

---

# Um comentário sobre Antropologia e África <sup>1</sup>

Archie Mafeje

Tradução: Eliane Barbosa da Conceição

Revisão técnica: Maria Macedo Barroso

## Preâmbulo

Primeiro, é importante notar que o presente texto não é uma resenha de um livro, mas sim um artigo de revisão, que busca discutir as principais ideias e perspectivas que emergem do livro de Sally Moore<sup>2</sup>. Embora não se faça qualquer esforço especial para seguir o formato exato do livro, serão feitas todas as tentativas para seguir as ideias ali apresentadas de uma forma sistemática. Em segundo lugar, tal empreendimento poderá servir como um anúncio das ideias de Sally Moore sobre África e antropologia que, atrevo-me a dizer, não são familiares para a maioria dos estudiosos africanos. Na verdade, foi uma surpresa, pelo menos para mim, que dentre todos os antropólogos que trabalharam em África ela tenha sido a eleita para fazer o pronunciamento final sobre antropologia e África. Talvez isto deva ser tomado como um sinal da sua coragem e profundo empenho em seu ofício.

Contudo, isto não significa que, em certas situações, não se possa fazer uma distinção sutil entre coragem e imprudência. E isso se aplica tanto ao campo profissional como ao político.

A história da antropologia em África é uma coisa; a sua prática e importância ideológica na África moderna é outra. Além disso, a questão sobre qual

---

1 Esse artigo foi publicado originalmente no CODESRIA Bulletin, n. 2, 1996 (p. 6-13) e reeditado no n. 3-4, 2008 (p. 88-94) da mesma revista, em um número em homenagem ao Professor Archie Mafeje, sul-africano, falecido em 2007. A presente tradução foi feita a partir deste último. À época em que escreveu o artigo, Mafeje estava vinculado à *American University* do Cairo, no Egito.

2 Refere-se ao livro MOORE, Sally Falk. *Anthropology and Africa. Changing Perspectives from a Changing Scene*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994.

antropologia e qual África ainda está longe de ser resolvida. Provavelmente, os antropólogos da nova geração, e aqueles a quem Sally Moore se refere desdenhosamente como os defensores da “mentalidade colonial”, são menos otimistas sobre o futuro de seu ofício do que ela. Os antropólogos africanos, que em momento algum são citados em seu livro, ainda se encontram num dilema político e intelectual.

Na África do Sul e seus arredores, a antropologia *volkekunde* faz parte de um passado amargo e atualmente vem sendo rejeitada pelos africanos como colonialista e racista. Revela-se, portanto, que “antropologia” e “África” são abstrações que poderiam se referir a um vasto número de coisas a nível concreto. Nesse contexto, é interessante notar que os euro-americanos podem facilmente falar e escrever sobre “estudos africanos”, mas não sobre “antropologia africana”. A diferença na conotação não está na fraseologia em si, que é perfeitamente simétrica, mas na agência do substantivo.

Nos estudos africanos, a África é inequivocamente o objeto, enquanto a “antropologia africana” poderia, entre outras coisas, referir-se a uma reivindicação específica dos africanos. Embora não reconhecido pelos proprietários da antropologia, esse impulso existe e é provavelmente mais forte na África Austral. De acordo com esse cálculo, a alternativa é a abolição da antropologia que, como se sabe, é exatamente o que os nacionalistas africanos fizeram em outras partes da África.

É evidente, portanto, que na época atual os estudiosos, sejam eles quem forem, têm que lutar com a antinomia entre o imperialismo intelectual e o desejo dos africanos de autolibertação. Não se trata apenas de uma questão de “estrutura de pensamento”, como Sally Moore poderia supor, mas de uma política real de produção de conhecimento sob condições de imposição global e suas antíteses. A esse respeito, um certo senso de sociologia do conhecimento, mesmo entre os fiéis defensores da antropologia, pode ser valioso. Quem são os produtores da antropologia na década de 1990 e para quem? Quem são os objetos da antropologia e por quê? Por que “Antropologia e África” e não “Antropologia e Europa ou América”? Várias respostas a essas questões estão implícitas no texto de Sally Moore. É intenção neste artigo de revisão torná-las explícitas.

## A orientação

O livro *Anthropology and Africa* obviamente não se destina a um público africano. No entanto, a esperança particular do autor é que o livro seja lido na África (MOORE, 1994:vii). Por quem e para quê, não está claro. Nem poderia o livro pretender ser um guia de antropologia para os criadores da antropologia na África – os britânicos. Portanto, resta supor que foi escrito em grande parte para o benefício dos antropólogos americanos, velhos e jovens, que chegaram tarde à África e podem não ser tão versados na história interna da antropologia britânica na África.

Mesmo assim, visto da perspectiva de um africano que foi criado nas melhores tradições antropológicas de Oxbridge, todo o livro poderia ser descrito como uma mentira contada de modo inteligente. Isso não reside tanto no que o livro diz, mas no fato de não dizer o que realmente está dizendo, o que é o oposto da historiografia tendenciosa. Essa pode ser uma estratégia inteligente para não se tornar alvo fácil de possíveis opositores ou um estratagema diplomático para evitar ser muito óbvio.

Se uma senhora estabelecida de Harvard, como Sally Moore, deseja dizer a seus colegas antropólogos que:

a) não devem preocupar-se com “ruídos” anticoloniais, porque são antiquados, e que o colonialismo em si não foi o mal que se dizia ser, mas simplesmente um produto de seu tempo, que, apesar de tudo, deu acesso ilimitado aos colonizados. (p. 20);

b) não devem prestar atenção nos emergentes que, radicais aos extremos, acabaram de ingressar nas fileiras e estão obcecados com a “conexão colonial” na constituição da antropologia; e também que a antropologia é uma profissão nobre, apesar da influência colonial (p. 20);

c) deve-se reconhecer que a antropologia desde o início e por definição é uma disciplina imperialista que estuda os “outros” (p. 9) e que o antropólogo vem sempre do mundo imperialista (p. 2);

d) a África é, por sua própria natureza, um laboratório antropológico destinado a produzir “uma colheita abundante de estudos de ideias e práticas culturais não europeias” em que nenhuma questão social ou intelectual existente não possa ser explorada (p.1), (lembra-me as doenças tropicais e África);

e) os africanos devem parar de chorar e reclamar do colonialismo porque foi a sua própria condição que o tornou possível e, atualmente, sem colonialismo, essa situação se manifesta em dívidas nacionais impagáveis para a AIDS, fomes e explosões populacionais, em violência política e em campos de refugiados; e

f) considerando-se que os ricos e os dominantes não podem deixar de usar a África como um parque de diversões e que os antropólogos não têm motivos para se eclipsar, mas devem, em vez disso, avançar, sendo cautelosos apenas com governos africanos caprichosos (p.117), isso não botaria tudo em relevo e tornaria mais aparentes as contradições existentes? Em vez de rodeios, não é melhor que o eu sincero seja revelado para que todos saibamos o que somos? Para um antropólogo, é bom lembrar que algo que os “primitivos” não sabem é como lutar no escuro.

### **O legado colonial**

A antropologia e a era colonial constituem metade da breve pesquisa de Sally Moore e com razão. Antes de mais nada, deve-se admitir que não há drama sem personagens. Não há dúvida de que os antropólogos coloniais eram grandes personagens e personalidades. Conheci pessoalmente sucessivas gerações de antropólogos britânicos a partir de Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard. Não me recordo de ter por eles alimentado qualquer tipo de animosidade, exceto por Henry Forsbrooke, o último diretor colonial do Rhodes-Livingstone Institute e antigo comissário distrital em Tanganika – um antropólogo colonial mal-educado em todos os aspectos.

Os antropólogos que conheci na Grã-Bretanha e na África como Audrey Richards, Fortes, Leach, Goody, Firth, Schapera, Gluckman, Mitchell, Beattie, Victor Turner, Mary Douglas, Lucy Mair, Phyllis Kaberry, Monica Wilson, Philip Mayer, Southall, Gulliver, Maquet, Jappie van Velsen, Gutkind, Apthorpe, Blacking e algumas outras figuras menos conhecidas eram, de fato, liberais. Mas uma vez em uma conversa informal, Mary Douglas me lembrou que isso era um palavrão e que não deveria ser usado<sup>3</sup>.

Quer isso tenha sido uma provocação amigável ou não, o fato é que eu costumava ter com alguns deles discussões amargas sobre a questão colonial

---

<sup>3</sup> Literalmente, “era [comida] *kosher* para ser deixada de lado”. (N da RT)

e o racismo branco. Em uma ocasião o diálogo se tornou tão intenso, que uma de minhas mentoras, Audrey Richards, teve que me lembrar que durante a Segunda Guerra Mundial eles suaram sangue nas colônias, presumivelmente pelos colonizados.

Ainda em outra reunião em Lusaka, Max Gluckman, o guerreiro zulu, sentindo-se traído, sacudiu o punho para me avisar que minhas críticas contra eles não serviriam porque ainda ontem estavam sendo acusados pelos brancos coloniais de serem traidores e agora os africanos independentes os acusavam de serem colonialistas. Richards e Fortes acabaram por me deserdar, enquanto Monica Wilson orou por minha alma e disse aos outros que, se eles quisessem saber o que o outro lado pensava, eu era uma das pessoas a ser ouvida. Em contraste, Sally Moore (p. 20) faz isso parecer tranquilo e feliz:

Apesar do fato de que os antropólogos tenham vindo da sociedade dominadora, eles estavam preocupados com a população dominada, seus assuntos e seu bem-estar. Os antropólogos misturavam-se livremente com os africanos entre os quais trabalhavam, muitas vezes vivendo entre eles, sem reconhecer nenhuma barreira de cor e sem respeitar nenhuma das muitas fronteiras sociais entre governantes e governados, o que era a prática entre administradores e colonos brancos.

A afirmação de Sally Moore é não apenas não-antropológica, mas também falsa. Onde quer que fossem, os antropólogos eram Bwana Mkubwa ou Mama em virtude de sua cor de pele em um ambiente colonial. Eles comandavam a atenção e os serviços dos nativos à vontade. O fato de que alguns deles tenham sido mais gentis do que outros e de não terem usado o “método de intimidação” de Nadel – que ordenava que seus informantes fossem à sua tenda e os interrogava ferozmente – é irrelevante. O que resta são as relações de superioridade e subordinação ou de exploração social e política.

No nível formal, há ainda outra distinção que deve ser feita. Em virtude de sua posição de classe, a primeira geração de antropólogos britânicos na África desfrutou de tanto poder quanto os administradores coloniais com os quais colaboraram no desenvolvimento do que ficou conhecido como antropologia aplicada. Há exemplos bem conhecidos, como os Seligmans, Nadel e Evans-Pritchard no Sudão, J.G. Jones na Nigéria. Audrey Richards em Uganda, Mitchell na Rodésia, e Lestrade, van Warmelo, Odendaal e Hammond Tooke na

África do Sul. Da mesma forma, Daryll Forde fez o seu melhor a partir do *Royal Anthropological Institute* em Londres. Sally Moore (pp.19-20) é nossa testemunha:

Em Londres, a profissão tentou de forma intermitente persuadir o governo de que a antropologia poderia de fato ajudar nos assuntos do domínio colonial. Em meados da década de 1920, a natureza da interface entre os interesses acadêmicos e administrativos na África tornou-se mais clara (pp.19-20), (observe a escolha das palavras).

Isso não se aplicava à geração seguinte de antropólogos britânicos que foram para a África no período que antecedeu a independência, por exemplo Victor Turner, Mary Douglas, John Beattie e vários de seus contemporâneos da Escola de Manchester. Não só eles não eram construtores de impérios, como também não tinham nenhum interesse particular no governo colonial. Mesmo assim, ainda gozavam de prestígio e respeitabilidade. As coisas iriam mudar rapidamente com o advento da independência. A primeira geração de antropólogos britânicos que veio para a África logo depois da independência, por exemplo Caroline Hutton, Ann Sharman, Suzette Heald, Joan Vicent, Rachel Yeld, Sandy Robertson e outros poucos não gozavam de prestígio nem respeitabilidade.

Eles estavam por conta própria. O ambiente político e ideológico era hostil. Estavam sob pressão para dar conta de si mesmos. Responderam sendo geralmente anticoloniais, [com uma] antropologia anticolonial, e denunciaram o estrutural-funcionalismo. Evitaram os estudos tribais como pestes, optando por áreas temáticas que focavam em processos de transformação. A maioria deles eram bons pesquisadores, mas nunca ficou claro se o que faziam era ou não apenas a reprodução da antropologia sob condições alteradas. Uma coisa é certa, eles nunca tiveram a mesma eminência que seus antecessores. Na verdade, quando deixei Cambridge em 1968, nenhum dos meus alunos queria ir à África para fazer trabalho de campo. Um deles escolheu ir para a Mongólia, outro para a Amazônia e ainda outro para as montanhas Atlas. Assim, quando Sally Moore se refere a um empreendimento antropológico florescente na África, eu realmente não sei a que ela está se referindo. Em seu livro, ela tem grandes problemas para provar seu caso.

Mas, por enquanto, minha afirmação é que as tendências que esbocei acima marcaram não apenas o declínio da antropologia colonial na África, mas também a conseqüente atrofia da própria antropologia na região. É óbvio que, no

contexto da discussão anterior, o problema não eram as personalidades e atributos individuais. O problema era o colonialismo. A antropologia se identificou com o colonialismo por causa de seu objeto e da epistemologia da alteridade. Foi introduzida por pessoas cujos interesses profissionais eram idênticos aos dos administradores coloniais. O fato de ambos partilharem a mesma posição estrutural e muitas vezes colaborarem para aperfeiçoar o desejado sistema de controle político possibilitou aos africanos distingui-los, política e ideologicamente (sic). O argumento de que os antropólogos se preocupavam com seus objetos de estudo e os defendiam quando necessário é equivocado e subjetivo demais para ser útil. Para além do paternalismo implícito, proteger grupos individuais não equivalia a anticolonialismo em uma frente mais ampla, como sinalizava o nacionalismo africano.

Muitos antropólogos liberais odiavam “agitações” negras e encenqueiros e não queriam que eles chegassem perto de “seu povo”, quase da mesma forma que Sally Moore odeia os críticos da “mentalidade colonial” dentro da antropologia. Os únicos dois antropólogos que conheço que se juntaram ao movimento nacionalista nos países onde estavam fazendo pesquisas causaram alvoroço não apenas entre os administradores coloniais, mas também entre seus colegas antropólogos que achavam que isso “não era necessário”. Da mesma forma, quando um antropólogo do *Rhodes-Livingstone Institute* se apaixonou por uma jovem da “tribo” que ele estudava e quis se casar com ela, foi forçado a pedir demissão e aconselhado a desaparecer da Rodésia do Norte.

Uma situação semelhante ocorreu em Makerere, quando uma mulher britânica pouco depois da independência teve um filho de um ancião massai, mas desta vez pode insistir em mantê-lo e permanecer na Uganda independente. O colonialismo andou de mãos dadas com o racismo, mesmo entre os antropólogos. Isso era de se esperar porque eles fizeram parte da comunidade colonial. Se alguma mudança estava ocorrendo, não era devido à mudança de “estrutura de pensamento” entre os antropólogos, como Sally Moore bem sabe, mas à dinâmica da descolonização.

### **Desconstrução ou reconstrução da antropologia?**

Compreensivelmente, Sally Moore não acredita na desconstrução da antropologia como um processo historicamente determinado e obviamente des-

preza aqueles que o fazem. Em seu livro ela comenta (p. 22):

Essas conexões entre a antropologia e o empreendimento colonial tornaram-se objeto de consideráveis injúrias nas décadas de 1960 e 1970. Assim, a “conexão colonial” tornou-se uma questão política entre os críticos internos “radicais” da antropologia precisamente quando tal ligação já não tinha qualquer relevância prática, ou seja, foi uma reação pós-colonial. Outros ataques vieram de acadêmicos africanos que queriam retomar o controle dos estudos relacionados com suas próprias sociedades. Essa invectiva durou décadas.

Em um livro que pretende ser um guia histórico para a antropologia, seria de se esperar que mesmo esses filhos bastardos da antropologia fossem mencionados como autores por direito próprio. Mas nenhum deles aparece no texto, exceto James Clifford e Paul Rabinow. A omissão é certamente tendenciosa. Independentemente do que se pense da literatura desconstrucionista dos finais dos anos 60 e 70 em antropologia, ela é histórica e sociologicamente importante. *Anthropology and the Colonial Encounter* [Antropologia e o Encontro Colonial] (Asad, 1973), *Reinventing Anthropology* [Reinvenção da Antropologia] (Hymes, 1974) e *The Responsibility of the Social Scientist Symposium* [Simpósio “A Responsabilidade da Ciência Social”] na revista *Current Anthropology*, n.9, de 1968, provavelmente marcaram um ponto de virada na antropologia. Quaisquer argumentos de pessoas como Sally Moore de que os autores desses textos estavam meramente reiterando o que o antropólogo já vinha fazendo são equivocados e superficiais. A intensidade desse debate que durou “décadas” indica que houve mais do que se possa imaginar.

Primeiro, eles sinalizaram uma crescente crise de paradigma dentro da antropologia, provocada por transformações sociais e econômicas das unidades antropológicas de análise. Em segundo lugar, foram uma resposta à revolução anticolonial em regiões como a África. Os antigos súditos coloniais recusavam-se a ser tratados como meros objetos de curiosidade e, por conseguinte, rejeitavam também a intervenção política de governos africanos recém-independentes. Terceiro, houve um fermento político e intelectual na Europa e na América sob a forma dos movimentos estudantis da década de 1960, que questionaram as formas tradicionais de conhecimento e sua organização, o que ameaçava uma ruptura epistemológica, especialmente nas ciências sociais. Houve também a ascensão do Black Power, que produziu o furacão de Montreal em 1969, e o



protesto antiguerra do Vietnã, nos Estados Unidos. Aqui, assistimos a uma conjuntura de forças históricas que prolongou a assim chamada ofensiva.

Não se tem certeza se a batalha já terminou, apesar da complacência de Sally Moore. Por enquanto, e ao contrário do que ela afirma, nota-se que não existe no momento um quadro teórico observável que caracterize a antropologia como uma disciplina, nem há paradigmas emergentes, pelo menos em África, que distingam o que se afirma ser antropologia de outras disciplinas das ciências sociais. O que parece estar ocorrendo é que, se alguém se declara antropólogo antecipadamente, então, como que por decreto, seu trabalho se torna “antropológico”. Além disso, e mais interessante do ponto de vista do testemunho e da epistemologia de sujeitos e objetos de Sally Moore, o empreendimento antropológico em África está florescendo, sem africanos. Como que para frisar o ponto, ela não se refere a nenhum autor africano, exceto Mudimbe por motivos negativos que serão comentados mais adiante. Basta dizer que, pelo que se sabe sobre a situação atual dos estudos africanos, a veracidade de sua afirmação é duvidosa<sup>4</sup>.

Ao rejeitar a crítica desconstrucionista como espúria, Sally Moore (p. 22-23) diz o seguinte:

Afora as injúrias das décadas de 1960 e 1970, que muitas vezes se tornaram tão sombriamente convencionais quanto os espantalhos conceituais vulgarizados que atacaram, havia também um questionamento sério e considerável dos modelos sobre os quais muito da teoria antropológica havia sido fundada. A a-historicidade e as construções seletivas do paradigma estrutural-funcionalista tornaram-se notavelmente claras. As críticas à “mentalidade do período colonial” representavam uma dimensão da proposta mais geral de que um novo conjunto de problemáticas passasse a ser abordado.

Esta é uma grande declaração como Sarastro reprimindo a histeria da Rainha da Noite na Flauta Mágica – completamente sem brilho, mas imponente. Em que ponto a a-historicidade do estrutural-funcionalismo se tornou surpreendentemente clara e o que trouxe essa nova revelação, além da “vituperação” dos anos 1960 especialmente? Embora seja verdade que o estrutural-funcionalismo não significasse a mesma coisa para todos os antropólogos britânicos

---

4 Para visões que colaboram nessa direção, ver edição especial do *African Issues*, Vol. Xxiii, Winter/Spring, 1995, p. 16-18

e que indivíduos como Leach, Firth e Audrey Richards dificilmente possam ser descritos como estrutural-funcionalistas, também é verdade que eles não foram responsáveis pelo fim desse paradigma. Foi a geração mais jovem que montou um ataque sustentado ao estrutural-funcionalismo, primeiro como estudantes de pós-graduação em meados da década de 1960 e depois como os novatos “radicais” internos à disciplina descritos por Sally Moore. Entre estes podem ser mencionados Adam Kuper, Maurice Bloch, Ralph Grillo, Jim Faris, Jack Stauder (a quem demitiram de Harvard por sua obsessão pela “mentalidade colonial”) e Marilyn Strathern, para mencionar apenas aqueles que conheci em Cambridge.

Havia outros na *University College*, em Londres. O protesto dessa geração mais jovem teve um impacto não na geração sênior de antropólogos, mas na geração intermediária, notadamente em Jack Goody e Mary Douglas. Em Oxford, para se obter o mesmo efeito, parece que foi preciso passar por um certo tipo de transformação espiritual como no caso de Rodney Needham. Mas certamente, em seminários e em discussões informais, pessoas como Jack Goody e Mary Douglas costumavam ouvir com interesse esses “ruídos” e começaram a abordá-los indiretamente para que não fossem acusados pela velha guarda de encorajar a rebelião. Na medida em que isso ocorreu, ao contrário dos sábios de Sally Moore que sabiam tudo desde o início, eles foram liberados pela geração mais jovem. No caso de Jack Goody, pode-se desenhar um gráfico que retrata essas mudanças com precisão e que divertiria Enid Schildkrout e Keith Hart, que se tornaram membros de sua família estendida.

No que diz respeito à “a-historicidade” do estrutural-funcionalismo, é óbvio que era preciso estar fora desse paradigma particular para que se pudesse acusar seus adeptos de a-historicismo. Os fundadores do estrutural-funcionalismo britânico eram a-históricos por escolha e convicção: a antropologia era concebida como uma ciência que estabelecia conexões causais a partir da observação direta, enquanto a história pertencia às humanidades e estabelecia conexões causais indiretamente e por extrapolação. Assim, a história não era e não poderia ser parte integrante da antropologia. Isso nada tem a ver com a consciência da “dimensão do tempo” no sentido simples de Sally Moore. Naturalmente, cada antropólogo estava ciente do tempo e da mudança, mas para o estrutural-funcionalismo o problema era como incorporá-lo em sua construção teórica, sem se tornar histórico, provavelmente, no sentido de história social. Isso teve implicações desconstrucionistas que não poderiam ser enfrentadas sem

transformar radicalmente a própria disciplina. A saber, todo bom antropólogo britânico concluía sua monografia com um apêndice sobre as mudanças atuais na comunidade em estudo. Alguns até iam mais longe e revisitavam suas “tribos” depois de alguns anos para obter duas imagens estáticas separadas pelo tom para compará-las no que foi chamado de método diacrônico.

Havia também monografias dedicadas à mudança social, das quais a mais conhecida é *Analysis of Social Change* [Análise da Mudança Social], de G. e M. Wilson (1945). Como Sally Moore aponta corretamente, o livro era uma comparação de dois modelos estáticos ou estereótipos de sociedade, “primitiva” versus “moderna”. Implícitas nisso estavam várias pressuposições coloniais e eurocêntricas que foram criticamente revisadas por Ben Magubane em seu artigo, *A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Africa* [Um Olhar Crítico sobre os Índices Usados no Estudo da Mudança Social em África] (1971). Sua crítica incluiu alguns dos trabalhos dos membros da Escola de Manchester, sobre os quais Sally Moore é inequivocamente parcial. O surpreendente, mas talvez não tão surpreendente, é que ela nem sequer menciona o trabalho de Magubane, apesar do impacto que ele teve na geração mais jovem de antropólogos tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos.

Sally Moore acredita que a “análise situacional” e o “método de casos estendidos” introduzidos pelos membros da Escola de Manchester ajudaram a antropologia a se afastar da versão funcionalista de “sistema fechado”. No entanto, ela não diz se esses métodos permaneceram ou não funcionalistas, ou se se tornaram históricos. Sem dúvida, a “análise situacional” era dinâmica e excitante como todo drama. Mas para onde isso nos levou? Isso nos levou à confirmação do equilíbrio funcional por meio do conflito ordenado ou ritualizado. Como Sally Moore reconhece, a maior parte disso foi inspirada no trabalho e nas ideias de Gluckman, como são encontradas, por exemplo, em *Rituals of Rebellion in South-East Africa* [Ordem e Rebelião no Sudeste da África] (1952); *Custom and Conflict in Africa* [Costumes e Conflitos em África] (1955); e *Order and Rebellion in Tribal Africa* [Ordem e Rebelião na África Tribal] (1963). *Schism and Continuity in an African Society* [Cisma e Continuidade em uma Sociedade Africana] (1957), de Victor Turner, seguia modelo semelhante.

Mesmo em seu trabalho posterior sobre sistemas simbólicos, por exemplo, *The Forest of Symbols* [A Floresta de Símbolos] (1967) e *The Drums of Affliction* [Os Tambores de Aflição] (1968), ele nunca abandonou a ideia de reconciliação

estrutural ou trégua ao afirmar a solidariedade da comunidade por meio do ritual. Nesse sentido, ele era mais durkheimiano do que Lévi-Straussiano. Outro exemplo interessante da Escola de Manchester é *Tribal Cohesion in a Money Economy* [Coesão Tribal em uma Economia Monetária], de William Watson (1958). Ele procurou mostrar que Mambwe, na então Rodésia do Norte, participava de uma economia monetária sem perder sua coesão tribal, ou seja, eles conseguiam manter o equilíbrio dinâmico sob condições econômicas em mudança. Como se percebe, o referente em todos esses estudos é a “tribo”. Isso significa que, longe de transcender o quadro tribal, a análise situacional só conseguiu reconhecer explosões rapsódicas com as mesmas linhas melódicas dos motetos medievais.

Sally Moore atribui a Gluckman o crédito de ter plantado a semente, referindo-se em particular à análise de uma situação na ponte da Zululândia e à sua afirmação de que um mineiro africano é um mineiro, o que significa que, uma vez que vendem a sua mão-de-obra nas áreas urbanas, os africanos deixam de ser homens das tribos e se tornam proletários urbanos como todos os outros. Mas no contexto das discussões sobre a “destribalização” na África, Gluckman não conseguiu sustentar sua posição no histórico simpósio sobre mudança social na África moderna em Kampala, em 1959, visto ter admitido que uma vez que um trabalhador africano retorna à sua aldeia ele é “retribalizado” (Southall, 1961).

Foi Watson quem deu uma resposta mais clara a esse aparente paradoxo, argumentando que o trabalhador migrante africano não precisava escolher entre esses dois mundos; ele pertencia a ambos. Gluckman não deve ter gostado muito disso, pois sua posição subjetiva (afirmada a mim em várias ocasiões) era de que ou os africanos deveriam ser deixados em paz para desfrutar de seu esplendor tradicional, ou, se isso não fosse possível, que houvesse uma completa revolução. Dessa forma, ele simpatizava com o Partido Comunista Sul-Africano. Mesmo assim, ele permaneceu um rebelde colonial, algo que nunca poderia entender ou aceitar. Nem Sally Moore por causa de uma incapacidade ou falta de vontade de ver a história como diversas interpretações da realidade, e também devido a uma crença profunda na objetividade absoluta de suas próprias percepções.

## Mudança social como história não reconhecida

Em seu livro Sally Moore considera significativo o fato de Gluckman ter sido criado na África do Sul, onde o confronto entre pretos e brancos é mais direto e autoimpositivo. Seja por esta ou outra razão, sob o tema “destribalização”, ela introduz uma comparação sólida entre os Wilsons e os Mayers. As obras em questão são *Analysis of Social Change* [Análise da Mudança Social] (1945), do primeiro, e *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City* [Habitantes de Cidades ou Tribos: Conservadorismo e o Processo de Urbanização em uma Cidade Sul-Africana] (1961), do segundo. A questão é se a “perda da cultura” ou a “destribalização” por parte do africano significa aquela grande transformação de “primitivo” para “civilizado”; ou, inversamente, se a retenção de tradições “tribais” é uma marca do conservadorismo, ou da relutância em ser “civilizado”. Essas são questões básicas e atuais na África. Mas eu diria que a escolha dos textos de Sally Moore não é perfeita. É difícil imaginar como ela poderia comparar um texto de 1945 com um texto de 1961. A contrapartida do livro dos Mayers é *Langa: A Study of Social Groups in an African Township* [Langa: Um Estudo de Grupos Sociais em um Povoado Africano] (1963), de M. Wilson e A. Mafeje, ou *The Growth of Peasant Communities* [O Crescimento das Comunidades Camponesas], de Monica Wilson em M. Wilson e L. Thompson (eds), *The Oxford History of South Africa* [História da África do Sul da Oxford], vol. II (1971).

Em *Townsmen and Tribesmen*, os Mayers identificaram uma categoria de pessoas que eles chamam de “povo vermelho”, ou seja, aqueles que se pintam com ocre vermelho ou mergulham seus xales e saias tradicionais em ocre vermelho (*amaqaba em xhosa*). Segundo os Mayers, essas pessoas são conservadoras porque se refugiam para não renunciar a seus valores e hábitos tradicionais e não serem assimiladas ao ambiente urbano. Os Mayers os admiravam por sua insistência em serem eles mesmos, mas ao mesmo tempo admitem que no ambiente urbano eles são desfavorecidos porque a preferência é dada às “pessoas com escola”. As últimas são cristãs convertidas, também chamadas de *amagqoboka em xhosa*. No início, elas foram forçadas a aprender os três Rs nas escolas missionárias e, portanto, eram chamadas de “pessoas com escola” (*abantu basesikolweni em xhosa*).

Estas representavam a modernidade segundo o modelo eurocêntrico e foram favorecidas. No entanto, com o passar do tempo e a segregação ou

o *apartheid*, nem todos os cristãos convertidos tiveram acesso à educação e nem todos os pagãos rejeitaram a educação moderna. Conseqüentemente, a distinção entre os dois foi ficando turva, especialmente nas áreas urbanas onde todos usavam roupas europeias. Portanto, os Mayers só poderiam ter chegado à sua classificação fazendo perguntas projetivas, para as quais obteriam respostas de acordo com a conveniência dos inquiridos. Então, na verdade, não sabemos se as pessoas que eles entrevistaram eram de fato do “povo vermelho”. Tudo o que sabemos é que eles eram migrantes rurais conservadores.

Ao realizar o estudo sobre Langa, evitamos o que pensávamos ser um erro de procedimento por parte dos Mayers. Em vez de pensar em termos de “escola” e “povo vermelho”, pensamos em pessoas com orientação urbana. Em Langa não foi difícil identificar isso, visto que os trabalhadores migrantes foram alojados em instalações militares, enquanto a população africana permanentemente urbanizada foi alojada em bangalôs municipais individuais. A primeira categoria foi referida pelas próprias pessoas como *amagoduka* (aqueles que voltam para casa) e a segunda categoria como *abantu basekokishini* (pessoas localizadas ou cidadãos). Em segundo lugar, cientes do fato de que a migração laboral para cidades como a Cidade do Cabo favorece aqueles que têm alguma educação, tentamos ver se a orientação urbana entre os migrantes estava correlacionada com taxas de educação acima da média entre o que foi chamado de *amagoduka*.

Descobriu-se que os migrantes menos instruídos ou não instruídos tendiam a ser mais conservadores e orientados para o campo do que os que tinham sido mais bem educados. Esses últimos tinham mais facilidade de interagir com as pessoas localizadas, cujos códigos haviam adquirido por meio da educação moderna. Isso nada tinha a ver com “destribalização”. Mas, tinha algo a ver com diferenciação social ou formação de classe entre os africanos urbanos na Cidade do Cabo. Por isso, mesmo os migrantes conservadores não podiam ser vistos como pessoas “vermelhas” ou “com escola” ou como “homens de tribo”. Eram apenas migrantes camponeses que reconheciam regiões, distritos ou origens comuns. Por isso, ao invés de nos referirmos a eles como “homens de tribo”, adotamos a terminologia urbana comumente usada, *homeboys*.

Clyde Mitchell enfrentou alguns desses problemas no que eram então os rodesianos. Sally Moore refere-se a seu *Kalela Dance* [Dança Kalela] (1956), mas não tanto ao seu *Tribalism and the Plural Society* [Tribalismo e a Sociedade

Plural] (1960). Muitas vezes havia dúvidas sobre se o trabalho de Mitchell era antropológico ou sociológico. Em seus estudos urbanos, Mitchell frequentemente usava “tribalismo” como termo de referência, mas sustentava que ele se referia substantivamente a mais de uma coisa. Por exemplo, ele acreditava que na dança Kalela, os Bisa não estavam afirmando sua identidade tribal, mas sim sua identidade étnica em um ambiente multiétnico no Cinturão do Cobre. Ele sustentou que a identidade étnica na interação cotidiana no Cinturão do Cobre era mais importante do que qualquer outra coisa. Mesmo essa afirmação ele qualificou apontando que sua observação se aplicava apenas às relações interafricanas e não às relações entre negros e brancos. Neste último caso, as diferenças étnicas não tiveram consequências. Ele aprofundou esse tema em seu *Tribalism and the Plural Society* [Tribalismo e a Sociedade Plural].

Tratava-se efetivamente da interação entre raça, etnia e classe em uma sociedade colonial. No contexto dessa última análise, Mitchell teve a oportunidade de decidir se seu termo de referência seria “tribalismo” ou “etnia” e “classe”, mas não o fez. Seus dançarinos Kalela no Cinturão do Cobre poderiam ter sido vistos como migrantes camponeses orientados para o rural, em oposição aos líderes sindicais, educados e não étnicos orientados para o urbano, que estavam destinados a estar entre os futuros líderes nacionalistas que lideraram o movimento anticolonial. Na Rodésia do Sul e na África do Sul, mais uma vez, foi a classe educada e orientada para o urbano que liderou a luta contra a dominação e a opressão racial sob os regimes de minorias brancas. Assim, os Wilsons não poderiam estar totalmente equivocados ao supor que as elites africanas modernizadoras eram antitéticas às formações sociais pré-coloniais. Seu maior crime foi o eurocentrismo.

Eles supunham que esses elementos seriam semelhantes aos europeus e não apenas africanos modernos com suas próprias peculiaridades sociais. Em uma explosão surpreendente em um seminário em Leiden alguns anos atrás, Adam Kuper acusou os antropólogos cristãos na África de fazerem proselitismo ao usarem a conversão ao cristianismo como um índice de modernidade ou civilização. Embora ele não tenha chegado a dizer isso, sua acusação indiretamente explicava por que os antropólogos judeus, pelo menos na África do Sul, se identificavam mais com os conservadores do que com “pessoas com escola”. Para um africano, isso não era imediatamente apreensível, porque a maioria deles não sabe quem é judeu ou cristão. Em África, eles distinguem todos como

brancos. Se isso indicava uma competição sutil entre antropólogos pelas almas dos africanos, é algo que não temos como saber e provavelmente sem consequências.

A revisão acima mostra que os chamados estudos urbanos na África eram um saco misturado. Alguns deles eram antropológicos apenas no nome, mas não no assunto. Porém, em todos eles o referente principal era “tribo”, “tribal” ou “tribalismo” (eu poderia ter convencido Monica Wilson a não fazer o mesmo em Langa). Por que este é o caso? Sally Moore (p. 92) proclama de uma maneira bastante irritante e autossatisfeita:

A ideia de “tribo” estava firmemente fixada na consciência dos africanos e estrangeiros, mas estava longe de ser uma unidade natural de análise. Obviamente, não era “natural” e, para muitas questões, não representava a unidade de estudo mais significativa.

Isso contrasta com uma declaração honesta de Gulliver (p. 92), a quem ela cita. Em suas palavras: “A ‘unidade’ natural de estudo para o antropólogo na África tem sido a tribo – não a ‘tribo’ sob o domínio colonial, mas a ‘tribo’ simplesmente”. Apesar das pretensões eurocêntricas de Sally Moore, elas não desconstruíram o conceito de “tribo” no discurso antropológico. Os africanos o fizeram em minha pessoa, em 1971, quando publiquei meu artigo sobre “A ideologia do tribalismo”. É interessante que meu ponto de partida não foi o artigo de Gulliver (1965), citado acima, mas os tratados de 1969 intitulados *Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era* [Tradição e Transição na África Oriental: Estudos sobre o Elemento Tribal na Era Moderna], dos quais ele foi o editor. Em sua introdução, Gulliver explicou que:

Não continuamos a usá-lo (o termo “tribo”) com qualquer espírito de desafio, e muito menos de diminuição e depreciação. Usamo-lo simplesmente porque continua a ser amplamente utilizado na África Oriental quando se fala inglês... entre os cidadãos de lá (p. 2).

Em 1994, Sally Moore ofereceu a mesma justificativa. Quantas vezes deve-se apontar que nas línguas africanas não há equivalente ao termo “tribo” e que o conceito de “tribo” é uma imposição europeia na África? O que se sabe etnograficamente é que os africanos, como todo mundo, têm consciência do grupo linguístico e étnico ao qual pertencem. A questão teórica então é, como



saberemos se isso indica “consciência tribal” ou se a coletividade a que alegam ter afinidade é necessariamente uma “tribo”? Considerado antropologicamente, o fato de africanos e estrangeiros de língua inglesa usarem o termo, nada prova e, de fato, conceitualmente, pode ser uma confirmação da minha restrição. A segunda questão teórica que se segue é: na ausência de “tribos” conceituais ou reais, que categorias semânticas existem para o antropólogo usar para designar sua unidade de análise?

Sally Moore não tem resposta para a pergunta acima. Em vez disso, ela se refugia em questões temáticas como gênero, sistemas alimentares, reforma agrária, história legal, um pouco de história social, guerra de guerrilhas e estudos de desenvolvimento. Mas então ela admite que a disciplina se dividiu em subespecializações que proliferaram a ponto de muitas vezes terem mais em comum com tópicos paralelos em outras disciplinas do que com outros setores da antropologia” (p. 122). Isso contradiz sua afirmação de que a antropologia como tal está florescendo mais do que nunca na África. Das aproximadamente 500 referências citadas em seu livro, há apenas cerca de 40 estudos sobre a África realizados por antropólogos desde 1986. Essa escassez já havia sido prenunciada em sua discussão sobre antropologia após a “Independência Africana”, na qual ela adverte seus leitores de que: “... vai haver um certo número de idas e vindas das primeiras monografias para as mais recentes...” (p.87). Nesse caso, ela invocou os nomes dos ancestrais antropológicos em vão, pois não havia muito o que dizer. Quando as fichas caíram e ela teve que demonstrar a presença atual da antropologia, citou apenas cinco obras para ilustrar a exuberância do empreendimento antropológico em África. Percebendo que mesmo estes não eram coerentes no sentido disciplinar, ela se entregou a um pedido especial:

Os autores têm três coisas em comum – um conhecimento da literatura antropológica anterior em África, uma familiaridade com os problemas teóricos gerais abordados na disciplina e um compromisso com o método de trabalho de campo (p. 122).

No contexto de desconstrução da antropologia colonial e da antropologia como um todo, isso é metodológica e epistemologicamente ingênuo, pois o pano de fundo da literatura antropológica e do método de trabalho de campo é agora dado a cientistas sociais africanistas de todos os tipos, e as questões teóricas que supostamente deveriam ser abordadas pelos antropólogos são agora

propriedade comum, como mostra seu próprio testemunho. Portanto, não há lugar para se esconder!

Finalmente, sobre a questão da “africanidade”, Sally Moore está provavelmente certa ao descrever o texto de Mudimbe em *The Invention of Africa* [A Invenção da África] (1985), e seus escritos em geral, como “complexo, indigesto e altamente opinativo”. Mas a hostilidade de Mudimbe à antropologia colonial é compartilhada por muitos estudiosos africanos. Para abrigar tais sentimentos, um estudioso africano não precisa ser um antropólogo treinado. A familiaridade com os textos clássicos da antropologia é suficiente. O importante são as imagens da África que eles evocam e sua associação com o passado colonial. Sally Moore equivocadamente pensa que isso não importa mais na era pós-colonial e despreza a crítica da “mentalidade do período colonial”. Essas questões ainda estão muito vivas entre os intelectuais africanos, aos quais ela parece não dar atenção, o que se reflete em suas referências em que os africanos se destacam apenas pela ausência. Isso pode confirmar as crenças existentes entre os africanos sobre o racismo branco e o eurocentrismo.

A insistência de escritores como ela de que a antropologia é, em poucas palavras, um estudo do incivilizado pelo civilizado provavelmente agravará tais sentimentos. Os africanos independentes estão em posição de decidir que tipo de relações na produção de conhecimento serão toleradas e quais não o serão. A aparente obsessão de Mudimbe pelo problema da alteridade não é socialmente desinformada, apesar dele residir nos Estados Unidos. O que me interessa em seu livro não é sua compreensão da antropologia ou qualquer outra coisa, mas seu domínio da etimologia da alteridade do africano tal como percebida pelos europeus ao longo dos tempos.

Os textos clássicos (que não tenho problema em decodificar tendo desperdiçado minha juventude aprendendo clássicos em um internato missionário) têm uma vantagem, a saber, que seus autores não tiveram nenhuma inibição em expressar seus preconceitos em relação à África. Era simplesmente um continente de selvagens (leia-se “tribos”) e bestas venenosas. Não me importo com tal franqueza; eu me acostumei com isso na África Austral. Na verdade, gosto das letais *mambas*<sup>5</sup> negras como são e gostaria que os africanos pudessem aprender com elas. Talvez, nessas circunstâncias, seu continente deixasse de ser um

---

<sup>5</sup> Termo zulu para um tipo de cobra existente na África oriental (N. RT.)

parque de diversões para detentores de conhecimento absoluto e eles, por sua vez, perdessem sua alteridade absoluta.