



revista

avé

at 1/2

Editores

Bruno Goulart, Unilab
Carla Susana Alem Abrantes, Unilab

Diagramação

José Inácio de Souza Júnior, SECOM, Unilab

Comissão Editorial

Profa. Dra. Andressa Lewandowsk, Unilab
Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes, Unilab
Prof. Dr. Carlos Subuhana, Unilab
Profa. Dra. Caroline Farias Leal Mendonça, Unilab
Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz, Unilab
Profa. Dra. Jaqueline Britto Pólvora, Unilab
Profa. Dra. Joanice Santos Conceição, Unilab
Prof. Dr. Lailson Ferreira da Silva, Unilab
Prof. Dr. Luis Tomás Domingos, Unilab
Profa. Dra. Michelle Cirne Ilges, Unilab
Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo, Unilab
Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida, Unilab
Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes, Unilab
Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa, Unilab
Profa. Dra. Violeta Maria Siqueira Holanda, Unilab

Tradução e revisão técnica

Eliane Barbosa da Conceição, Maria Macedo Barroso e Carla Susana Alem Abrantes

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alessandro Angelini, Johns Hopkins University (EUA)
Profa. Dra. Cristiana Bastos, ICS - Universidade de Lisboa (Portugal)
Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas, UFMG
Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá, UNB
Prof. Dr. José Carlos Dos Anjos, UFRGS
Prof. Dr. Kabengele Munanga, USP
Profa. Dra. Keisha-Khan Y. Perry, Brown University (EUA)
Prof. Dr. Kleyton Rattes, UFC
Prof. Dra. Luanda Rejane Soares Sito/ Universidad de Antioquia (Colômbia)
Prof. Dr. Márcio Goldman, Museu Nacional - UFRJ
Profa. Dra. Suely Kofes, UNICAMP
Profa. Dra. Zélia Amador de Deus, UFPA

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB (Sibiuni)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catalogação na fonte

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

A288

Ayé: Revista de Antropologia. / Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Edição Especial 3, Traduções (2022). Acarape, 2022.

Anual.

ISSN: 2674-6360

1. Humanidades. 2. Antropologia. 3. Filosofia - História. 4. Interdisciplinaridade. I. Coordenação do Colegiado de Antropologia da Unilab. II. Unilab. II. Pontes com a África.

CDD 306.04

Endereço da Ayé: Revista de Antropologia
Sala das Coordenações dos Cursos - Coordenação do Colegiado de Antropologia da Unilab
Unidade Acadêmica dos Palmares - Bloco 3
Rodovia CE 060 – Km 51
CEP.: 62785-000 – Acarape – CE – Brasil



Apresentação	
Pontes com a África	6
Etnografia da África:	
A utilidade do inútil	17
Um comentário sobre	
Antropologia e África	58
A Antropologia da África:	
desafios do século XXI	78
Descolonizando	
as universidades	85



Apresentação

do número especial de tradução

Pontes com a África: um diálogo
com antropólogos africanos

Carla Susana Alem Abrantes¹
Maria Macedo Barroso²

1 Professora associada do Instituto de Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB, CE) e do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia PPGA-UFC/UNILAB.

2 Professora aposentada do Departamento de Antropologia – DAC e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA da Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ.

Este dossiê, que reúne traduções em língua portuguesa de textos originalmente publicados em língua inglesa, se coloca a favor de uma antropologia “mapeadora de aspirações, necessidades e desejos” inspirada na coletânea *African Anthropologies – History, Critique and Practice* organizada por Mwenda Ntarangwi, David Mills e Mustafa Babiker (2006) com o apoio do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA)³. Este livro nos conduziu pelos principais dilemas das antropologias africanas e africanistas, permitindo que nos situássemos em algumas de suas questões apresentadas aqui e visíveis como pano de fundo nos artigos selecionados para o dossiê. Abre-se, portanto, um caminho e possibilidades de leituras em língua portuguesa de percepções mais complexas de um mundo vivo em histórias e questões. Se o Brasil e os países africanos sinalizam diferentes signos e trajetórias para a antropologia, temos em comum a possibilidade de nos abirmos para o mundo e sonhar com o futuro. É com essa intenção que inscrevemos aqui estas pontes com a África, na expectativa de que outros novos diálogos com antropólogos africanos se façam cada vez mais presentes em nosso cotidiano de prática e de formação de futuras gerações de profissionais.

No convite para que autores possam dialogar conosco e apresentarem o “lado de lá” e as novas possibilidades de interlocução é importante, em primeiro lugar, definir de que África estamos falando. Há uma África imaginada com representações que variam entre a experiência colonial, a África da resistência e luta por soberania de seus povos, a África de um tempo pregresso, “intocada” pela expansão violenta do Ocidente, e aquela envolvida pela luta nas Américas e na diáspora. A África aqui não está colocada como um objeto de que só os africanos podem falar. Entretanto, os pesquisadores e autores africanos aqui traduzidos para a língua portuguesa podem oferecer novos rumos, novos olhares para a antropologia e, acima de tudo, um caminho para a comunicação.

³ Agradecemos a colaboração do professor José Gabriel Silveira Correa, da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG, PB), nos encontros ao longo do segundo semestre de 2021 que levaram à seleção dos textos deste dossiê e da professora Eliane Barbosa Conceição, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB, CE) na tradução dos artigos.

No espaço para essa escuta a partir do Brasil, encontramos linhas de força que tensionaram nossas matrizes teóricas já conhecidas e impuseram contornos para as nossas escolhas. Se seguimos na direção sugerida por Escobar e Ribeiro (2012) sobre colocar a atenção em antropologias fora dos centros e com outros pontos de referência, essas antropologias não são homogêneas nem facilmente localizadas fora das articulações entre as diferentes arenas de produção intelectual. Em meio a essa difícil tarefa, a seleção dos quatro autores deste dossiê pretende localizar como a antropologia tem sido praticada e constituída no continente africano.

O debate sobre a produção antropológica em África que apresentamos se instaura dentro de uma ideia central que é a questão da produção própria dos africanos que emergiu a partir dos anos 1970, muitas vezes em diálogo com antropólogos africanistas, mas não só. Com as independências dos países africanos, iniciou-se no continente a discussão sobre uma produção antropológica autônoma, desvinculada dos laços com as ex-metrópoles, que permite complexificar o olhar que temos hoje, no Brasil, sobre as diferentes realidades da pesquisa antropológica. Um dos critérios de escolha dos textos centrou-se, portanto, sobre as contribuições das primeiras gerações de profissionais da antropologia que se propuseram a pensar questões sobre o continente, dentro de linhagens teóricas e intelectuais distintas e que acumularam experiências sobre as condições da prática científica bem como sobre as particularidades da construção intelectual no contexto africano.

Isso se expressa hoje em um grande conjunto de temas que são tomados como objeto pelos antropólogos africanos, tais como a globalização, os *revivals* religiosos, os conflitos étnicos, os genocídios, as crianças de rua, os soldados-criança, o tráfico de seres humanos, a pobreza urbana e rural, as pandemias, as questões sobre governança e a fuga de cérebros, para citar alguns (NTARANGWI; BABIKER; MILLS, 2006).

É interessante notar que uma questão colocada no pós-guerra (SCHAPER, 1949) ainda permeia a produção dos autores escolhidos, qual seja, a de entender a antropologia como uma combinação de descrição (etnografia), explicação (teoria) e prática (aplicação). Isso situa a produção intelectual como algo que, embora marcado por teoria e prática, não pode ser reduzida a uma dicotomia simplista entre antropologia pura e aplicada, mas como um campo em que

o diálogo entre essas dimensões é permanente, algo que, no Brasil, vem sendo também constantemente objeto de reflexão e debate (OLIVEIRA, 2004).

Para compreender melhor estas relações, vale lembrar que o percurso da disciplina antropológica em África iniciou-se nos marcos do encontro colonial (ASAD, 1973), razão pela qual após as independências a disciplina foi objeto de inúmeras críticas, chegando a ser definida como “serva do colonialismo”, em que pesem os inúmeros momentos em que seus profissionais assumiram uma posição crítica em relação aos discursos e práticas coloniais. Assim, no período dos primeiros governos nacionais africanos, nas décadas de 1960 e 1970, a antropologia foi deixada de lado em benefício das disciplinas que sustentavam as teorias da modernização, a partir das quais se pretendia superar os estereótipos de uma África “primitiva” e “atrasada” que a antropologia teria ajudado a construir. As várias universidades criadas no pós-independência tinham, assim, a preocupação de formar quadros da administração pública engajados em projetos nacionais de modernização (NKWI, 2012).

O fracasso desses projetos levou aos programas de ajuste estrutural da década de 1980, promovidos por instituições como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, que acabaram resultando em mais pobreza e marginalização no continente, ao mesmo tempo em que as universidades e centros de pesquisa africanos criados no período anterior sofreram severos cortes orçamentários, que atingiram também as ciências sociais. O avanço do neoliberalismo na década de 1990, por sua vez, foi marcado pela drástica diminuição dos créditos diretos a órgãos de governo pelas agências ligadas ao sistema financeiro internacional, em benefício da transferência de recursos para organizações da sociedade civil que promoviam projetos em nível local, algo que também teve implicações para o campo acadêmico. No caso específico da antropologia, abriu-se um novo mercado de trabalho, em que seus profissionais, valorizados como *experts* de grupos, comunidades e culturas locais, passaram a participar de equipes multidisciplinares trabalhando em ONGs e em mundos de consultoria que forneciam acesso a financiamentos de pesquisa para além da academia, onde também se teve a possibilidade de formar e treinar estudantes.

Podemos perceber, assim, os diferentes momentos de engajamento ou de exclusão dos profissionais da antropologia em práticas de governo (LI, 2007) desde o período colonial, passando pelas independências e seus projetos de modernização, pelos ajustes estruturais que se seguiram a elas e pela consoli-

dação das práticas de governança neoliberais, marcadas pela criação de novos tipos de dependência e subordinação dos Estados africanos a atores externos ligados ao aparato do desenvolvimento. Ao longo dessas transformações, o reconhecimento de uma herança recebida de tradições intelectuais europeias que emergiram da situação colonial não impediu que a disciplina se constituísse também como espaço de crítica a esse passado, adotando uma linguagem contra hegemônica em vários momentos, que fluiu conforme as lutas, as transformações sociais e as adesões a tradições críticas e até mesmo utópicas que foram se estruturando.

Um dos objetivos deste dossiê é o de mostrar como o instrumental antropológico permitiu que a disciplina participasse não só de práticas ligadas a processos de gestão e administração, mas também de movimentos sociais e da organização de lutas políticas. As narrativas aqui apresentadas não estão prontas, mas são parte de um jogo de argumentos em que os autores traduzidos refletem sobre a influência do colonialismo como parte do percurso da antropologia que produzem, enquanto ao mesmo tempo há um compromisso com pensar novas agendas de pesquisa, práticas de trabalho e colaborações internacionais. Nesse esforço de não reduzir a antropologia a mera “serva do colonialismo”, os autores procuram estabelecer críticas às relações entre a antropologia e o colonialismo, refletindo sobre como a disciplina produz seus objetos (FABIAN, 1983) e recuperando a história também da relação entre antropologia e militantes políticos africanos. Nesse sentido, cabe destacar o papel central desempenhado pela disciplina na formação das primeiras gerações de líderes nacionalistas africanos, entre os quais Jomo Kenyatta (Quênia), Kwame Nkruma (Gana), Kofi Busia (Gana) e Nmandi Azikiwe (Nigéria), para citar alguns. A antropologia pode ser vista assim como um espaço estratégico para a busca de um “ponto de vista africano” não apenas acadêmico, mas também político sobre a África e suas relações com o mundo, as diferentes situações históricas que ali se produziram e os processos que levaram à formação de Estados nacionais no continente.

Nesse sentido, vale registrar as extensas possibilidades de diálogo que podem emergir do cotejamento das trajetórias da disciplina antropológica em África e na América Latina, e no nosso caso específico, no Brasil, na medida em que a antropologia deixa de lado sua vocação associada à construção de objetos apenas em nível local, para assumir e formular questões ligadas a dinâmicas que articulam processos situados em escalas territoriais, políticas e sociais

mais amplas, associados aos universos do colonialismo e do desenvolvimento (SOUZA LIMA, 1995; BARROSO HOFFMANN, 2009; ABRANTES, 2022).

As particularidades dos contextos de formação dos Estados nacionais africanos refletem outro ponto que buscamos destacar neste dossiê, que são as contribuições das diferentes tradições metropolitanas e nacionais na consolidação da disciplina antropológica em África. Nos países anglófonos, onde houve um número consideravelmente maior de universidades e centros de pesquisa criados durante o período colonial, a antropologia foi colocada como uma seção da sociologia, reproduzindo a estrutura curricular de algumas universidades inglesas. Assim, muitos antropólogos africanos se formaram com diploma de sociólogos. Embora alguns departamentos de antropologia tenham sido criados após as independências nesses países, a sociologia continuou dominante em muitos deles, sendo ainda o “lar” de muitos antropólogos. A disciplina também foi incorporada algumas vezes dentro da estrutura curricular de institutos de estudos africanos, sem ganhar uma identidade mais visível.

Nos países francófonos e lusófonos, não houve apoio para a criação de universidades nas colônias, com ambos os modelos dos Estados coloniais adotando uma perspectiva assimilacionista que levou à centralização dos organismos de investigação nas metrópoles (NKWI, 2012; PEREIRA, 2005; MACAGNO, 2015). Nesses espaços, houve oposição vigorosa dos africanos a esses modelos e a busca de construção de uma história nacional separada. Para o caso português em especial, o lusotropicalismo com sua narrativa de nação pluricontinental e plurirracial construída com o auxílio da antropologia cultural, que se seguiu às propostas da antropologia física, manteve uma longa e desgastante disputa incrustrada nos estudos sobre África no contexto colonial enquanto ciências aplicadas a serviço de um Estado colonial. Essa herança tem sido desafiadora para as nações independentes lusófonas criarem espaços de legitimidade para os estudos sobre culturas locais e as dinâmicas sociais que elas envolvem. Emerge, por outro lado, a necessidade de uma reescrita da história, que legitime o passado das novas nações a partir do resgate do período pré-colonial e da valorização da história dos africanos para fazer frente às posições etnocêntricas e aos preconceitos étnicos e culturais recebidos (MUNANGA, 2015; PEREIRA LEITE, 2013), ou a perspectivas que reestruturem a partir de novos olhares o sentido da dominação colonial e das lutas de independência que levaram à formação dos Estados nacionais africanos (NGOENHA, 1992; 1999).

De todo modo, as tradições europeias em que a prática antropológica limitou os objetos de pesquisa ao estudo dos “povos primitivos/tribais” levou a críticas duradouras com relação à disciplina. As ideias evolucionistas e o apagamento das relações coloniais, bem como as perspectivas funcionalistas com foco no presente etnográfico, foram vistas como tendo servido para impulsionar as ações dos governos coloniais europeus e a empresa acadêmica ocidental. Por essas razões, como já apontamos, a antropologia foi rejeitada nas primeiras décadas do período pós-colonial (com exceção da Nigéria e da África do Sul), embora suas práticas e métodos tenham tido continuidade nos departamentos de sociologia, na formulação dos projetos de desenvolvimento e nos estudos sobre a mudança social em sociedades locais, como apontam os artigos deste dossiê.

Consideramos ainda que dois aspectos relevantes devem ser mencionados nesta introdução, de modo também a explicitar os contextos em que certas produções e temáticas tiveram lugar. O primeiro deles é a centralidade da universidade de Dar es Salaam, na Tanzânia, como um importante centro de formação de uma geração de quadros intelectuais e políticos estratégica para as reflexões e rumos traçados no período pós-colonial⁴. A formação proposta ali a partir dos anos 1970 esteve ligada à combinação de marxismo estrutural, histórias revisionistas dos diversos países africanos e teoria da dependência, lançando luz sobre a história do colonialismo, a constituição de economias estruturalmente periféricas e as relações políticas de diversos matizes que enredaram a África. A etnicidade e a crítica do conceito de tribalismo também é um enquadre analítico forte para essa geração de autores.

O segundo ponto a destacar é a conexão das tradições da antropologia africana com uma produção acadêmica transcontinental, que emergiu da relação da África com suas comunidades diaspóricas, tradição iniciada por W.E.B Dubois. A colaboração com essas comunidades é valorizada pelos intelectuais africanos, sendo vista como algo que pode auxiliar no enfrentamento dos atuais desafios enfrentados pela disciplina e evitar a marginalização a que os antropólogos africanos têm sido relegados, por meio de pesquisas conjuntas e do acesso a fontes de financiamento de outro modo fora do alcance (NKWI, 2012).

⁴ Dentre eles, Archie Mafeje (África do Sul), Walter Rodney (Guiana), Issa Shivji (Tanzania), Mahmood Mamdani (Uganda) e Amilcar Cabral (Guiné-Bissau)

No Brasil, nas últimas duas décadas, tem crescido os esforços de pesquisadores brasileiros em centros de pós-graduação na direção de um fortalecimento da pesquisa nos países africanos. No eixo das agendas de internacionalização e em especial dos investimentos de pesquisa orientados pela agenda sul-sul, criou-se um fluxo de diálogo maior para as pesquisas realizadas do outro lado do Atlântico, levantando questões sobre as matrizes da antropologia brasileira, suas nuances imperiais, suas referências de branqueamento e os processos de homogeneização que acompanharam a formação nacional brasileira, que excluíram segmentos da sociedade indígenas e afro-descendentes, e produziram olhares que privilegiavam o exótico pois se colocavam da perspectiva de antropologias metropolitanas (DIAS; SILVA; THOMAZ; TRAJANO FILHO, 2009; PEREIRA, 2020). Os espaços lusófonos têm sido privilegiados nesses estudos em função da facilidade com a língua e dos laços comuns com a ex-metrópole portuguesa, mas o debate permanece sobre a importância de buscar diálogo com outras tradições de conhecimento coloniais e nacionais e de nos aventurarmos para fora, para o outro lado do Atlântico.

Com autores referenciados na África do Sul, Camarões, Gana e Uganda, procuramos trazer neste dossiê algumas das principais questões que vêm estruturando a produção antropológica em África a partir da década de 1970. Esse material, divulgado pela Revista *Ayé*, possibilita dar visibilidade e fazer circular a produção de autores implicados no debate sobre a construção de um ponto de vista africano para a antropologia, e uma oportunidade para ampliar nosso olhar para as atividades cotidianas e a formação dos antropólogos no futuro.

Textos selecionados

OWUSU, Maxwell. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. **American Anthropologist**, New Series, vol. 80 (2), p 310-334, 1978.

MAFEJE, Archie. A commentary on anthropology and Africa. **CODESRIA Bulletin**, n. 3-4, 2008 [1996]. p. 88-94.

NKWI, Paul Nchoji. Introduction: The Anthropology of Africa: Challenges for the 21st Century. In: **Anthropology in Africa: Challenges for the 21st Century**. Bamenda, Camarões: Langaa Research & Publishing CIG, 2015.

MAMDANI, Mahmood. Decolonising universities. In: Tor Halvorsen, Kristin Skare Orgeret e Roy Krovel (org.). **Sharing Knowledge, Transforming Societies: The Norhed Programme 2013-2020**. Cidade do Cabo: African Minds, 2019

Referências bibliográficas

ABRANTES, Carla Susana Além. **Os futuros portugueses: Um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola, 1950-1960**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2022

ASAD, Talal. (ed.). **Anthropology & the colonial encounter**. New York: Humanities Press, 1973.

BARROSO HOFFMANN, Maria. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas**. Rio de Janeiro, E-papers, 2009.

DIAS, Juliana; SILVA, Kelly Cristiane; THOMAZ, Omar; TRAJANO FILHO, Wilson (2009). Antropólogos brasileiros na África: Algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. Brasília: **Série Antropologia**, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Série Antropologia Vol. 430, Brasília: DAN/UnB, 2009.

ESCOBAR, Arturo e RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia Mundiais. Transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília, Ed. UnB, 2012, p. 221-254

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LI, T. **The will to improve**. London: Duke University Press, 2007.

MACAGNO, Lorenzo. Antropólogos na “África portuguesa”: história de uma missão secreta. **África**, São Paulo, n. 35, p. 87-118, 2015

MÜLLER, Paulo; ARAUJO, M. A. M. Coetaneidade, Pós-Colonialidade, Diáspora(s) e Africanidade(s): Caminhos dos Estudos Africanos no Brasil. **Revista Mediações** (UEL), v. 25, p. 10-22, 2020.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.

NGOENHA, Severino. **Por Uma Dimensão Moçambicana da Consciência Histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992

NGOENHA, Severino. “Os missionários suíços frente ao nacionalismo moçambicano. Entre a tsonagnidade e moçambicanidade”. **Lusotopie**, p. 425-436, 1999.

NTARANGWI, Mwenda, BABIKER, Mustafa e MILLS, David. “Introduction. Histories of training, ethnographies of practices”. In: ____ (eds.) **African anthropologies**. London, Zed Books, 2006. p. 1-48.

NKWI, Paul. Antropologia na África pós-colonial. O debate da sobrevivência, In: ESCOBAR, Arturo e RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia Mundiais. Transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília, Ed. UnB, 2012, p. 221-254.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luíza (org.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 9-32.

PEREIRA, Luena. **Os Bakongo de Angola: Etnicidade, Política e Parentesco num bairro de Luanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015. v. 1.

PEREIRA, Luena. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Revista de Antropologia**, v. 63 (2), p. 1-14, 2020.

PEREIRA LEITE, Pedro. Cartografias dos Estudos Africanos. **Revista de Práticas de Museologia Informal**. no 2, p. 9-33, 2013

PEREIRA, Rui M. Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa. **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 7/8, 2005. Consultado em 02 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/cea/1363> ; DOI : 10.4000/cea.1363.

SCHAPER, Isaac. **Some problems of Anthropological Research in Kenya Colony**. Londres, Oxford University Press, 1949.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.



Etnografia da África: a utilidade do inútil¹

Maxwell Owusu²

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.

¹ 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.

² 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 relevantes³. 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 relevantes⁴.

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, aterroriza 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)⁵. 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.

⁵ 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 codificador⁶.

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 nativas⁷. A capacidade

⁶ 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)⁸.

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.

⁸ 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 autoconsciente⁹.

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 convencional¹⁰.

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 africanas¹¹.

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 trocadilhos¹². 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*¹³. 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*[!] ¹⁴ [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)¹⁵.

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*¹⁶. 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.

¹⁶ *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.



Um comentário sobre Antropologia e África ¹

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 Moore². 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 usado³.

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

³ 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 duvidosa⁴.

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 eurocêtricas 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!

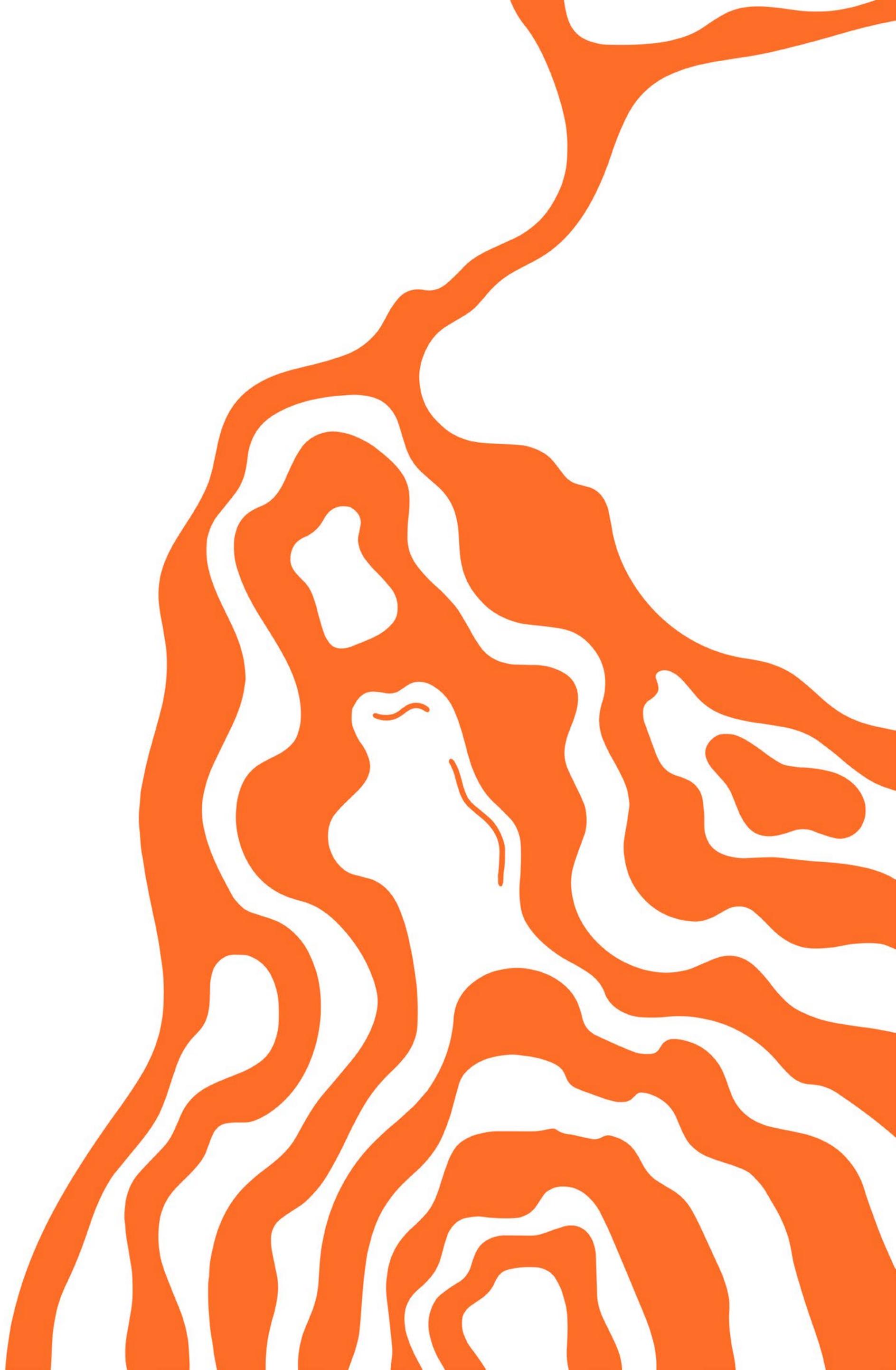
Finalmente, sobre a questão da “africanidade”, Sally Moore está provavelmente certa ao descrever o texto de Mudimbe em *The Invention of Africa* [A Invenção da África] (1985), e seus escritos em geral, como “complexo, indigesto e altamente opinativo”. Mas a hostilidade de Mudimbe à antropologia colonial 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*⁵ negras como são e gostaria que os africanos pudessem aprender com elas. Talvez, nessas circunstâncias, seu continente deixasse de ser um

⁵ 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.



A antropologia da África: desafios para o século 21¹

Paul Nchoji Nkwi²

Tradução: Maria Macedo Barroso

Revisão Técnica: Carla Susana Alem Abrantes

O estudo da diversidade humana tem fascinado os pensadores sociais e levado o estudo biológico da humanidade à beira de praticamente afirmar a descoberta de Deus. Longe disso. O projeto Genoma Humano atesta apenas a busca constante de uma melhor compreensão sobre o que nós, humanos, somos. Como disciplina, a antropologia busca produzir conhecimentos e generalizações sobre todas as culturas e povos e, as culturas africanas não são exceção. A disciplina passou por mudanças significativas nas duas últimas décadas e está enfrentando diversos desafios.

Ela testemunhou um rápido aumento no número de antropólogos envolvidos em trabalhos de pesquisa transcultural sobre desenvolvimento, atuando como mediadores culturais e buscando integrar perspectivas e métodos antropológicos ao planejamento e implementação de projetos de desenvolvimento. O principal desafio agora é como manter esse perfil nos anos vindouros, estabelecendo um nicho profissional que reabilite uma disciplina que foi manchada pelo colonialismo.

Dada a natureza das transformações sociais em África, o discurso sobre a cultura e o desenvolvimento vai durar muitas décadas. Colonizado e dominado

1 Este artigo foi publicado originalmente como Introduction – The Anthropology of Africa: Challenges for the 21st Century. In: *Anthropology in Africa: Challenges for the 21st Century*. Bamenda, Camarões: Langaa Research & Publishing CIG, 2015.

2 Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Yaoundé I, Camarões.

pelos culturas ocidentais, o processo do neocolonialismo continua hoje de várias maneiras. O sistema educacional permanece sendo basicamente ocidental, as visões que o presidem ainda são ocidentais e as percepções sobre desenvolvimento são ocidentais também. Todo o discurso sobre como a cultura e o desenvolvimento podem se tornar parceiros realça a noção de que as respostas ocidentais às necessidades biológicas podem ser substituídas por respostas africanas. Mas enquanto a África continuar a transformar socialmente seus jovens através de um processo educacional que não é africano, a emergência de um desenvolvimento nativo, ou de um desenvolvimento com rosto africano, ainda estará a décadas de distância.

Durante anos, todo o processo de mudança, ou o processo de mudança planejada conhecido como desenvolvimento, defendeu a compreensão dos fundamentos culturais das sociedades humanas que poderia levar a ações e políticas práticas. Uma análise diacrônica da cultura e do desenvolvimento demonstrou que as décadas de 1920 e 1930 foram dominadas por paradigmas e modelos funcionalistas que formataram o processo de desenvolvimento nas colônias onde as populações africanas e suas instituições sociais foram vistas como funcionalmente integradas e contribuindo à sua própria maneira para a reprodução social. Hoje, entretanto, o discurso olha para a cultura não como existindo sobre um vácuo, mas determinada pelas forças históricas que moldam a mudança planejada.

Em anos recentes, o pós-modernismo articulou uma noção de multivocalidade em que os *insights* culturais são vistos como fornecendo uma crítica dinâmica ao desenvolvimento e afastando o pensamento e a prática de modelos e dualidades sistêmicos. Nesses modelos, o tradicional era visto como oposto ao moderno, o formal ao informal e o desenvolvido ao subdesenvolvido (GARDNER; LEWIS, 1996, p. 19). O pós-modernismo capturou as mentes dos intelectuais africanos que falharam, entretanto, em compreender que a teoria antropológica e o relativismo cultural estavam anos à frente dos pós-modernistas de agora. O principal desafio enfrentado pelos antropólogos africanos é o de como trabalhar com outras disciplinas integrando suas teorias e práticas às reflexões antropológicas. A interdisciplinaridade, a transdisciplinaridade e a multidisciplinaridade demandam uma maior compreensão dos desenvolvimentos teóricos de outras ciências sociais e de como trabalharmos juntos para encontrar soluções para os problemas humanos.

Os últimos 50 anos testemunharam uma mudança nas relações globais marcada pelo declínio do colonialismo, da Guerra Fria e pela necessidade do capitalismo de achar novos mercados. O conceito de mercados emergentes coloca a África no centro do palco dos processos globais. A globalização torna o mundo uma única aldeia global onde as drogas, os estilos da moda, os hábitos alimentares, as atitudes em relação à sexualidade e todas as formas de comportamento humano transcendem as fronteiras físicas e culturais. As normas culturais e estilos de vida vão penetrar outras culturas com uma facilidade nunca ocorrida na história humana. Tudo será visto em escala macro, tornando difícil para culturas locais (micro) se articularem (cf. UNESCO, 1994). Os antropólogos africanos enfrentam o desafio de monitorar e avaliar a invasão da África pela globalização, entendida como um fenômeno assimétrico e desigual. A antropologia da África deveria estudar no futuro a repercussão que a globalização provavelmente vai produzir e reproduzir nos próximos anos.

O fim do imperialismo em África no início da década de 1960 foi marcado pelas teorias da modernização e levou à emergência das teorias neomarxistas das trocas desiguais e da dependência na década de 1970. Na década de 1980, muitos estudantes africanos da cultura aderiram ao movimento do marxismo porque a antropologia estava sob intensa crítica por ter sido utilizada durante a dominação imperial no continente. Da década de 1960 até os anos 80, a maioria dos nossos colegas atuava no “subterrâneo”, em departamentos de ciências sociais, autodenominando-se sociólogos ou analistas de ciências sociais para serem aceitos em um mundo acadêmico hostil à disciplina. A antropologia, como serva do colonialismo, expôs-se ao hipercriticismo dos filósofos sociais, dos cientistas políticos e dos nacionalistas africanos. Ser um antropólogo marxista nos anos 1970 e 1980 era ganhar maior legitimidade, visibilidade e aceitação. O marxismo oferecia uma luta social e política radical contra o imperialismo, o grande inimigo dos movimentos nacionalistas africanos.

O discurso do desenvolvimento da década de 1990, focado na boa governança, na capacitação institucional e na equidade de gênero, reconheceu o fracasso das teorias da modernização, que enfatizavam o crescimento econômico e a modernidade e definiam o desenvolvimento como crescimento econômico, sofisticação tecnológica, urbanização, altos níveis de consumo e mais um amplo espectro de mudanças sociais e culturais. A crise da década de 1980 e a necessidade de reestruturar as economias africanas dominaram a agenda do

desenvolvimento dos anos 90. A busca de modelos e paradigmas alternativos ao desenvolvimento abriu uma janela de oportunidades para a antropologia, fazendo com que os antropólogos fossem cada vez mais empregados como consultores por governos e agências de desenvolvimento. Mas a antropologia aplicada, devemos lembrar, tem seus perigos. Podemos usá-la bem ou mal. A sobrevivência da disciplina vai depender de como lidamos com as demandas de um mundo em rápida transformação, de como nos adaptamos às mudanças dentro da própria disciplina e do quão criativamente ela conseguirá trabalhar com outras disciplinas.

A maioria dos antropólogos africanos está engajada na antropologia aplicada. Na América do Norte e na maior parte da Europa, a antropologia aplicada não é considerada antropologia. Segundo essa visão, a antropologia é essencialmente teórica e acadêmica, uma disciplina que produz generalizações sobre a humanidade e os comportamentos humanos. Entretanto, por razões históricas, a maioria dos antropólogos africanos concentram suas energias e recursos em trabalhos aplicados que lidam com problemas quotidianos enfrentados por comunidades locais. Eles veem a antropologia teórica e a antropologia aplicada como complementares. Além disso, os imperativos do desenvolvimento e as dificuldades de obter financiamento para pesquisa são de tal ordem que os antropólogos africanos não podem se dar ao luxo de realizar apenas pesquisa pura e fundamental. Sem desconsiderar que a pesquisa básica é importante, há uma forte crença de que os dados das pesquisas aplicadas podem ser usados para a produção de teoria. Os artigos desse volume³ mostram por que e como a antropologia aplicada é uma escolha incontornável para os antropólogos africanos que trabalham em África.

Estes anais da 9ª Conferência da Associação Antropológica Pan Africana abordam a maioria das questões aplicadas, incluindo HIV/AIDS, meio ambiente, etnicidade e conflitos étnicos, altas taxas de fertilidade, família africana, gênero e desenvolvimento. Esses são problemas que os povos africanos enfrentam diariamente, e aos quais a antropologia não pode se permitir ficar indiferente. O sentimento é de que não podemos virar as costas para as pessoas que nos fornecem os dados e as informações que ajudam a construir nossas carreiras. Os esforços do desenvolvimento são projetados para satisfazer as necessidades

3 Refere-se ao livro *The Anthropology of Africa. Challenges for the 21st Century* [A antropologia da África: Desafios para o séc. XXI], Bamenda: Langaa Research & Publishing Common Initiative Group, 2015, do qual o autor do artigo foi o editor (N do T).

básicas das pessoas, por isso temos que ser parte dessa luta. Como a antropologia pode participar dessa luta diária de forma criativa e inovadora? Este é o desafio. Como as pessoas podem ser melhor alimentadas, educadas, ter moradias dignas e mais saúde? Além disso, o fosso entre ricos e pobres está crescendo cada vez mais e a questão da pobreza vem assumindo uma posição central. Esse é outro desafio.

Nos últimos anos, os debates sobre o ensino e a prática da antropologia focaram na profissionalização. A esse respeito, muitos acham que os antropólogos deveriam afirmar sua identidade profissional, comprometer-se com a criação de empregos que minimizem as armadilhas da dependência, e desenvolverem habilidades metodológicas e de outros tipos de competências que os habilitem a venderem-se melhor no mercado de trabalho. O treinamento teórico e profissional de estudantes na prática da interdisciplinaridade é considerado crítico para os antropólogos do século 21. Essa reflexão se coloca tendo em vista o estado das universidades africanas. Uma análise situacional destaca três conceitos que podem ser aplicados a três categorias de antropólogos africanos: fuga de cérebros, circulação de cérebros e hemorragia de cérebros.

Nas décadas de 1970 e 1980, muitos antropólogos africanos foram embora em busca de pastagens mais verdes no Norte e continuaram a explorar as oportunidades de publicar e de visibilizar a antropologia da África. Essa fuga de cérebros encontrou um ambiente propício nas universidades do Norte, e hoje a maioria dos que partiram faz parte da antropologia dominante lá. Figuras como Maxwell Owusu estão entre os que melhor representam versões posteriores dos Busia⁴. A segunda categoria de antropólogos africanos são os que permaneceram em universidades e instituições com poucos recursos financeiros, esperando que sua situação melhorasse. Em vez de ir para o Norte, encontraram nichos profissionais no continente que permitiram que usassem seus cérebros para o desenvolvimento da disciplina. Os Archie Mafeje, Kwesi Prah, Memel Fote e vários outros pertencem a essa categoria. Eles circularam e ainda circulam entre um centro e outro compartilhando seus conhecimentos e experiências com os menos afortunados. Diante dos escassos recursos financeiros e das possibilidades abertas por atividades de consultoria, esses cérebros-circulantes sobreviveram

4 Kofi Busia, Primeiro Ministro de Gana entre 1969 e 1972, teve formação em antropologia nas Universidades de Londres e de Oxford, tendo publicado uma monografia sobre os Ashanti em 1951. Ficou conhecido, da mesma forma que outras lideranças nacionalistas africanas, pelos usos da antropologia para contestar a autoridade colonial (N do T).

e mantiveram a disciplina viva sem deixar o continente. O conceito de circulação de cérebros implica reconhecer que a África é a base.

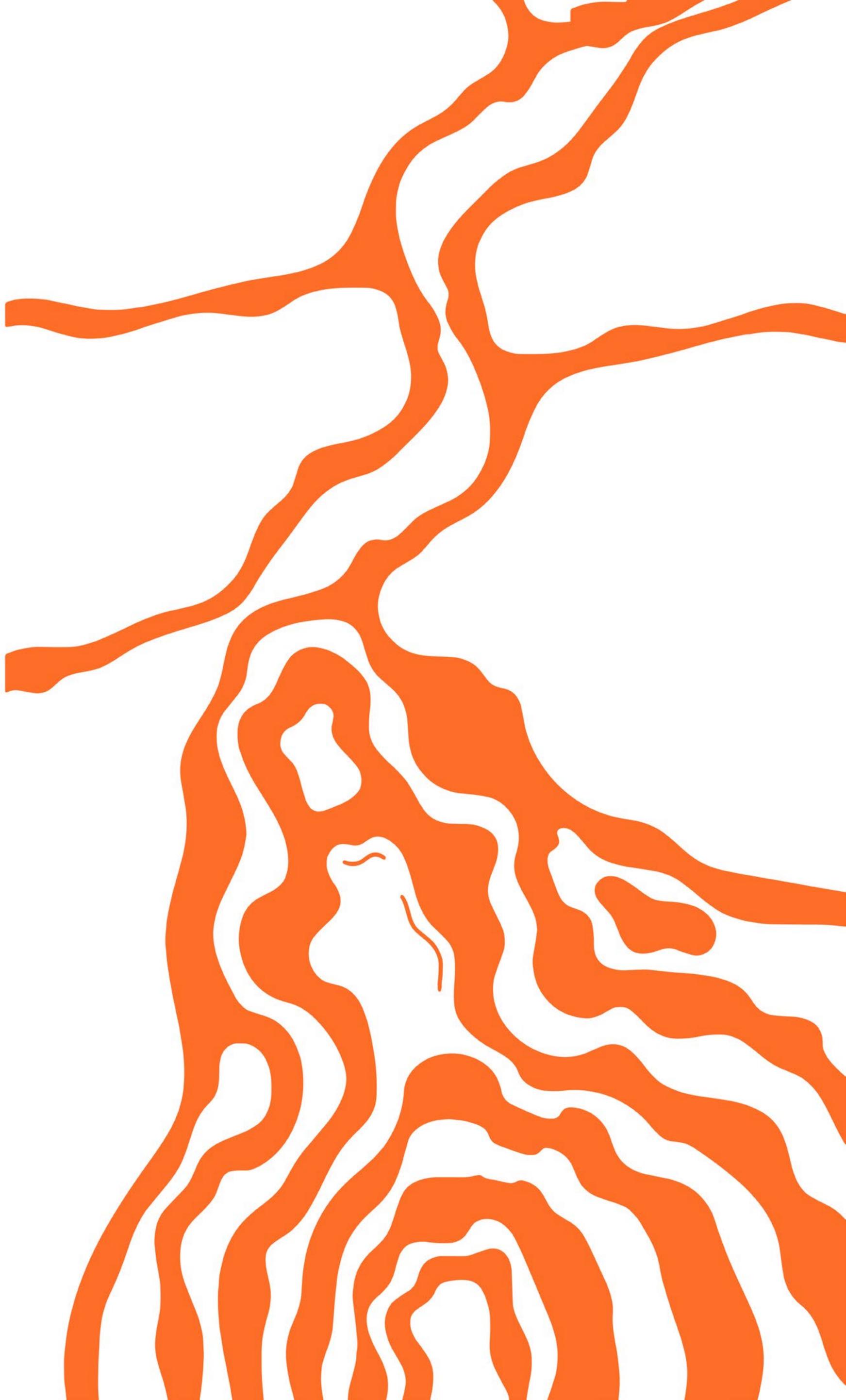
Por outro lado, muitos de nossos colegas sofreram com a hemorragia de cérebros, abandonando completamente o trabalho acadêmico e profissional e buscando consolo e meios radicais de sobrevivência além dos muros da academia. Eles executam qualquer função ou atividade para sobreviver, exceto praticar antropologia. Alguns foram para o setor informal onde podem ganhar dinheiro e onde o “publique ou morra” está fora de questão. O principal desafio do futuro é saber como se manter à tona em um mundo que continua competitivo, tecnologicamente orientado e profissionalmente desafiador. A aquisição de habilidades essenciais deveria começar mais cedo. Os programas de treinamento em nossas universidades deveriam abordar o problema enfrentado por todos os estudantes recém-formados: encontrar emprego. O diálogo entre formação acadêmica e habilidades aplicadas deve continuar, com ambas se influenciando mutuamente. Os estudantes devem ser expostos constantemente aos desafios do futuro mercado de trabalho e a formação deve ser projetada para abordar esses desafios. Os antropólogos e o conhecimento antropológico vão continuar a ser úteis na formulação e implementação de projetos. O crescente envolvimento de antropólogos nessas atividades deve se tornar mais crítico e alimentar os programas de ensino das universidades africanas. A antropologia não pode ficar na torre de marfim fingindo ser teórica enquanto nossas fontes primárias, o povo, apodrece sob o intenso impacto da pobreza. A antropologia da África deverá permanecer por longo tempo essencialmente aplicada se quiser enfrentar os desafios do século 21.

Referências bibliográficas

GARDENER, Katy; LEWIS David. **Anthropology, Development and Post-Modern Challenge**. London: Pluto Press, 1996.

NKWI, Paul Nchoji, Requiem for a Culture; Western Media Invasion of African Cultures, in In: Enrique Rodriguez Larreta (Ed.). **Media and Social Perception**. Rio de Janeiro, UNESCO-ISSC-EDUCAM, 1999.

UNESCO. **Our Creative Diversity, Report of the World Comission on Culture and Development**. Paris UNESCO Publishing, 1994.



Descolonizando as universidades¹

Mahmood Mamdani²

Tradução: Eliane Barbosa da Conceição

Revisão Técnica: Carla Susana Alem Abrantes

As instituições de ensino superior tiveram origem na era pré-moderna. No entanto, essa foi apenas uma experiência histórica particular – a do Ocidente – região que veio a se globalizar durante a era colonial moderna. A universidade moderna, como o próprio nome sugere, reivindica para si um papel de importância universal e se apresenta como o *locus* privilegiado para o estudo do ser humano. Seus egressos reivindicam “excelência” a nível mundial. Este capítulo baseia-se na experiência de duas universidades, a Universidade de Makerere e a Universidade de Dar es Salaam, e na contribuição de dois intelectuais, Ali Mazrui e Walter Rodney, para aprofundar debates-chave que, emergindo no pós-independência, tratam do papel reservado à universidade e ao campo acadêmico em nossas sociedades. O primeiro debate surge da exigência nacionalista de que a universidade seja um local de “relevância”, e não apenas de “excelência”. Essa demanda informou discussões sobre a questão dos currículos e conduziu a um segundo debate, sobre a relação entre os dois diferentes papéis que podem ser atribuídos aos acadêmicos: o do intelectual público e o do estudioso, articulado como as diferenças entre ‘orientação ideológica’ (Rodney) e ‘modo de argumentação’ (Mazrui). O capítulo termina com uma discussão sobre a linguagem. Em um contexto em que as línguas coloniais foram oficializadas – e transformadas em línguas dinâmicas tanto da cultura popular, como da educação de elite e do discurso científico –, a tendência foi congelar as línguas dos colonizados em uma condição folclórica devido à falta de reconhecimento e de recursos. Duas experiências em particular – a do africâner e do suaíle – apontaram um caminho

¹ Este artigo foi publicado originalmente como *Decolonising universities*. In: Tor Halvorsen, Kristin Skare Orgeret e Roy Krovel (org.). *Sharing Knowledge, Transforming Societies: The Norhed Programme 2013-2020*. Cidade do Cabo: African Minds, 2019.

² Mahmood Mamdani é professor e diretor do Instituto Makerere de Pesquisa Social, Kampala e Professor Herbert Lehman de Governo da Universidade de Columbia, Nova York. Este capítulo foi adaptado da TB *Davie Academic Freedom Lecture* de 2017, ministrada na Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul.

para a inclusão social, criando capacidades institucionais internas e esforços de tradução para apoiar as línguas africanas. Na minha opinião, os casos discutidos neste capítulo são importantes não porque sejam representativos, mas porque as questões que levantam são de significação mais ampla e geral. O desafio no ensino superior, na África e em outros lugares, é o de ser simultaneamente receptivo ao local e engajado com o global.

A importância da teoria

A teoria nasce da comparação. A comparação é mais antiga que o colonialismo, mas amadurece plenamente no período colonial. Os gregos fizeram comparações modestas, primeiro entre cidades como Atenas e Esparta. Mais tarde, voltaram-se para contextos maiores: Grécia, Pérsia e Egito. Depois vieram os árabes e os berberes. O grande historiador berbere, Ibn Khaldun, e o viajante árabe, Ibn Battuta, compararam o norte da África e a África Ocidental. Outros compararam a Arábia e as terras que ficavam a Leste dessa região. Mas o trabalho comparativo mais abrangente foi realizado durante o projeto colonial europeu. É esse trabalho que merece nossa atenção hoje, quando buscamos compreender o problema da descolonização.

Com o projeto colonial europeu, a classificação [o ato de classificar?] tornou-se global. No auge da expansão europeia, nos séculos XVIII e XIX, intelectuais europeus – tão distantes como Hegel, Marx, Weber, Durkheim, Maine e outros – começaram a comparar o mundo europeu e o não europeu, perguntando-se: o que foi e o que é tão distintivo sobre o [no caso do] Ocidente?

A produção do conhecimento começa com a ordenação dos fenômenos. Comparar significa classificar e mapear. Durkheim via a química como a principal ciência classificatória. Marx olhou para a biologia e sua unidade de análise mais elementar, a célula. A comparação requer um padrão – o familiar – por meio do qual o não tão [menos] familiar é entendido, às vezes de um modo ainda pouco qualificado, outras vezes como uma divergência absoluta. Todo sistema tem um ponto de referência. Para aqueles que fizeram a classificação e ordenação de tudo em todo o mundo, o ponto de referência foi o Ocidente, a realidade que eles conheciam e tomavam por natural. Consideremos o exemplo dos padres jesuítas que foram à China em busca de “religião”. A China não budista não tem escrituras, mas, sim, muitos rituais. A religião para os europeus tinha uma defi-

nição particular – segundo a qual a ausência de textos sagrados impossibilitava a sua existência. Assim, concluíram que a China não tinha religião. Em anos posteriores, chegaram a uma conclusão semelhante em África, argumentando que naquele continente não havia religião, apenas magia e superstição, praticadas por feiticeiros e curandeiros³.

O problema é inevitável: uma vez que estamos inseridos naquilo que comparamos, como se evita o problema da subjetividade e da adoção de juízo de valor? Não se pode evitá-los; mas estar consciente dessa realidade e, assim, limitar as suas reivindicações⁴.

Colonialismo e universidade

O modelo *institucional* da universidade africana moderna não derivou de instituições pré-coloniais. A inspiração foi a instituição de ensino do período colonial moderno. E, mais precisamente, no modelo de uma comunidade acadêmica fechada, baseada em disciplinas específicas e com uma clara distinção entre grupos bem definidos (administradores, professores e estudantes). Esse modelo tem sua origem na Universidade de Humboldt em Berlim, concebida como um novo tipo de universidade no período subsequente à derrota da Alemanha para a França, em 1810. No século seguinte, essa inovação se espalhou por grande parte da Europa e de lá para o resto do mundo.

Assim como a forma institucional, o *conteúdo intelectual* das ciências sociais e humanas modernas é um legado da experiência do Iluminismo na Europa. A experiência europeia foi a matéria-prima a partir da qual se forjou o humano enquanto categoria, que por mais abstrata que seja, extraiu seu significado de situações e disputas reais, tanto dentro como fora da Europa. Internamente, a noção do humano era uma alternativa à de cristão. Isso representou uma resposta renascentista à ortodoxia da Igreja. Os intelectuais da Europa renascentista procuravam ancorar sua visão em uma história mais antiga do que a do Cristianismo. Eles encontraram isso na Grécia pagã e na Roma imperial e, conscientemente, instituíram-nas como o legado fundador da Europa. Externamente,

3 Para uma discussão mais completa, ver Pollock (2006), além de Pollock (2015).

4 A questão foi levantada, especialmente, por Yusufu Bala Usman, com referência à relação entre a subjetividade do escritor em relação à realidade 'objetiva' que o escritor procura compreender. Ver Usman (2006a e 2006b).

esse feito foi uma resposta a um conjunto bem variado de circunstâncias – não o resultado de uma transformação de perspectiva de uma Europa autorreflexiva e autorrevolucionária, mas a de uma Europa autoafirmativa, que se estendeu e se expandiu, em um movimento que buscava primeiro conquistar o mundo, começando pelo Novo Mundo, depois conquistar a Ásia e finalmente a África, e finalmente transformar e ‘civilizar’ este mundo à sua própria imagem. Dessa dupla origem resultou um legado contraditório. A universidade europeia moderna foi um lugar reservado para o estudo do humano. Ao abraçar universalmente o humano, as humanidades e as ciências sociais, proclamaram a unidade da humanidade e definiram essa unidade como uniformidade – de um ponto de vista muito europeu.

Meu primeiro ponto é que a universidade moderna na África tem muito pouco a ver com o que existia neste continente antes do colonialismo, e tudo a ver com o que foi criado na Europa moderna. Podemos encontrar e estudar grandes exemplos de instituições de ensino no mundo africano antes da conquista europeia – em Timbuktu, Cairo⁵, Túnis, Alexandria – mas estes não moldaram a universidade africana contemporânea, seja no período colonial ou no pós-colonial. A influência decisiva foi a universidade europeia. Este é o meu segundo ponto.

O problema

A universidade africana começou como um projeto colonial – um projeto modernista de cima para baixo, cuja ambição era a conquista da sociedade. A universidade estava na linha de frente da “missão civilizadora” colonial. Devidamente compreendida, esta ‘missão civilizadora’ foi a precursora, a edição original do projeto ‘tamanho único’ que associamos aos Programas de Ajuste Estrutural elaborados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial na década de 1980. Sua ambição era criar eruditos universais, homens e mulheres que representassem a excelência, independentemente do contexto, e que servissem de vanguarda da “missão civilizadora”, sem reservas ou remorsos. Para aqueles de nós que somos internos à universidade moderna, prisioneiros de um projeto colonizador em andamento – pelo menos no sentido metafórico – sugiro que pensemos em nossa tarefa como a de subverter o projeto de dentro, por

5 Ver Gubara (2013).

meio de uma série de atos que possam filtrar o legado histórico, descartando algumas partes e adaptando outras a um novo propósito.

A primeira reflexão crítica sobre esse projeto colonial ocorreu no movimento nacionalista. Das fileiras do movimento nacionalista emergiu um tipo diferente de intelectual, o intelectual público. Se a marca do estudioso global era a *excelência*, a do intelectual público era a *relevância*. Dizia-se que a excelência era universal, medida sem levar em conta o contexto. A relevância, no entanto, era necessariamente contextual, específica do lugar. A disputa entre esses dois tipos se desenrolou em dois campi muito diferentes na África Oriental. A Universidade Makerere, fundada em 1922, foi a universidade colonial paradigmática. A Universidade de Dar es Salaam (UDSM), criada na independência em 1963, logo emergiria como a porta-bandeira do nacionalismo anticolonial. As duas universidades representavam dois projetos contrastantes: a universidade colonial, como território do erudito universal, e a universidade nacionalista, como lar do intelectual público.

As visões divergentes foram articuladas por dois acadêmicos diferentes: Ali Mazrui e Walter Rodney. Mazrui buscava uma universidade fiel à sua visão clássica, como a casa do estudioso “fascinado por ideias”; Rodney via a universidade como o lar do intelectual público, um intelectual comprometido localizado em seu tempo e lugar e profundamente engajado com a sociedade em geral⁶. Uma moral da história que quero contar é que resistimos à tentação de descartar um lado e abraçar o outro. Por mais convincentes que fossem, essas visões contrastantes estavam ancoradas em duas noções igualmente unilaterais de ensino superior: relevância e excelência. Ao mesmo tempo, cada uma delas continha algo de valor. Em vez de escolher entre um ou outro lado, sugiro que identifiquemos o núcleo de valor em cada uma, por meio de uma abordagem dialética.

Será que o lugar importa, como afirmou Walter Rodney? Ou as ideias importam, independentemente do lugar, como insistiu Mazrui? Obviamente, o lugar importa. Se as universidades pudessem ser divorciadas da política, se a produção de conhecimento fosse imune às relações de poder, então o lugar não importaria. Sabemos que não é esse o caso. Mas, ao mesmo tempo, as ideias também são importantes. Se assim não fosse, para que existiria a universidade, afinal? Isto quer dizer que a política não é tudo.

⁶ Ver Kariuki (1974), estudiosos africanos versus Ali Mazrui. Para a resposta de Ali Mazrui, ver Mazrui (1974).

O debate começou na Universidade Makerere no início dos anos 1960, às vésperas da independência do Estado. Os dois lados da discussão se alinharam em terreno familiar – um lado mobilizado em defesa da liberdade acadêmica, o outro clamando por justiça. A primeira rodada de mudanças produziu vitórias retumbantes para o amplo campo nacionalista, que exigia a limitação da autonomia da universidade, e do corpo docente em particular, para acabar com o privilégio racial. Eles disseram que a universidade deveria ser nacional não apenas no nome, mas também na aparência. Sem um forte papel do Estado independente no ensino superior, não seria possível minar o nacionalismo disciplinar e a autonomia institucional que sustentavam a autoridade do quadro de funcionários expatriado. Descartando a liberdade acadêmica como palavra-chave em defesa do *status quo*, eles pediram a intervenção do Estado em nome da justiça. Não demorou muito para que os termos do debate mudassem, e de forma dramática. Com o surgimento do regime de partido único, a universidade se transformou em um oásis onde a prática da liberdade acadêmica permitia a liberdade de expressão política para aqueles que discordavam do poder dominante. Em vez de vê-la como uma defesa do privilégio racial, como na independência, muitos começaram a repensar a liberdade acadêmica como a vanguarda de uma crítica ao poder nacionalista.

É nesse contexto que Rajat Neogy fundou a *Transition*, um cruzamento entre um magazine e uma revista, em que intelectuais públicos escreviam para um público que incluía a comunidade acadêmica e a população local⁷. Entre os que escreveram para ela encontravam-se escritores como James Baldwin, Langston Hughes, Nadine Gordimer e Chinua Achebe, e políticos como Mwalimu Nyerere e Tom Mboya. A *Transition* tornou possível um diálogo que foi simultaneamente nacional, regional e global. Paul Theroux (1967) escreveu “Tarzan é um expatriado”, em que Tarzan e Jane foram compreendidos como os primeiros expatriados. Ali Mazrui escreveu “Nkrumah, o czar leninista” (1966), um ensaio sobre autoritarismo com inclinação socialista e “Tanzafilia” (1967), sobre o qual terei mais a dizer.

7 Rajat Neogy foi preso por Milton Obote por acusações de insubordinação em 1968. A *Transition* foi revitalizada em Gana em 1971, e sua redação foi assumida por Wole Soyinka, em 1973. Foi fechada em 1976 por razões financeiras, e foi então reinstalada em 1991, por Henry Louis Gates Jr, que a trouxe para o Instituto WEB Du Bois de Pesquisa para Africanos e Afro-americanos na Universidade de Harvard, onde continua sediada, deslocada tanto em termos de visão quanto de lugar.

Na década que se seguiu ao lançamento da Declaração de Arusha, em 1967, o debate sobre a Tanzânia foi enquadrado por dois críticos. Se Ali Mazrui foi o mais importante crítico liberal do nacionalismo no poder, Issa Shivji foi seu mais importante crítico da esquerda. Dois de seus livros, *The Silent Class Struggle* [A luta de classes silenciosa] (1971) e *Class Struggles in Tanzania* [Luta de classes na Tanzânia] (1976) propunham que a nacionalização e o socialismo deveriam realmente ser compreendidos como a acumulação linguística mascarada por uma nova classe baseada no Estado.

Apesar desse *despertar* intelectual, as duas instituições – Makerere e UDSM – continuaram em seus caminhos distintos. A principal questão para os reformadores de Makerere era a desracialização do corpo docente, cujos principais líderes eram predominantemente brancos. Jovens acadêmicos recém-qualificados foram promovidos sob pressão de administradores seniores nomeados pelo governo. Entre eles estava o jovem Mazrui que, recém-formado com doutorado em Oxford, passou de conferencista a professor em poucos anos.

Na UDSM, por contraste, a relevância do próprio currículo estava sendo questionada. Ali havia também uma demanda crescente por interdisciplinaridade, especialmente por professores que pensavam que o nacionalismo disciplinar estava na raiz da crescente irrelevância da universidade para a discussão mais ampla sobre os males sociais e políticos no país. Os desenvolvimentos em Makerere e UDSM não ocorreram sequencialmente, um após o outro. Eles aconteceram lado a lado, gerando uma troca forte e animada entre Mazrui na Makerere e Rodney na UDSM.

A Universidade de Dar es Salaam: a questão da relevância

Enquanto a principal questão em Makerere era a desracialização do corpo docente, as preocupações que mobilizavam a Universidade de Dar es Salaam estavam focadas na relevância do currículo e na demanda por interdisciplinaridade. A discussão da UDSM se desenrolou no contexto de rápida mudança política, desencadeada por uma manifestação estudantil (em 22 de outubro de 1966), que protestou contra a decisão do governo de introduzir o serviço nacional obrigatório para todos os graduados do ensino médio. A resposta do governo foi

drástica acusando os estudantes de traidores da nação. O governo retirou bolsas de todos os 334 estudantes, mandando-os de volta para casa. Alguns meses depois, em 5 de fevereiro de 1967, o presidente Julius Nyerere emitiu a Declaração de Arusha, um apelo à construção de uma sociedade socialista. Seguiu-se um programa de nacionalização de setores-chave da economia. A universidade respondeu com uma conferência sobre o papel do University College, Dar es Salaam, em uma Tanzânia socialista. Realizada de 11 a 13 de março de 1967, a conferência observou que “várias disciplinas e assuntos relacionados [não eram estudados] no contexto das aspirações, preocupações e problemas de desenvolvimento socioeconômico da África Oriental e particularmente da Tanzânia” e terminou com um apelo à *relevância*, incluindo uma recomendação para uma “revisão curricular contínua” (KIMAMBO *et al.*, 2008. p. 147). A conferência desencadeou debates vigorosos entre os docentes e estudantes no *campus*. Os relatos de tais debates identificam três pontos de vista diferentes. Os *radicais*, em sua maioria não tanzanianos, queriam uma transformação completa tanto do currículo quanto da estrutura administrativa; acima de tudo, eles queriam abolir os departamentos baseados em disciplinas. Os *moderados*, que eram a maioria e incluíam a maior parte dos funcionários da Tanzânia, concordaram que deveria haver uma revisão radical do currículo, mas não a abolição dos departamentos. Os *conservadores*, uma minoria na época, resistiram a qualquer mudança radical quer no currículo quer na organização disciplinar da universidade.

Seguiram-se duas rodadas de reforma. A primeira começou com a introdução de um programa interdisciplinar em “estudos de desenvolvimento”. Mas as mudanças foram *ad hoc* e contraditórias: correntes interdisciplinares foram introduzidas; ao mesmo tempo, no entanto, os departamentos permaneceram. A resposta foi mista, e a oposição foi pronunciada. Um professor da faculdade de Direito, J.L. Kanywanyi, lembrou “aulas semelhantes a comícios políticos”, em que “os oradores eram principalmente de fora da faculdade”, incluindo “ministros do governo e outras figuras públicas de várias vocações”. O curso “tornou-se impopular entre os alunos” – estes, de fato, rejeitaram o novo currículo em 1969 (KANYWANYI, 1989⁸ citado em KINAMBO, 2008. p. : 120). Talvez a observação mais aguda tenha vindo de um subcomitê do Conselho Universitá-

8 J.L. Kanywanyi. The struggles to decolonize and demystify university education: Dar’s 25 years’ a experience focused on the Faculty of Law, October 1961–October 1986. *Eastern Africa Law Review*, p. 15, 1989.

rio, nomeado em novembro de 1970 para revisar o programa⁹. Começou-se por notar que o compromisso que introduziu fluxos, mas manteve departamentos, era contraditório: “alguns departamentos afastaram-se drasticamente da estrutura de subfluxos na tentativa de responder à situação do mercado”. A tensão resultante “comprovou estarem certos os temores [receios?] daqueles que se opunham à coexistência de fluxos e departamentos, o que permitiu que as disciplinas se reafirmassem às custas do programa interdisciplinar”. Mais importante, o subcomitê perguntou se um o foco na resolução de problemas provavelmente reduziria o conteúdo acadêmico do ensino superior, produzindo “tecnocratas” em vez de “graduados com pensamento crítico” (KINAMBO, 2003. p. 5, 7). A equipe acadêmica que se opôs às mudanças, ou abandonou ou foi expulsa da universidade. Entre junho e novembro de 1971, 28 docentes pediram demissão e 46 contratos acadêmicos não foram renovados. Dos 86 acadêmicos em cargos estabelecidos, 42 por cento partiram. À luz disso, o subcomitê do Conselho pediu uma “formação cuidadosa” e recrutamento de novos funcionários. Aqueles que pensam na interdisciplinaridade como chave para um novo mundo podem querer se lembrar de que tanto as equipes do Banco Mundial quanto os vários centros de estudo de área, como os Estudos Africanos, têm sido interdisciplinares desde o início. A história do desenvolvimento das ciências sociais e humanas mostra que as disciplinas têm sido o *locus* por excelência para o desenvolvimento de método. Assim como o apelo por relevância, o apelo por uma abordagem interdisciplinar da educação universitária também se mostrou unilateral¹⁰.

A segunda rodada começou com uma reorganização institucional em duas vias. Primeiro, foi criado, pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais, um núcleo interdisciplinar próprio que ficou sob a responsabilidade de seu corpo docente. Depois, foi criado o Instituto de Estudos de Desenvolvimento, que tinha como missão ofertar um núcleo de componentes interdisciplinares para todas as outras faculdades, incluindo as ciências e os cursos profissionais. O Instituto contratou mais de 30 docentes entre 1973 e 1990. Os departamentos permaneceram, como também os grupos e subgrupos de carreira. O currículo foi revisto e uma

9 Salvo indicação em contrário, os detalhes neste e no próximo parágrafo foram extraídos de Kimambo *et al.* (2008: 124, 125, 118).

10 O programa de doutorado interdisciplinar em Estudos Sociais, introduzido no Instituto Makerere de Pesquisa Social (*Makerere University*), exigia que os estudantes combinassem um conjunto de cursos básicos interdisciplinares com a especialização principal e a secundária em duas áreas cada: economia política, estudos políticos, estudos históricos e estudos culturais. Ver Mamdani (2013).

grade interdisciplinar e obrigatória foi introduzida em todos os níveis. O núcleo interdisciplinar da Faculdade de Letras e Ciências Sociais, conhecido como EASE (*East African Society and Environment*), concentrava-se no ensino de história, ecologia e política no primeiro ano, ocupando 40 por cento do tempo de aula dos alunos (dois de cinco cursos). Nos dois anos que se seguiram, o tempo dedicado ao curso básico interdisciplinar foi reduzido para um quinto do curso, com foco na história da ciência e da tecnologia, no segundo ano e planejamento de desenvolvimento no terceiro ano.

O processo de reforma na UDSM foi sustentado ao longo dos anos porque não se limitou a processos formais na universidade. Aqueles que queriam mudanças construíram suas próprias estruturas; ativistas estudantis lançaram publicações importantes: primeiro *Che Che* e depois, quando foi banida, *Maji Maji*. Estudantes ativistas e docentes se reuniram em grupos regulares de discussão. O grupo formal, conhecido como “aula ideológica”, reunia-se deliberadamente às 10 horas todos os domingos. Seu objetivo declarado era fornecer aos alunos e funcionários uma alternativa à assistência à igreja. A segunda era menos formal, mas também organizada. Isso compreendia uma série de grupos de estudo pós-aula que proliferaram ao longo dos anos. Em 1975, lembro-me de pertencer a cinco grupos de estudos universitários, cada um dos quais contava com a participação de um número entre dois à oito membros. Reunindo-se uma vez por semana, cada um exigia uma leitura de fundo de cerca de 100 páginas. Esses grupos se concentraram em cinco temas diferentes: O Capital, as três Internacionais, a Revolução Russa, a Revolução Chinesa e a questão agrária.

Buscávamos vislumbrar os contornos de um novo mundo além de nossa própria realidade. Este foi um período de tremendo fermento intelectual, marcado por duas trajetórias diversas, cada uma representada pela obra de dois autores diferentes. O primeiro foi Walter Rodney (1970) *How Europe Underdevelopment Africa* [Como a Europa subdesenvolveu a África]. Partindo da teoria da dependência, o raciocínio deste livro estava muito alinhado com o da Declaração de Arusha. O segundo foi Shivji, autor de dois livros, *The Silent Class Struggle* [A luta de classes silenciosa] (1971) e *Class Struggles in Tanzania* [Luta de classes na Tanzânia] (1976), que contrastavam a linguagem e a promessa da Declaração de Arusha com a realidade dos desenvolvimentos sociais e políticos

internos no país. A publicação dos livros de Shivji desencadeou um debate centrado no imperialismo e no Estado entre os acadêmicos da UDSM¹¹.

É neste contexto que se travam uma série de debates memoráveis entre Walter Rodney e Ali Mazrui, primeiro em Kampala e depois em Dar es Salaam. Rodney convocou os intelectuais a se juntarem à luta pela consolidação da independência nacional em uma época em que, embora o colonialismo tivesse terminado, o imperialismo reinava supremo. Se Rodney se concentrou no exterior do nacionalismo, Mazrui chamou a atenção para o seu interior. Se Rodney convidou os intelectuais a levar a cabo a agenda inacabada do anti-imperialismo, Mazrui chamou a atenção para as tendências autoritárias do nacionalismo no poder. O debate entre os dois refletiu processos sociais mais amplos, a tensão entre nacionalismo e democracia, por um lado, e Estado e soberania popular, por outro. Também refletia uma tensão crescente dentro da academia, entre o intelectual público “nacionalista” e o acadêmico “universalista”. Deste último grupo surgiram os críticos mais importantes do nacionalismo no poder: Ali Mazrui, entre os críticos liberais, e Issa Shivji, dentre os da esquerda.

Tanzafilia

A crítica de Ali Mazrui logo se estendeu para além do nacionalismo no poder, alcançando os intelectuais de esquerda seduzidos pelo nacionalismo estatal radical. Entre os ensaios memoráveis que Mazrui escreveu para a *Transição* havia um intitulado “Tanzafilia: um diagnóstico” (1967). Mazrui definiu a Tanzafilia como “um fenômeno político (...), um ópio dos Afrófilos (...), o feitiço romântico que a Tanzânia lança sobre tantos daqueles que estiveram intimamente associados a ela”, uma condição “particularmente marcada entre os intelectuais ocidentais”. Mazrui repreendeu intelectuais de esquerda, liberais e socialistas, expatriados e locais por terem sucumbido a essa doença. Ele afirmou que, seduzidos pela linguagem do “socialismo”, eles foram pegos na deriva para o governo de partido único, aproximando-se do poder com timidez e mãos macias: “muitos dos pragmatistas ocidentais mais prosaicos são conhecidos por adquirirem aquele olhar sonhador sob o feitiço da Tanzânia” (MAZRUI, 1967, p. 20).

11 O “debate” começou com um conjunto de comentários críticos sobre os escritos de Dani Wadada Nabudere e Shivji, mas logo se tornou amargo, com uma série de intervenções. Liderados por Karim Hirji, o “debate” foi transformado em uma troca fortemente política desprovida de qualquer mérito acadêmico ou mesmo político significativo. Ver Nabudere (1976) e Tandon (1979).

Mazrui estava de olho em fatos tão simples como o “Comitê dos Nove” da Universidade de Dar es Salaam, que ele chamou de “super-esquerda” (TORDOFF; MARZUI, 1972, p. 438). Citando a pressão da “super-esquerda” para transformar a Universidade de Dar es Salaam em “uma faculdade ideológica”, Mazrui sugeriu que “uma universidade genuína não deveria ser monopolista”. Ele argumentou que a universidade deveria ser “multi-ideológica ao invés de uni-ideológica (...) permitindo o máximo de interação entre diferentes interpretações da realidade”. Mazrui citou Colin Leys, um intelectual britânico de esquerda que já havia sido diretor da escola de ideologia partidária em Dar es Salaam, Kivukoni College, e que uma vez lamentou que, além dos três males sociais convencionalmente listados – “pobreza, ignorância, e doença” – a Tanzânia também sofria de um quarto: o empirismo (MAZRUI, 1967, p. 30-31; ver também TORDOFF; MAZRUI, 1972, p. 443, 445)¹².

Para aqueles como Leys – e presumivelmente Rodney – que pensavam na orientação ideológica como central, Mazrui apontou para uma realidade epistemológica mais profunda que ele chamou de “modo de raciocínio”. Comparada à aculturação intelectual, a orientação ideológica é superficial e mutável: “Ser a favor deste ou daquele país, ser atraído por esse sistema de valores e não por aquele, tudo são formas de conversão ideológica. E sob um forte impulso, pode-se mudar o próprio credo. Mas é muito mais difícil mudar o processo de raciocínio que se adquire a partir de sua formação educacional total” (LEYS, 1967, p. 30-31). Como prova, ele deu o seguinte exemplo:

O nível de radicalismo em uma pessoa que é treinada no Ocidente não pode eliminar o estilo ocidental de análise que ela adquire. Afinal, os marxistas franceses ainda são franceses em seu estilo intelectual. Ideologicamente, eles podem ter muito em comum com os chineses

12 Em um artigo que foi uma versão anterior deste capítulo, eu havia assumido erroneamente que Colin Leys era o diretor do *Kivukoni College* na época em que Mazrui escreveu “Tanzaphilia”. Leys escreveu uma carta ao editor da *London Review of Books*, ressaltando que ele havia sido o diretor durante o período de 1961 a 1962, ou seja, um ano antes de a Universidade de Dar es Salaam abrir suas portas. Leys também afirma que Kivukoni não era “a escola ideológica do partido no poder” como eu a caracterizei, mas “uma versão local do Ruskin College, criado por uma graduada em Ruskin, Joan Wicken”. Leys esqueceu de acrescentar que Wicken também era o principal secretário particular de Nyerere. Leys reclamou, igualmente, que meu artigo se concentrava na parte, ignorando o todo: ‘o contexto da Guerra Fria, que condicionou os esforços de Nyerere para traçar um caminho para fora do neocolonialismo e evitar os riscos do tipo de conflito civil que mais tarde causaria devastação em tantos Países africanos, incluindo a Uganda (foi isso, não uma ideia abstrata do que uma universidade africana deveria ser que preocupou a maioria dos acadêmicos de esquerda em Dar)’. Não discordo. O artigo que escrevi foi reconhecidamente sobre a universidade (“a parte”) e não sobre a regra de Nyerere (“o todo”). Leys descreve com precisão o estado de espírito dos “acadêmicos de esquerda em Dar” (eu era um deles). Ao definir a vocação do intelectual como predominantemente política, eles corriam o risco de divorciar o intelectual público do acadêmico e transformar a universidade na ala esquerda do estado partidário. Veja Mamdani (2018) e Leys (2018).

comunistas ou os norte-coreanos comunistas. Mas no estilo de raciocínio e no idioma de seu pensamento, um marxista francês tem mais em comum com um liberal francês do que com colegas comunistas na China e na Coreia. E é por isso que um intelectual francês marxista pode deixar de ser marxista mais facilmente do que deixar de ser um intelectual francês. (LEYS, 1967, p. 31)

Para voltar ao ponto, ele fez distinção entre uma atitude “pró-ocidental” e um modo de pensar “ocidental”: “Aplicando isso a Julius Nyerere, descobrimos que alguém como ele pode mais facilmente deixar de ser ‘pró-ocidental’ do que deixar de ser ‘ocidentalizado’ em seu estilo intelectual básico e seus processos mentais. E é esta última qualidade que muitas vezes cativou os intelectuais Afrófilos Ocidentais” (LEYS, 1967, p. 31).

Estaria Mazrui insinuando que seus interlocutores de esquerda – desta vez não apenas Nyerere, mas também Rodney – precisavam ir além da mudança de frases, além de um mero procedimento estético ideológico para uma mudança epistemológica? Mazrui pediu uma mudança de foco, para usar sua própria linguagem em “Tanzânia”, de “orientação ideológica” para “modo de raciocínio”, ou “aculturação intelectual” e “estilo de análise”. Foi no ano de 1967. Se para o leitor, Mazrui evoca Foucault, lembremos que, dois anos depois, em 1969, Foucault escreveria sobre “formações discursivas”, em *A Arqueologia do Saber*.

O desenvolvimento do ensino superior em África é basicamente um fenômeno pós-independência. Exceto na África do Sul e do Norte, o número de universidades fundadas no período colonial pode ser contado em duas mãos. Havia apenas uma universidade na Nigéria, com 1.000 alunos no final do período colonial; em 1990, a Nigéria ostentaria 31 universidades com 141.000 alunos (BAKO, 1993). A África Oriental teve uma única instituição de ensino superior, Makerere, durante o período colonial. Hoje, tem mais de 30. Ter uma universidade nacional era considerado um símbolo da independência nacional tanto quanto ter uma bandeira, um hino, um banco central e uma moeda. Se Makerere era a universidade colonial por excelência, a UDSM era a marca registrada da afirmação nacionalista. A sorte das universidades africanas despencou com a crise fiscal do Estado africano e a entrada das instituições de Bretton Woods, que alegavam socorrer países com problemas financeiros em troca de submeterem seus orçamentos públicos a um regime disciplinar rígido. Também nesta era de ajuste estrutural, Makerere era a universidade modelo.

O Banco Mundial assumiu o controle do planejamento de Makerere no final da década de 1980, mais ou menos na mesma época em que o FMI assumiu o controle do Tesouro da Uganda. O Banco propôs uma reforma tripla, baseada no pressuposto de que o ensino superior é um bem privado. Em primeiro lugar, alegou que, uma vez que o benefício do ensino superior cabe a um indivíduo, esse indivíduo deve pagar por ele a título de taxas escolares. Hoje, quase 90 por cento dos alunos da Makerere pagam para estudar. Em segundo lugar, o Banco argumentou que a universidade deveria ser administrada por departamentos autônomos e não por uma administração centralizada. Isso foi feito por uma fórmula simples: ao exigir que 80 por cento das taxas estudantis fossem para o departamento ou faculdade à qual o estudante estava vinculado, o Banco conseguiu privar a administração central de recursos financeiros. Em terceiro lugar, o Banco disse que o currículo deveria ser revisto e tornar-se mais profissional e amigável ao mercado. Para dar dois exemplos das mudanças introduzidas nessa época: o Departamento de Geografia passou a oferecer o bacharelado em Turismo e o Instituto de Linguística passou a oferecer o bacharelado em Secretariado, por meio do qual o aluno seria equipado com habilidades técnicas em mais de um idioma. O modelo Makerere foi exportado para outras universidades da região e por todo o continente africano na década seguinte. Portanto, não foi surpresa, que na África do Sul, na mesma época da “Independência” – transição para o governo da maioria – as mensalidades estivessem aumentando. Tampouco foi uma surpresa que a entrada ampliada de estudantes negros em universidades “brancas” tenha sido seguida pela saída de um número cada vez maior desses mesmos alunos, visto que não conseguiam pagar as altas taxas e, ao mesmo tempo, manter um bom desempenho acadêmico. Quando um número cada vez maior de tais estudantes buscava explicações para sua situação difícil, a discussão apontava para as taxas escolares crescentes e um currículo que tinha pouca relação com suas experiências de vida ou histórias familiares e comunitárias.

Para a distinção proposta por Mazrui, entre orientação ideológica e modo de raciocínio, Rodney não teve resposta. O argumento de Mazrui era, evidentemente, que embora Rodney (como Nyerere) pudesse ter uma crítica ideológica ao Ocidente, ele falava de dentro dessa mesma tradição ocidental. Mazrui estava certo, mas Rodney não estava sozinho em compartilhar essa posição de *insider-outsider*. Frantz Fanon estava em uma posição semelhante. Para ficar com a distinção de Mazrui entre “modo de raciocínio” e “orientação ideológi-

ca”, podemos levantar uma questão: existe um modo intelectual de raciocínio que podemos chamar de africano, da maneira como Mazrui falou de um modo “francês” ou “ocidental”? de raciocínio? E com isso quero dizer não um modo de raciocínio geneticamente ou ancestralmente africano, mas uma tradição discursiva constituída por um conjunto de engajamentos e debates comunicados em um idioma comum, tecendo uma comunidade intelectual coerente em uma formação histórica de longo prazo.

A questão da linguagem

A maioria de nós que saiu do colonialismo fala mais de um idioma. Um deles é a língua do colonialismo, inevitavelmente uma linguagem da ciência, da erudição e dos assuntos globais. O outro é uma língua colonizada, uma língua materna cujo crescimento foi truncado porque o colonialismo abreviou a possibilidade de desenvolvimento de uma tradição intelectual nos idiomas dos colonizados. Como resultado, nossas línguas nativas permanecem folclóricas, excluídas do mundo da ciência e do aprendizado, da alta cultura, da lei e do governo. Há evidentemente, exceções, como em tudo. Na África Oriental, a exceção é o suaíli, hoje uma língua de interação e cultura popular e uma língua de discurso oficial. Suaíli é uma língua do ensino primário e secundário, mas não do ensino universitário. No nível universitário, o suaíli funciona mais como uma língua estrangeira, com seu próprio departamento de estudos suaíli, *Idara Ya Taasisi Ya Kiswahili*. Não surpreendentemente, o suaíli também não é portador de uma tradição científica ou acadêmica.

A diferença sobressai se olharmos para o exemplo do africâner. É preciso lembrar que o africâner – o que se chamava holandês de cozinha – evoluiu de uma língua folclórica e se tornou portadora de uma tradição intelectual em menos de meio século. Esse desenvolvimento não teria sido possível sem uma vasta rede institucional – desde escolas e universidades até jornais, revistas e editoras, entre outros, todos financiados por fundos públicos. Este vasto programa de ação afirmativa tirou o africâner de seu *status* de língua folclórica e a alçou ao lugar de língua de ciência e erudição, da alta cultura e do discurso jurídico em um período muito curto. Não é exagero dizer que o africâner representa a iniciativa de descolonização mais bem-sucedida do continente africano. Não só

isso aconteceu sob o *apartheid*, como também, a grande ironia, não foi seguido pelo governo da África do Sul independente.

Muitos pensam que a experiência do africâner não é relevante quando se considera a pluralidade de línguas africanas. Por quê? Porque se diz que este continente é assolado por uma extrema heterogeneidade linguística. Muitos estudos afirmam isso: desde a contagem de Lord Hailey em 1938, que identificou mais de 700 idiomas na África, até a contagem mais recente, de Grimes em 1996, que elevou esse número para mais de dois mil! A questão, porém, é que a contagem dependia da definição usada para distinguir uma língua de um dialeto.

Veamos alguns exemplos na vizinhança. O árabe é uma única língua escrita, *fundida*, ou uma federação de vários dialetos falados? O chinês é uma única língua escrita ou também uma federação de diferentes dialetos falados? É claro que o árabe é tanto uma única língua escrita como também uma família de um grande número de dialetos falados. Podemos aplicar o mesmo ao chinês. O Dr. Jacob Nhlapo, editor do *Bantu World* nas décadas de 1940 e 1950, liderou uma campanha incansável para desenvolver duas línguas agrupadas a partir de um conjunto de vernáculos falados em *Nguni* – e *Sotho* – vernáculos falados em grupo. O Dr. Nhlapo foi um pioneiro que inspirou outros nas décadas que se seguiram, entre eles Neville Alexander, da Universidade de Western Cape, e Kwesi Prah, do Centro de Estudos Avançados de Sociedades Africanas na Cidade do Cabo.

Ngũgĩ Wa Thiong’o, que trata da importância de descolonizar a história, a memória e a linguagem, argumentou que o ponto de partida da descolonização é a linguagem, não a geopolítica (1986). Voltemos ao problema como defini no início: a universidade africana começou como um projeto colonial – um projeto modernista de cima para baixo – com a ambição de transformar a sociedade à sua própria imagem. Soma-se a isso o fato de que este projeto era unilíngue, era um projeto de língua inglesa ou francesa ou portuguesa, e reconhecia uma única tradição intelectual, a tradição ocidental. Ao mesmo tempo, visava criar uma sociedade de *apartheid*, que excluísse a grande maioria dos colonizados do discurso comum da humanidade. O que significaria descolonizar tal projeto?

A experiência da África Oriental sugere o seguinte: primeiro, socializar o custo da educação universitária, de modo a torná-la mais inclusiva. Em todos

os países africanos que conheço, a independência foi seguida por tentativas de socializar os gastos com saúde, educação, habitação etc. A África do Sul é a exceção. Em termos práticos, isso significa reduzir as taxas – de fato, as taxas devem cair, conforme exigido pelo movimento estudantil sul-africano nos últimos anos. Estive na Universidade da Cidade do Cabo de 1996 a 1999, período que considere como da era pós-independência, e fiquei espantado ao saber que as taxas escolares estavam, na verdade, aumentando! Em segundo lugar, o projeto de descolonização tem necessariamente de ser um projeto multilíngue, cujo propósito não seja apenas fornecer educação ocidentalizada em múltiplas línguas, mas também fornecer os recursos para nutrir e desenvolver tradições intelectuais não-ocidentais como tradições vivas com a capacidade de sustentar discursos públicos e acadêmicos.

O desafio é a inclusão em todos os níveis. Na África do Sul, isso consiste em reconhecer que o ensino superior acessível deve se tornar uma realidade, caso se queira que o fim do *apartheid* tenha sentido para os jovens. Num contexto universitário, isto exige a criação de um centro de estudo das línguas e tradições de vida Nguni e Sotho, e de unidades de tradução associadas, que traduzirão o melhor da literatura – global, africana e sul-africana – para essas línguas. Em busca da ampliação do nosso mundo de referência, precisamos deixar de olhar apenas para o Ocidente e começar a conhecer nossa vizinhança, investindo recursos no desenvolvimento de unidades acadêmicas que possam estudar e ensinar tradições intelectuais não ocidentais. Mas isso não deve ser algo superficial, uma homenagem a alguma nova moda. É preciso começar com o entendimento de que, se você deseja acessar uma tradição intelectual diferente, precisa aprender a linguagem na qual a tradição foi forjada historicamente.

Teorias não podem ser desenvolvidas sem pontos de referência – e nosso objetivo deve ser o de desenvolver novos e múltiplos pontos de referência. Abandone a obsessão de se comparar com o Ocidente – o mundo é maior do que conhecemos. O estudioso de sânscrito Sheldon Pollock, da Universidade de Columbia, comparou frutiferamente os mundos indiano e chinês (POLLOCK, 2015). O estudioso chinês Kuan-Hsing Chen escreveu um livro, *Asia as Method, calling for comparative studies across* [Ásia como Método, um chamado por estudo comparativos em toda a da Ásia] (2010). O estudioso senegalês Souleymane Bachir Diagne escreveu um livro sobre o poeta e filósofo urdu Muhammad Iqbal (2011). Talvez o melhor exemplo de trabalhos intelectuais que se dedicaram a

repensar categorias de pensamento recebidas, e a formular novas categorias adequadas à compreensão e valorização de histórias e experiências particulares, seja o trabalho de historiadores nigerianos da Universidade de Ibadan e da Universidade Ahmadu Bello. Estou pensando no trabalho sobre o arquivo oral para a escrita de uma história do pré-moderno e naquele sobre a historicidade da identidade étnica por historiadores de Kenneth Dike a Abdullahi Smith e, sobretudo, Yusufu Bala Usman¹³.

O colonialismo trouxe não apenas a teoria da academia ocidental, mas também a suposição de que apenas o Ocidente é capaz de produzi-la, e que o objetivo da academia fora do Ocidente limita-se a aplicar essa teoria que chega pronta e acabada. Sua implicação foi radical: se a elaboração da teoria era um ato verdadeiramente criativo no Ocidente, sua aplicação nas colônias tornou-se o inverso, um projeto engessado que não fez mais do que operacionalizá-la. Isso era verdade tanto para a esquerda quanto para a direita, quer o esforço estudantil fosse para o estudo de Marx e Foucault ou de Weber e Huntington. Um aluno após outro aprendia teoria como se estivesse aprendendo uma nova língua – alguns notavelmente bem, outros nem tanto. À medida que gaguejavam na tradução, estes outros nos davam uma ideia de que havia algo de errado com a noção de que ser estudante é ser um técnico, cujo aprendizado se limita à aplicação de uma teoria produzida em outro lugar. O infeliz resultado de tal esforço foi produzir caricaturas de alto preço, ou ainda, mais um grupo de imitadores para uma nova era. A alternativa é repensar nossas metas, não somente para importar a teoria de fora como mais uma iniciativa de desenvolvimento, mas para buscar um alvo diferente e não apenas superior: teorizar nossa própria realidade.

O processo de produção de conhecimento é baseado em dois diálogos distintos, mas relacionados, com o local e com global. O acadêmico precisa equilibrar duas relações no processo de produção do conhecimento: uma com a sociedade em geral e outra com a comunidade acadêmica globalmente. O diálogo local é com diferentes forças sociais, suas necessidades, suas demandas, suas capacidades e suas visões. O global é o produto de um debate mais amplo e contínuo dentro e entre as disciplinas, um debate onde a geopolítica é de pouca relevância óbvia. A conversa local cria um intelectual público que está muito atento às fronteiras políticas; a conversa global exige um estudioso que

13 Para uma breve discussão, ver Mamdani (2012), capítulo 3.

transgrida os limites. Nosso desafio é reconhecer que o intelectual público e o acadêmico não são duas pessoas diferentes, mas dois lados de uma única busca pelo conhecimento. Perseguir essa busca é preencher e fechar a lacuna entre o intelectual público e o acadêmico.

Referências bibliográficas

BAKO, Sabo. Education and adjustment in Nigeria: Conditionality and resistance. In: M Mamdani; M Diouf (eds) **Academic Freedom in Africa**. Dakar: Codesria, 1993.

CHEN, Kuan-Hsing. **Asia as Method: Toward Deimperialization**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

DIAGNE, Souleymane Bachir. **Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal**. Dakar: Codesria, 2011.

GUBARA, Dahlia E.M. (2013) "**Al Azhar and the orders of knowledge**". Unpublished PhD thesis, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 2013.

KARIOKI, JN African scholars versus Ali Mazrui. **Transition**, 45: 55–63, 1974

KIMAMBO, Isaira. N. Introduction. In: Isaira N. Kimambo (ed.) **Humanities and Social Sciences in East and Central Africa: Theory and Practice**. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 2033.

KIMAMBO, Isaira. Establishment of teaching programmes. In: In: Isaira N. Kimambo, Bertram BB Mapunda and YQ Lawi (eds) **In Search of Relevance: A History of the University of Dar es Salaam**. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 2008.

KIMAMBO, Isaira, Mapunda BBB and Lawi YQ (eds) (2008) **In Search of Relevance: A History of the University of Dar es Salaam**. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press

LEYS, C (2018) Letters: The African university. **London Review of Books**, 40(15), Available online, 2018.

MAMDANI, Mahmood. **Define and Rule: Native as Political Identity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

MAMDANI, Mahmood. (ed.) **Getting the Question Right: Interdisciplinary Explorations at Makerere University.** MISR Book Series No. 1. Kampala: Makerere Institute of Social Research, 2013.

MAMDANI, Mahmood. The African university. **London Review of Books** 40(14): 29–32, 2018.

MAZRUI, Ali. Nkrumah, the Leninist Czar. **Transition**, 26: 8–17, 1966.

MAZRUI, Ali. Tanzaphilia: A diagnosis. **Transition**, 31: 20–26, 1967.

MAZRUI, Ali. Africa, my conscience and I. **Transition**, 46: 67–71, 1974.

NABUDERE, Nabudere Dan W. **The Political Economy of Imperialism.** Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1976.

POLLOCK, Sheldon. **The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India.** Oakland, CA: California University Press, 2006.

POLLOCK, Sheldon. **Big comparisons: China, India and methodological cosmopolitanism.** Mimeograph. Lecture, Department of Comparative Literature, Brown University, New York, 24 February, 2015.

RODNEY, Walter (1970) **How Europe Underdeveloped Africa.** Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1970.

SHIVJI, Issa. **The Silent Class Struggle.** Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1971.

SHIVJI, Issa. **Class Struggles in Tanzania.** New York and London: Monthly Review Press, 1976; también publicado como SHIVJI, Issa. **The Class Struggle Continues.** Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1976.

TANDON, Yash. **Imperialism and the State in Tanzania.** Dar es Salaam: Tanzania Publishing House, 1979

TORDOFF, Willaim; MAZRUI, Ali. The left and the super-left in Tanzania. **The Journal of Modern African Studies** 10(3): 427–445, 1972

THEROUX, Paul. Tarzan is an expatriate. **Transition** 32: 12–19, 1967

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature.** London: James Currey, 1986

USMAN, Yusufu Bala. History, tradition and reaction. In: **Beyond Fairy Tales: Selected Historical Writings of Yusufu Bala Usman.** Zaria: Abdullahi Smith Center for Historical Research, 2006a.

USMAN, Yusufu Bala. The problem of ethnic categories in the study of the historical development of the Central Sudan: A critique of MG Smith and others. In: **Beyond Fairy Tales: Selected Historical Writings of Yusufu Bala Usman.** Zaria: Abdullahi Smith Center for Historical Research Londres: James Currey, 2006b



UNILAB

Universidade da
Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira