprias sociedades. O *American Kinship* de Schneider, por exemplo, seria considerado cientificamente inútil!

No entanto, ainda que Fortes pareça aceitar a posição de Rattray, compartilhada pela maioria dos etnógrafos, de que o bom etnógrafo domina completamente a língua nativa e que ele ou ela não precisam usar intérpretes ou línguas de contato, comenta que no decorrer de dois e meio ano (1934-37) de trabalho de campo

como não há literatura linguística para os Talensi, tivemos que aprender o dialeto do zero, com a ajuda de um intérprete semi-alfabetizado e a escassa literatura sobre Mole e Dagbane (...). Ao final de nosso primeiro tour, nos tornamos proficientes o suficiente para dispensar um intérprete. No entanto, sei muito bem que atingimos apenas *um padrão moderado em nosso vocabulário e em nossa apreciação das nuances mais sutis de pensamento e sentimento que podem ser expressos em Talni* [FORTES, 1945. p. xli; grifos nossos].

Para além dos problemas linguísticos, Fortes menciona outras “dificuldades externas”, nomeadamente econômicas e políticas, que afetaram a qualidade de seus dados, por exemplo “a guerra, trazendo consigo questões de muito maior importância do que o estudo da estrutura social de *um povo remoto e sem importância[!]*” (FORTES, 1945. p. viii; grifo nosso).

Sobre os conceitos analíticos centrais de “segmentação” e “equilíbrio social” aplicados aos Talensi (que remontam a Durkheim e Evans-Pritchard), Fortes adverte que “sua virtude não está em seu valor explicativo, mas sim *exploratório*” (FORTES, 1945. p. xi; grifo nosso)<sup>15</sup>.

### **Evans-Pritchard e os Nuer**

Observações e advertências autocríticas semelhantes, muitas vezes não atendidas por outros, são encontradas nas observações introdutórias do clássico de Evans-Pritchard, *Os Nuer* (1940). Não podemos nos dar ao luxo de desprezar as advertências dos autores. Isto porque, como o próprio Evans-Pritchard atesta e qualquer um que o tenha lido com atenção sabe, seu relato do desenvolvimento político da Ordem Islâmica dos Sanusse entre as tribos beduínas da Cirenaica é definitivamente muito superior à sua discussão sobre as instituições políticas

---

15 Estas são as pessoas descritas pelos administradores coloniais britânicos como as “raças marciais”, que desde 1900 foram trabalhadores forçados e soldados coloniais obedientes do Império tanto na Primeira como na Segunda Guerra Mundial.

e sociais dos Nuer. A existência de uma extensa literatura em árabe sobre a Cirenaica, três anos de residência no Egito, viagens por outras terras árabes, algum conhecimento da história e cultura árabes, experiência com beduínos e, o mais crucial de tudo, proficiência no árabe falado, explicam claramente em grande parte a qualidade substantiva e analítica relativamente alta do livro (1949), que é explicitamente lançado em um molde histórico genuíno. Evans-Pritchard começou sua pesquisa entre os Nuer do Sudão em 1930 sob circunstâncias muito difíceis, já que os Nuer recentemente haviam sido submetidos à dura repressão militar por uma série de revoltas contra a autoridade colonial britânica e porque sua área era de difícil acesso. Como observa Evans-Pritchard, “[o tempo] total de minha residência entre os Nuer foi de (...) cerca de um ano. Não considero que um ano seja um tempo adequado para fazer o estudo sociológico de um povo que está enfrentando circunstâncias adversas, mas sérios problemas de doença tantom as expedições de 1935 quanto de 1936 fizeram com que as investigações fossem encerradas prematuramente” (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 14). E continua: “Além do desconforto físico constante, suspeitas e resistências obstinadas encontradas nos estágios iniciais da pesquisa, *ausência de intérpretes, falta de gramática e dicionário adequados e falha em obter os informantes usuais, desenvolveram-se dificuldades adicionais à medida que o inquérito prosseguiu*” (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 14; grifo nosso). Mesmo assim, Evans-Pritchard pôde concluir com uma nota intrigante dizendo que no final ele sabia mais sobre os Nuer do que sobre os Azande, “sobre os quais posso escrever um relato muito mais detalhado” (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 15). Para aumentar nossa confusão epistemológica, Evans-Pritchard apresenta a monografia Nuer como “uma contribuição para a *etnologia* de uma área particular e não como um *estudo sociológico* detalhado” (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 15; grifo nosso), lembrando que a etnologia na Grã-Bretanha, como Malinowski indica, refere-se às teorias especulativas e comparativas, em oposição aos “resultados empíricos e descritivos da ciência do homem” (MALINOWSKI, 1961, p. 9fn).

Os problemas práticos e linguísticos não impediram, no entanto, Evans-Pritchard de fazer uma pesquisa de dois meses e meio das instituições políticas dos Anuak do sul do Sudão em 1935 e um levantamento de seis semanas dos Luo nilóticos do Quênia em 1936, além de breves viagens entre outros povos africanos da região. É interessante que em 1936 ele esperava estudar os Masai, mas foi desencorajado pelo governo do Quênia, alegando que os Masai haviam recentemente tentado matar seu comissário distrital (ver BEIDELMAN, 1974, p. 2-3).

O objetivo de todas essas excursões textuais é demonstrar o papel epistemológico crucial da compreensão da linguagem e do ambiente político – por exemplo, a situação colonial – na determinação das prioridades da pesquisa etnográfica e na formação do conteúdo qualitativo dos resultados da pesquisa. Também se pretende mostrar o fato de que é preciso muito tempo, energia e erudição para penetrar no significado hermenêutico da cosmogonia e cosmologia africanas, bem como anos de interesse contínuo em uma única cultura. Discutindo os problemas críticos da pesquisa antropológica na colônia do Quênia, I. Schapera (que demonstrou com sucesso em seus próprios estudos de populações sul-africanas o significado crucial de muitos anos de trabalho de campo contínuo usando línguas nativas e fez contribuições notáveis para a etnografia sul-africana) observa que “idealmente um estudo completo de cada um desses povos deveria se estender por um período de aproximadamente cinco a sete anos” (1949:18). O fato é que o tempo nunca esteve do lado da maioria dos antropólogos estrangeiros.

### **A busca frenética por significado: Dunn e Robertson**

As dificuldades linguísticas que ainda afligem o pesquisador de campo etnográfico estrangeiro permanecem basicamente as mesmas presentes nas décadas de 1930 e 1940. Elas são fonéticas, léxicas e idiomáticas. Na verdade, parece que em muitas áreas da África os problemas se tornaram ainda mais complexos como resultado da rápida modernização e dos movimentos populacionais, levando inevitavelmente ao aumento da frequência de contatos e mudanças interculturais e interlinguísticas. A posse de habilidades polilinguísticas é agora uma necessidade prática para a pesquisa etnográfica bem-sucedida em todas as regiões da África.

Deixe-me ilustrar com um estudo de caso recente da política local em Gana. Robertson (DUNN, ROBERTSON, 1974) tenta uma interpretação da política ahafo em termos do alcance semântico e da manipulação simbólica do conceito de *krom* (isto é, “comunidade” ou “cidade”) na região de Ahafo. Para Robertson, a política faccional ahafo nada mais é que a luta pelo “avanço individual e corporativo calculado em termos de crescimento econômico e demográfico das comunidades” (p. 40). As rivalidades políticas dos Ahafo são todas expressões ou estratégias de “engrandecimento comunal” (p. 209).

Sobre o significado do papel interpretativo do conceito *krom*, Robertson afirma:

Em termos objetivos, *krom* é um povoado grande, populoso e politicamente superior, como a capital de um estado. Usado no contexto de um assentamento pequeno e politicamente humilde, *krom* tem claras conotações de engrandecimento, e seu povo usa o termo mesmo que sua comunidade seja classificada objetivamente como *akura* (aldeia) ou mesmo *osese* (campo) [grifo no original] (...). Em um sentido mais objetivo, *krom*, *akura* e *osese* são expressivos de um continuum de crescimento de assentamentos que é de fundamental importância para qualquer interpretação da política em Ahafo. [ROBERTSON, 1974. p. 17-18; grifo nosso]

A incompetência linguística em Twi confessada por Robertson (e Dunn) o leva a conclusões teóricas evitáveis e a interpretações enganosas do contexto da política ahafo. É incorreto limitar o uso *objetivo* da palavra *kro* (*kuro*) às capitais estaduais ou às grandes cidades populosas. A capital do estado é *ahen-kro* (*kuro*) e uma grande cidade populosa é *kro-(kuro) kese*, ou *akropong*, em oposição a uma pequena cidade, que é *kro-(kuro-)ketewa*, ou *kro-(kuro) wa*, ((a) *kura*).

Mais uma vez, uma grande cidade populosa não é necessariamente superior politicamente, embora as capitais estaduais, quando estrategicamente localizadas em cruzamentos geográficos e de transporte, possam de fato se transformar em grandes centros urbanos. A sede do *Omanhene* nas áreas *akan* tem preeminência independentemente de suas características demográficas reais e de outras características socioeconômicas. Em Gana, como em outros lugares, os principais fatores que contribuem para o crescimento ou declínio das comunidades (cidades, vilarejos, etc.) são frequentemente *extra-locais*, por exemplo, migrações internas, comércio internacional, decisões administrativas coloniais e negócios estrangeiros, sobre os quais as populações locais têm pouco ou nada a dizer.

Claramente, no Estado Agona discutido por Owusu em seu *Uses and Abuses of Political Power* (1970), a preeminência demográfica e socioeconômica alcançada por Swedru nas décadas de 1940 e 1950 como resultado de sua posição como um cruzamento de redes de estradas em uma área de *boom* do cacau, etc., não diminuiu (e nem poderia) a superioridade *política* de *Nyakrom* ou *Nsaba* (ambos dentro de 10 milhas de Swedru), como sedes do *Omanhene*.

Nas áreas akan, as aldeias às vezes são consideradas satélites de cidades maiores. As pessoas da cidade podem e muitas vezes se deslocam entre a cidade e a aldeia e vice-versa, quer vivam ou não permanentemente em qualquer uma delas. Aldeões ricos que vivem permanentemente em suas aldeias-fazendas de cacau muitas vezes investem sua riqueza recém-adquirida nas cidades (por exemplo, investimentos ahafo em Kumasi) na forma de lojas e negócios e *não* nas aldeias!

Existem inúmeros erros de tradução de sentenças, frases e palavras twi ao longo dos capítulos de Robertson. Por exemplo, na página 17, *me ko ne krom*, que ele traduz como “Eu voltei para casa”, deve ser lido, dependendo da ortografia, fonética, etc., como “Eu estou indo para sua cidade natal” ou “Eu irei para a cidade natal dele (ou dela)”. “Eu voltei para casa” é *Ma ba me krom*. Na página 191, *Adwene pa* não é “bom caráter ou atitudes”, que é *suban pa* ou *obra pa*, mas “inteligência ou reflexão”. Na página 211, *panini afutuom* não é “ancião de má fé”, mas “conselho de ancião”. “Ancião de má fé” seria *panini awerehom* ou *aniberem*.

Não se pode negar o forte senso de identificação local encontrado na maioria das comunidades akan e em outras comunidades - um senso de *goasidade*, *mim-dade*, *ahafo-dade*, *ashanti-dade*, *swedru-dade*, etc. No entanto, a tese de Robertson de “engrandecimento comunal”, decorrente em grande parte da concepção errônea de *krom*, é contrariada por grande parte das evidências internas fornecidas pelos autores. Certamente, o interesse próprio individual, frequentemente não relacionado a interesses comunitários, classe, status, partido e outras considerações *extra* locais, desempenharam um papel enorme na dinâmica da política ahafo.

## **A nova etnografia da África**

Se o objetivo alardeado da etnografia da África é fornecer, com base em trabalho de campo sistemático feito através de línguas nativas ou intérpretes -informantes nativos, descrições cuidadosas e explicações que possam ser fundamentadas, interpretações que tenham discernimento, generalizações que possam ser factualmente apoiadas, e descobertas que possam fornecer uma base clara para as políticas governamentais em África, o registro dos resultados das conscienciosas explorações e descobertas etnográficas europeias tem sido,

em geral, realmente decepcionante. Na maioria dos casos, as evidências de suas afirmações são muitas vezes pouco claras, imprecisas ou simplesmente inexistentes.

Ao longo desta discussão, identifiquei algumas das principais fontes das confusões e dos erros etnográficos: as concepções eurocêntricas e do darwinismo social sobre as sociedades africanas; as restrições da política colonial à pesquisa etnográfica; o anacronismo inerente à coleta de dados etnográficos; a confiança em alguns intérpretes-informantes nativos, muitas vezes mal orientados (ver, por exemplo, a discussão oportuna de Chilungu [1976]); o problema do feedback “para-letrado”; e, sobretudo, o desconhecimento dos etnógrafos europeus das línguas nativas, ainda que arcassem com o pesado fardo de revelar e traduzir as realidades africanas para o mundo ocidental e ocidentalizado.

Com esta observação, não estamos dizendo que não possa haver alguma validade em África dos etnógrafos, que por seus elaborados e pioneiros esforços intelectuais colocaram a África “tradicional” no mapa, deram à África uma nova identidade “tribal”, e aos estudos africanos ainda que duvidosos, reconhecimento europeu e, portanto, mundial.

É claro que, para um número crescente de escritores e críticos africanos bem informados, a antropologia como um estudo de povos “primitivos” por ocidentais “civilizados” está ou deveria estar morta. O raciocínio é bastante simples: as sociedades e culturas africanas em equilíbrio não são menos ou mais “primitivas” do que quaisquer outras. Em todo caso, o “mundo primitivo” como assunto de estudo sério terminou em dois sentidos relacionados: (1) as técnicas e metodologias etnográficas clássicas, a seu modo eurocêntrico, já disseram tudo o que se poderia dizer e (2) o colonialismo ou a modernização levaram o próprio “mundo primitivo” para fora da existência. O microcosmo “tribal”, se alguma vez existiu, desapareceu.

No entanto, as monografias e ensaios sobre a África de estudiosos eminentes e ilustres como Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Mair, Gluckman, Forde, Kabbery, Turner, Schapera e os Wilsons, entre outros, alguns dos quais tenho orgulho de dizer, foram meus professores próximos e respeitados além de bons amigos, à maneira de nossos espíritos ancestrais caprichosos, continuarão a nos intimidar e oprimir por muitos e muitos anos, exercendo um tremendo fascínio e fornecendo um intrigante desafio para os estudiosos africanos nativos

(muitos dos quais, de uma distância respeitável, ainda poderão dar como certa a correção “factual” dos dados etnográficos). De fato, alguns historiadores e sociólogos africanos da África pré-colonial que ainda não se depararam com os avassaladores problemas de pesquisa usando tradições orais, muitas vezes são compelidos a seguir a linha de menor resistência ao recorrer, muitas vezes de forma bem acrítica, aos únicos dados publicados disponíveis – os dados etnográficos, que, com todos os seus notórios erros factuais e outras imperfeições, são considerados acessórios úteis, ainda que instáveis, em uma *terra incógnita*.

No entanto, esses estudiosos africanos estão bem cientes do fato histórico inevitável de que não podemos e *não devemos* esperar que estudiosos europeus e outros estrangeiros, devido às suas variadas origens, problemas de linguagem, orientações cognitivas e interesses intelectuais entre outros, continuem a ser, como inevitavelmente foi no caso na era colonial, os guardiões confiáveis ou inquestionáveis da memória coletiva da África.

Os etnógrafos deixaram para a África uma formidável herança colonial literária. Por todos esses legados europeus aparentemente benéficos, a África teve que pagar um alto preço cultural e cognitivo. Através de suas distorções intrínsecas, as etnografias clássicas continuarão a fornecer um estímulo infalível, e às vezes o único, para os estudiosos africanos realizarem pesquisas etnográficas e históricas mais novas, mais ousadas, melhores, mais realistas e mais confiáveis em África. Nisto reside sua utilidade duradoura.

Ao mesmo tempo em que defendem da boca para fora o ideal da objetividade e a busca da verdade, os etnógrafos ocidentais muitas vezes exigiram no passado, inacreditavelmente, que os críticos devessem julgar seus famosos clássicos não por seus cânones autoimpostos e proclamados de ciência e erudição, mas por apelos a *argumentum ad hominem*<sup>16</sup>. Assim Evans-Pritchard é capaz de dizer com referência à sua pesquisa e dados sobre os Nuer, que “Um homem deve julgar seu trabalho pelos obstáculos que superou e pelas dificuldades que suportou e por esses padrões eu não me envergonho dos resultados”. (EVANS-PRITCHARD, 1940. p. 9). Podemos realmente apreciar as dificuldades práticas dos etnógrafos ocidentais em terras estrangeiras, mas nem por isso deixar de responsabilizá-los pelos resultados errôneos ou enganosos de seus esforços intelectuais.

---

<sup>16</sup> *Argumentum ad hominem*, ou argumento contra a pessoa, consiste em focar os comentários a um determinado argumento nas características de seu autor e não no seu conteúdo (N da RT).

A principal lição a ser aprendida com tudo isso é que a validade e o mérito intrínseco das “teorias” etnográficas ocidentais, seus dados de pesquisa, relatos e interpretações das sociedades e culturas africanas, por mais brilhantes, prolíficas, imaginativas e sugestivas que sejam, não podem ser tomadas como certas e incorporadas acriticamente nas generalizações comparativas sobre outras culturas no futuro, se a ciência social quiser progredir. O caráter persuasivo das descobertas etnográficas, que ainda dominam o campo acadêmico não-ocidental – ele próprio uma função das estruturas de poder mundial – baseia-se menos em informações corretas do que no fato, bem conhecido, de que elas, em sua maioria, são consistentes com e moldaram ou manipularam com sucesso ao longo dos anos – por causa de suas reivindicações “científicas” e do prestígio de seus autores – a opinião pública ocidental (ou mesmo africana completamente ocidentalizada). Elas não podem, portanto, ser substitutos para os conhecimentos bem informados, críticos e originais e para a compreensão real baseada em pesquisas e estudos nativos.

A simples verdade do senso comum é que nenhuma pessoa, nem mesmo um Toqueville estudando as culturas africanas, pode compreender outra pessoa cuja língua não fala, lê e entende e, portanto, cuja visão de mundo não pode realmente compartilhar. A posição já é muito bem compreendida por alguns estudiosos ocidentais. Como Kenneth Hale, escrevendo recentemente sobre o papel do conhecimento nativo na linguística antropológica (HALE, 1972. p. 382-397) observa, “o linguista depende dos falantes nativos da língua que estuda. É um fato corrente sobre a linguística antropológica (...) que o linguista e o falante nativo não são o mesmo indivíduo” (HALE, 1972. p. 384). Ele continua: “Eu questiono se avanços significativos além do estado atual dos conhecimentos das línguas do mundo podem ser feitos se importantes setores da linguística continuarem a ser *dominados* por estudiosos que não são falantes nativos das línguas que estudam” (HALE, 1972. p. 385-386; grifo nosso). Naturalmente, Hale está ciente de que “seria incorreto afirmar que um linguista é absolutamente incapaz de fazer observações importantes sobre (...) uma língua que não seja a sua ou que tais observações são de interesse científico limitado (...). No entanto, mesmo nos casos em que pontos de vista de grande importância tenham sido contribuições de falantes não nativos para o estudo do inglês, por exemplo, é possível argumentar que os *insights* são baseados em intuições que, em todos os aspectos essenciais, se aproximam muito daquelas de um falante nativo”

(HALE, 1972. p. 386). Os argumentos de Hale aplicam-se com igual força à pesquisa etnográfica estrangeira em África.

Para esclarecer o ponto óbvio, pode-se muito bem perguntar quantos euro-americanos conhecem nossa língua além das traduções literais usuais de dicionários que inevitavelmente fazem uma caricatura de termos e expressões nativos e confundem significados e expressões locais? Ainda não conheci nenhum, certamente não entre nossos estimados “especialistas” e críticos etnográficos. E o que é ainda mais perturbador em sua atitude geral é que eles continuam a produzir monografias e ensaios “autorizados” sobre as culturas africanas sem se preocupar seriamente com os efeitos degradantes de suas deficiências linguísticas na qualidade dos dados. Editores de publicações muitas vezes não podem garantir ou não se importam se os termos nativos estão escritos corretamente.

Esse tipo de arrogância intelectual antiética, de indiferença ou de despreocupação que é característico dos cientistas sociais ocidentais que estudam as sociedades e culturas africanas – sua insistência insultuosa de que ainda se pode ser um “especialista” africano sem a necessidade de dominar qualquer língua nativa – levou recentemente um antropólogo revisando a história dos Kikuyu, entre 1500 e 1900, de Godfrey Muriuki , , a comentar de maneira bastante frívola que o livro, de resto excelente, é “*manchado* por uma extraordinária profusão de nomes de lugares (...) incontáveis termos nativos que nem sempre são explicados. Isto torna os primeiros capítulos particularmente difíceis” (DAHLBERG, 1975. p. 84; grifo nosso). Embora June Nash não mencione o problema da linguagem, eu sugeriria que isso está na raiz da chamada crise no trabalho de campo contemporâneo tão bem esboçado e discutido com sensibilidade por ela (1975). Essa crise se perpetuará enquanto continuarmos enviando para o campo alunos de pós-graduação com pouca ou nenhuma formação linguística.

O que emerge logicamente de tudo isso é simplesmente que uma etnografia autêntica e confiável da África (a nova sociologia da África), apta a fornecer material para o estudo comparativo de outras culturas, terá que satisfazer pelo menos três requisitos específicos. O primeiro requisito é o domínio das línguas africanas relevantes por etnógrafos ocidentais e outros cientistas sociais estrangeiros que realizem pesquisas em África. Por causa do tamanho relativamente grande dos financiamentos de pesquisa disponíveis para eles e dos poderes de persuasão de massa do mundo ocidental, esses acadêmicos e seus pontos de vista dominam os estudos africanos. Parece muito improvável que essa condi-

ção específica seja atendida em um futuro próximo. No entanto, a própria qualidade dos dados etnográficos dos informantes é muito melhorada quando o pesquisador fala a língua nativa relevante.

O segundo requisito é a disposição e o compromisso dos estudiosos nativos – os Chilungus, os Uchendus, os Onoges, os Otites, os Magubanes, etc. –, já conscientes dos perigos da adoção acrítica e da aplicação da teoria social e cultural ocidental às condições africanas, para fazer as pesquisas necessárias e básicas, o que exige muito trabalho e esforço sistemático para assumir o controle de nossa crítica literária e intelectual. Esta condição é mais provável de ser satisfeita, mas não no curto prazo.

O terceiro requisito é um novo diálogo intelectual crítico, franco e informado entre os africanistas estrangeiros e os africanistas nativos, os primeiros percebendo que não podem mais esperar ocupar o papel de intérpretes e tradutores de culturas africanas sem questionar o que há não muito tempo atrás era tomado como dado.

Os estudiosos africanos de hoje estão seriamente empenhados em imitar, como diz Chinua Achebe, “aqueles homens do Benin, prontos para guiar o visitante curioso à galeria de sua arte, dispostos a ouvir com polidez até mesmo suas opiniões precipitadas, mas cuidadosos, muito cuidadosos, ao conceder nada a ele que possa parecer minar sua própria posição dentro de sua herança ou comprometer a integridade de sua percepção indígena” (ACHEBE, 1975. p. 28).

---

## **Agradecimentos**

Esta é uma versão revisada de um artigo preparado para apresentação no simpósio especial *Novas Direções para o Estudo Antropológico das Sociedades Africanas*, na 74ª reunião anual da *American Anthropological Association*, em São Francisco, de 26 de dezembro de 1975, e lido em uma versão modificada no simpósio do Departamento de Antropologia da Universidade de Michigan sobre *Implicações das Perspectivas Ocidentais em Antropologia*, no inverno de 1976. Agradeço a William Shack, Aidan Southall, Victor Uchendu e Niara Sudarkasa por seus comentários úteis e informados. As sugestões de melhoria do artigo feitas pelos três pareceristas anônimos da *American*

*Anthropologist* também foram muito bem-vindas. A responsabilidade pelos argumentos aqui apresentados, porém, é toda minha.

### Referências citadas

ACHEBE, Chinua. **Morning Yet on Creation Day: Essays**. Garden City: Anchor Press, Doubleday, 1975.

ASAD, Talal. **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.

BEIDELMAN, Thomas O. **A Bibliography of the Writings of E. E. Evans-Pritchard**. London: Tavistock, 1974.

BERGMANN, Frithjof. On the Inadequacies of Functionalism. **Michigan Discussions in Anthropology**, v.1(1), p. 3-23, 1975.

CHILUNGU, Simeon W. Issues in the Ethics of Research Method: An Interpretation of the Anglo- American Perspective. **Current Anthropology**, v.17(3), p. 457-481, 1976.

DAHLBERG, Frances. Kiyuku [sic] History: Review of A History of the Kikuyu 1500-1900 by G. Muriuku. **Africa Today**, v. 22(3), p. 83-84, 1975.

DORWARD, D. C. Ethnography and Administration: A Study of Anglo-Tiv "Working Misunder-standing." **The Journal of African History**, v. 15(3), p. 457-477, 1974.

DUNN, John; ROBERTSON, A. F. Dependence and Opportunity: Political Change in Ahafo. **African Studies Series**, 9. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **The Nuer**. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press, 1940.

\_\_\_\_\_. **The Sanusi of Cyrenaica**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

\_\_\_\_\_. Social Anthropology: Past and Present. In MANNERS, Robert A.; KAPLAN, David (Eds.) **Theory of Anthropology**. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

FIRTH, Raymond Foreword. In: LEACH, Edmund R. **Political Systems of Highland Burma**. Boston: Beacon Press, 1954.

FORTES, Meyer. **The Dynamics of Clanship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1945.

\_\_\_\_\_. **Social Anthropology at Cambridge since 1900**. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

FOSTER, George M. **Applied Anthropology**. Boston: Little, Brown, 1969.

GELLNER, Ernest Concepts and Society. In WILSON, Bryan R. (Ed.) **Key Concepts in the Social Sciences: Rationality**. New York: Harper Torchbooks, Harper and Row, 1971.

GOODENOUGH, Ward H. Residence Rules. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 12, p. 22-37, 1956

HALE, Kenneth Some Questions about Anthropological Linguistics: The Role of Native Knowledge. In HYMES, Dell H (Ed.) **Reinventing Anthropology**. New York: Pantheon Books, 1972.

HSU, Francis L. K. Prejudice and Its Intellectual Effect in American Anthropology: An Ethnographic Report. **American Anthropologist**, v. 75(1), p. 1-19, 1973.

HUMES, Dell H. **Reinventing Anthropology**. New York: Pantheon Books, 1972.

JAIN, Ravindra; EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1902-1973). **The Eastern Anthropologist**, v. 27(1), p. 1-3, 1974.

JONES, G. I. Social Anthropology in Nigeria during the Colonial Period. **Africa**, v. 44(3), p. 280- 289, 1974.

KENYATTA, Jomo. **Facing Mount Kenya**. New York: Vintage, 1962.

KOESTLER, Arthur. **The Call Girls: Tragi-Comedy with Prologue and Epilogue**. New York: Random House, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques: Origin des manières de table**. Paris: Plon, 1968.

LOWIE, Robert E. Native Languages as Ethnographic Tools. **American Anthropologist**, v. 42, p. 81-89, 1940.

MAIR, Lucy. Anthropology and Colonial Policy. **African Affairs**, 74(295):191-195, 1975.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**. New York: Dutton, 1961. (First ed., Routledge and Kegan Paul, 1922)

MEAD, Margaret. Native Languages as Fieldwork Tools. **American Anthropologist**, v. 42:(2), p. 189-205, 1939.

NAROLL, Raoul. **Data Quality Control - A New Research Technique**. Prolegomena to a Cross- Cultural Study of Culture Stress. New York: Free Press, 1962

\_\_\_\_\_. Data Quality Control in Cross-Cultural Surveys. In NAROLL, Raoul; COHEN, Ronald (Eds.) **A Handbook of Method in Cultural Anthropology**. New York: Natural History Press, 1970a.

\_\_\_\_\_. What Have We Learned from Cross-Cultural Surveys? **American Anthropologist**, 72(6), p. 1227-1288, 1970b.

NASH, June C. Nationalism and Fieldwork. In **Annual Review of Anthropology**, v. 4, p. 225-245, 1975.

ONWUBU, Chukwuemeka Igbo Society: Three Views Analyzed. **Africa Today**, v. 22(3), p. 71-77, 1975.

OWUSU, Maxwell. **Uses and Abuses and Political Power**. A Case Study of Continuity and Change in the Politics of Ghana. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

\_\_\_\_\_. Anthropology and Afro-American Studies: Scholarship or Ideology? **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 1(1), p. 71-95, 1975.

\_\_\_\_\_. Colonial and Post Colonial Anthropology of Africa: Scholarship or Sentiment? In William Arens (ed.) **A Century of Change in Eastern Africa**. The Hague: Mouton, 1976a.

\_\_\_\_\_. Comment on Issues in the Ethics of Research Method: An Interpretation of the Anglo-American Perspective by Simeon W. Chilungu. **Current Anthropology**, v. 17(3), p. 471- 472, 1976b.

OWUSU, Maxwell (Ed.) **Colonialism and Change**. The Hague: Mouton, 1975a.

\_\_\_\_\_. Policy Studies, Development and Political Anthropology. **The Journal of Modern African Studies**, v. 13(3). p. 367-381, 1975b.

PERHAM, Margery. **The Colonial Reckoning**. New York: Knopf, 1962.

RATTRAY, Robert S. **Ashanti**. New York: Negro Universities Press, 1969. (First ed., Oxford University Press, 1923.)

ROBERTSON, A. F. Anthropology and Government in Ghana. **African Affairs**, v. 74(294). p. 51-59, 1975.

ROHNER, Ronald P. **They Love Me, They Love Me Not**. A Worldwide Study of the Effects of Parental Acceptance and Rejection. New Haven: HRAF Press, 1975.

ROHNER, Ronald P., DEWALT, Billie R., NESS, Robert C. Ethnographer Bias in Cross-Cultural Research: An Empirical Study. **Behavior Science Notes**, v.8, p. 275-317, 1973.

SAHLINS, Marshall D. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. In Ronald Cohen; John Middleton (Eds.) **Comparative Political Systems**. Garden City: Natural History Press, 1967.

SCHAPER, Isaac. **Some Problems of Anthropological Research in Kenya Colony**. International African Institute Memorandum XXIII. London: Oxford University Press, 1949.

SCHNEIDER, David M. **America Kinship: A Cultural Account**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

STANILAND, Martin. **The Lions of Dagbon: Political Change in Northern Ghana**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

TAX, Sol. The Setting of the Science of Man. In Sol Tax (Ed.) **Horizons of Anthropology**. Chicago: Aldine, 1964.

TERRAY, Emmanuel. Technology, Tradition and the State. Review Article. **Critique of Anthropology**, v.3, p. 80-99, 1975.

TOSH, John. Colonial Chiefs in a Stateless Society: A Case Study from Northern Uganda. **The Journal of African History** v. 14(3), p. 473-490, 1973.

VERMEULEN, C. J. J., RUIJTER, A. de Ruijter. Dominant Epistemological Presuppositions in the Use of the Cross-Cultural Survey Method. **Current Anthropology**, v.16(1). p. 29-52, 1975.

VANSINA, Jan. Traditions of Genesis. Comment. **The Journal of African History**, v.15(2), p. 317- 322, 1974.

WAGLEY, Christopher. Historicism in Africa. **African Affairs**, v. 70(279), p. 113-124, 1971.

WAGNER, Giinter. **The Bantu of North Kavirondo**. London: Oxford University Press (for International African Institute), 1949.

WILKS, Ivor. **Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

WILSON, Monica. **Good Company: A Study of Nyakyusa Age Villages**. International African Institute. London: Oxford University Press, 1951.