



ANTROPOLOGIA E COLONIALISMO:

**ETNOGRAFIAS PERIFÉRICAS EM MOÇAMBIQUE,
QUÊNIA, SUDÃO E BRASIL**

ANTROPOLOGIA E COLONIALISMO:

**ETNOGRAFIAS PERIFÉRICAS EM MOÇAMBIQUE,
QUÊNIA, SUDÃO E BRASIL**

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA (ORG.)

ITALA TUANNY RODRIGUES NEPOMUCENO

RICCARDO RELLA

VINICIUS COSMOS BENVENÚ

ROSA ELIZABETH ACEVEDO MARIN

SUELLEN PRECINOTTO

SÃO LUIS, 2021

© Copyright dos autores

Capa: pintura de Eva Bochkor

Criação: Maia Sprandel

Projeto Gráfico: Philippe Teixeira

Apoio Técnico na revisão : Joelma Gonçalves da Silva

Yasmin Martins Gomes

Ficha Catalográfica

A36 Antropologia e Colonialismo: etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil / Riccardo Rella, Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno, Vinícius Cosmos Benvegnú, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Suellen Precinotto; Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida. – São Luís: UEMA Edições / PNCSA, 2021.

216 p.

Formato: Livro Digital

Veiculação: Digital

ISBN: 978-65-89821-26-7

1. Etnografia. 2. Libertação nacional. 3. Etnia. I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. II. Rella, Riccardo. III. Nepomuceno, Ítala Tuanny Rodrigues. IV. Benvegnú, Vinícius Cosmos. V. Marin, Rosa Elizabeth Acevedo. VI. Precinotto, Suellen. VII. Título.

Ficha Catalográfica e ajustamento de originais: Yasmin Martins Gomes

Endereços

UEA-Edifício Professor	E-mails	UEMA-Endereço: Cidade
Samuel Benchimol, Rua	pncaa.uea@gmail.com	Universitária Paulo Largo
Leonardo Malcher, 1728,	pnca.ufam@yahoo.com.br	VI. 3801 - Tirirical, São
Centro-Manaus, AM		Luís-MA, 65055-000
CEP: 69010-170		(98) 3244-0915
Fone: (92) 32328423		

www.novacartografiasocial.com

CONSELHO EDITORIAL DO PNCSA

Otávio Velho – PPGAS-MN/UFRJ, Brasil

Dina Picotti – Universidade Nacional de General Sarmiento, Argentina

Henri Acserald – IPPUR –UFRJ, Brasil

Charles Hale – University of Texas at Austin, Estados Unidos

João Pacheco de Oliveira – PPGAS-MN/UFRJ, Brasil

Ana Pizarro. Instituto de Studios Avanzados, Santiago do Chile

José Sérgio Leite Lopes – PPGA-MNU/UFRJ, Brasil

Zulay Poggi - CED, Universidad Central de Venezuela

Aurélio Vianna – PPGCSPA/UEMA, Brasil

Roberto Malighetti -Università degli Studi i Milano-Bicocca, Italia

Maria Backhouse- Institut für Soziologie. Universität Jena, Alemanha

SUMÁRIO

NOTA DO ORGANIZADOR DO LIVRO À GUIA DE APRESENTAÇÃO.....	9
ANTROPOLOGIA EM CINCO ATOS E APPROACHES: <i>Anthropologues Gouvernementaux, Practical Anthropology, Applied Anthropology, Anthropology at work e Action Anthropology - contraposições e contrastes.</i> <i>Alfredo Wagner Berno de Almeida.....</i>	15
TRABALHO DE CAMPO E "ESTUDOS DE COMUNIDADES": DEBATES ANTROPOLÓGICOS PÓS- II GUERRA MUNDIAL. <i>Itala Tuanny Rodrigues Nepomuceno.....</i>	37
HARRIS E WAGLEY NA ÁFRICA PORTUGUESA E O FIM DO LUSOTROPICALISMO. <i>Riccardo Rella.....</i>	69
O FAZER ETNOGRÁFICO DE JOSEPH B. CASAGRANDE EM <i>IN THE COMPANY OF MAN</i>. <i>Vinicius Cosmos Benevegnú.....</i>	93
"FACING MOUNTAIN KENYA": JOMO KENYATTA FRENTE À ACADEMIA E ÀS POLÍTICAS DO SISTEMA COLONIAL BRITÂNICO. <i>Rosa Elizabeth Acevedo Marin.....</i>	115
ANTROPOLOGIA DO SUDÃO: RAÍZES HISTÓRICAS DE UMA DISCIPLINA EM SUAS RELAÇÕES COM O MISSIONARISMO E COM O COLONIALISMO DO CONDOMÍNIO ANGLO EGÍPCIO. <i>Suellen Precinotto.....</i>	141

CURSOS.....	183
UMA DISCUSSÃO SOBRE AS PRÁTICAS DE TRABALHO DE CAMPO: FIELDNOTES.....	183
ANTROPOLOGIA POLÍTICA – DESCOLONIZAÇÃO, POLÍTICA E IDENTIDADE: DISCUSSÃO DE FILMES E LIVROS.....	199

NOTA DO ORGANIZADOR DO LIVRO À GUIZA DE APRESENTAÇÃO

A elaboração deste livro ora apresentado decorre tanto de cursos ministrados para mestrandos e doutorandos de diferentes programas de pós-graduação em ciências sociais, notadamente de antropologia, focalizando leituras críticas e temas relacionados ao colonialismo; quanto de experimentação de pesquisas na Amazônia e no continente africano, produto de colaboração científica entre instituições acadêmicas e movimentos sociais do Brasil e do Quênia. No decorrer das atividades letivas de 2014 a 2021 trabalhei em cursos referidos ao processo de descolonização, desencadeado logo após a II Guerra Mundial, abordando principalmente as relações entre etnia e nação e as lutas dos movimentos de libertação nacional no continente africano. Tais atividades de ensino coadunavam-se com o projeto de pesquisa “Cartografia Social e Capacitação Técnica de Pesquisadores e Movimentos Sociais no Quênia e no Brasil”, do qual fui coordenador. Este projeto foi realizado de 2014 a 2019, a partir de cooperação técnico-científica entre o PPGCSPA-UEMA, o PNCSA/UEA/UFAM, a Universidade de Nairobi, faculdades de direito e geografia, e a Kenya Land Alliance (KLA), associação voluntária da sociedade civil voltada para as questões fundiárias, em particular as “terras comunitárias”. Foi financiado pela Fundação Ford, cujos escritórios em Nairobi e Rio de Janeiro acompanharam a execução das atividades. No âmbito desta pesquisa ocorreram três visitas de membros da Universidade de Nairobi e da KLA à Amazônia, mais exatamente ao Amazonas, ao Pará e ao Maranhão totalizando nas três viagens 11 quenianos, sendo seis com vínculos formais com a universidade, dois representantes do povo Endorois e três integrantes do KLA. Ocorreram também duas visitas da equipe do PNCSA ao Quênia, perfazendo cinco pesquisadores e um representante de comunidade quilombola, a qual foi também posteriormente visitada pelos quenianos. Os resultados consistiram de 02 fascículos elaborados no próprio no Quênia pela equipe da KLA e dois livros publicados no Brasil além de 10 (dez) **Reports**. A periodicidade destes relatórios, tinha como objetivo registrar a permanência dos quenianos em comunidades indígenas, localizadas na região metropolitana da capital

amazonense, e em comunidades quilombolas do Maranhão - Alcântara, Penalva, Camaputua - e do Pará, Ilha de Marajó. Registrava também as atividades dos pesquisadores do PNCSA na Universidade de Nairobi, no laboratório de geoprocessamento, do departamento de geografia; na sede da KLA, em Nakuru; na sede departamental e administrativa em Isiolo e principalmente em tres comunidades no Kenya, quais sejam a comunidade Lobo, no território dos Endorois junto ao Lago Bogoria, em Baringo, e as comunidades Kiguluku e Kibwaga, na região de Kwale, entre Mombaça e a fronteira com a Tanzânia, pressionadas pela expansão de grandes plantações canavieiras e por projetos de extração mineral. Nesta comunidade observamos uma oficina de apresentação dos resultados de mapeamento social realizado sob a supervisão do KLA. Em 2015 havíamos feito também uma viagem a Isiolo, com o intuito de averiguar as possibilidades de mapeamento social em comunidades desta região a ser impactada pelo corredor LAPSSET porém constatamos que tal não seria possível, principalmente em decorrência da alta conflituosidade entre os grupos sociais. Nestes dois anos após o final do projeto, continuamos mantendo contatos com os Endorois e com a KLA, que agora atua no Lago Turkana também, discutindo questões relativas a mapeamento social e à produção de novos fascículos. O intercambio mais recente de informações ocorreu em janeiro de 2021 em evento realizado, de maneira virtual, na Universidade de Innsbruck, Áustria. Hillary K'Odieny, integrante do KLA, foi indicado pelo PNCSA aos organizadores para participar do evento em torno do projeto "*Micro Land Grabbing*". Da equipe do PNCSA/PPGCSPA-UEMA participaram deste evento as antropólogas e professoras Patrícia Portela Nunes e Cynthia de Carvalho Martins, coordenadoras do PPGCSPA.

Estas relações de pesquisa no Quênia facultaram contatos com documentação histórica sobre os Endorois e sua ação judicial contra o governo do Quênia, e com trabalhos de Jomo Kenyatta, que frequentou a London School of Economics (LSE), em Londres, foi orientado de B. Malinowski e, depois de proclamada a independência, tornou-se o primeiro presidente do Quênia. Levantamos ainda referências cartográficas e econômicas sobre corredores logísticos e megaprojetos minerais no Quênia, na Etiópia e no Sudão e obtivemos informações esparsas sobre os "campos de refugiados" em torno de Dadaab, onde há uma base da ACNUR, no nordeste do Quênia. Os três campos

de refugiados aí localizados: Hagadera, Ifo e Dagahaley, abrigavam populações deslocadas em decorrência de conflitos armados no Sul a Somália. Em 2012 chegaram a comportar 350 mil refugiados.

Em outros termos a pesquisa facultou uma aproximação nossa com pessoas e instituições de diferentes etnias e países africanos. Cabe registrar o fato de um dos antropólogos do PNCSA, que participou ativamente da discussão e do intercâmbio com os quenianos e que elaborou a orelha do presente livro, o professor Emmanuel de Almeida Farias Jr, ter seu projeto aprovado sobre os efeitos da política agromineral sobre as comunidades tradicionais face à implantação do corredor logístico de Nacala, em Moçambique, onde já realizou trabalho de campo em 2019. Outra menção necessária diz respeito à pesquisa na área da ciência jurídica efetivada pela doutora em direito e professora da Universidade Federal de Uberlândia, Sheilla Borges Dourado, também pesquisadora do PNCSA, que estuda a ação judicial dos Endorois. Ela, inclusive, elaborou um box que acompanha os artigos que compõem o livro.

Os cursos realizados sob minha responsabilidade foram dois, sendo ministrados em duas versões cada um. Estampeí suas ementas ao final deste livro, porquanto enfatizam as experiências etnográficas e os problemas no decorrer dos trabalhos de campo, contendo referências bibliográficas ou de filmes e vídeos.

i) O primeiro curso intitulado “Antropologia Política – Descolonização, política e identidade. Uma discussão de filmes e livros” foi ministrado em cursos de doutorado do PPGSCA e PPGAS da UFAM, no primeiro semestre de 2016 e no segundo de 2019. Privilegiou análises filmicas de lutas de libertação nacional na Índia, na Argélia, no Quênia, na África do Sul e no Congo, mostrando o processo de produção de filmes e de vídeos como uma prática etnográfica. Destacaram-se na primeira versão deste curso Aniceto Cantanhede e Emmanuel de Almeida Farias Jr., que atuaram como professores assistentes e contribuíram de maneira permanente nas discussões, assinalando outros temas e filmes que poderiam ser incluídos.

ii) O outro curso, ministrado em 2017 e 2019, referente às práticas de campo, recupera experiências de pesquisa desde os trabalhos

de H. Maine na Índia, na segunda metade do século XIX, contemplando os trabalhos de F. H. Cushing, F. Boas, W. Rivers, Malinowski, Sol Tax, G. Foster, C. Wagley e M. Harris, dentre outros.

Nestes cursos, frequentados por doutorandos e mestrandos de pelo menos seis diferentes programas de pós-graduação (PPGSCA-UFAM, PPGAS-UFAM, PPGAS-UFRN, PPGA-UFPA, PPG em Desenvolvimento Social-UNIMONTES, PPGICH-UEA), destacaram-se inúmeros participantes, cuja intervenção nas discussões contribuiu para muitos dos argumentos reproduzidos nos textos ora publicados. Permito-me mencionar aqui alguns destes colegas que participaram ativamente das discussões: Eriki Aleixo de Melo, Fernanda Oliveira Silva, Marcos Alan Farias, Paula Stolerman, Adinei Almeida Crisostomo, Juliene Pereira dos Santos, Roberta Brangiono Fontes, Bruna Beatriz de Oliveira Cruz, Nelma Catulino de Oliveira e Daniel Brandão, .

Assim, três dos textos que compõem este livro são frutos dos exercícios de curso que foram selecionados para integrá-lo. Sim, foram selecionados três exercícios de autoria de: - Ricardo Rella, analisando as viagens de Marvin Harris e Charles Wagley a Moçambique; - Itala Tuanny Rodrigues Nepomuceno, examinando a gênese social do conceito de comunidade e suas redefinições; e - Vinicius Cosmo Benevegnu, discutindo as práticas etnográficas selecionadas por Joseph B. Casagrande no seu livro **In The Company of the Man**, que contém 20 entrevistados-chaves. O quarto artigo é de autoria de minha colega de PNCSA, professora Rosa Acevedo Marin, focalizando a trajetória de Jomo Kenyatta, primeiro presidente do Quênia, e os pareceres dos especialistas ingleses sobre a posse e o uso da terra, objetivando instituir uma legislação consoante seus interesses. Sublinha os efeitos de uma “elite dirigente nativa” pelos colonizadores ingleses. O quinto artigo é de uma convidada indicada pela própria professora Rosa Acevedo, que privilegia uma análise dos antropólogos colaboradores no periódico **Sudan Notes and Records**, criado em 1918 e menciona os antropólogos em suas tarefas oficiais, inclusive como conselheiros militares.

Objetivando aproximar os diferentes textos selecionados elaborei um artigo introdutório, cujo propósito consistiu numa reconstituição crítica dos debates no campo da antropologia, elencando as diferentes

posições e respectivas abordagens, as práticas e os discursos, os atos e as falas dos antropólogos mediante as redefinições das formas de colonialismo desde a Revolta dos Sipaios, em 1857-59, na Índia, até o processo de descolonização do pós-II Guerra Mundial. Tal processo foi desencadeado a partir de 1945, passando pela crítica dos resultados da Conferência de Berlim, de 1884-85 – da qual participa Portugal - e pelo Massacre de Jallianwala Bagh, no Punjab, em 1919. Enfatizei as sucessivas transformações no trabalho de pesquisa dos antropólogos e conferi atenção às designações que eles mesmos atribuíram a elas.

Ao final do livro estampeei as ementas dos dois cursos, agrupando indistintamente as duas versões e os respectivos acréscimos.

A iniciativa deste livro ocorreu concomitantemente com os trabalhos de edição do volume 2 da revista **Guarimã**, publicação periódica do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão. No tópico relativo aos debates acadêmicos no campo da antropologia foi contemplado um texto inédito em português de autoria do antropólogo Marvin Harris, datado de 1958, sobre sua pesquisa em Moçambique, intitulado Portugal's African "Wards", que contempla críticas relativas aos autores que defendem existir no Brasil, antiga colônia portuguesa, uma "democracia étnica avançada" e uma "democracia racial" que poderiam servir de inspiração e modelo para as então colônias portuguesas na África. Há um projeto teórico nesta ordem de recolocar como objeto de reflexão a contemporaneidade dos efeitos do colonialismo sobre a organização social das antigas colônias.

Os agradecimentos vão para todos os participantes dos cursos mencionados e do projeto de pesquisa de cooperação científica com os quenianos. As relações sociais na ação pedagógica e nos trabalhos de pesquisa inspiraram argumentos e interpretações que marcam este livro ora apresentado.

ANTROPOLOGIA EM CINCO ATOS E APPROACHES:

*Anthropologues Gouvernementaux, Practical Anthropology, Applied Anthropology, Anthropology at work e Action Anthropology -
contraposições e contrastes.*

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

1- Introdução

Para fins de discussão procedi a uma reconstituição crítica dos debates no campo da antropologia, elencando as diferentes posições e respectivas abordagens, as práticas e os discursos, os atos e as falas dos antropólogos mediante as redefinições das formas de colonialismo desde a Revolta dos Sipaios, em 1857-59, na Índia, até o processo de descolonização do pós-II Guerra Mundial desencadeado a partir de 1945, passando pela Conferência de Berlim, de 1884-85 – da qual participa Portugal -, pelo massacre dos Zulus, em 1879, e pelo Massacre de Jallianwala Bagh, no Punjab, em 1919. Neste sentido o artigo, de certo modo, se inscreve com destaque num capítulo da história do conhecimento antropológico, que relaciona a antropologia, em diversos períodos históricos, com os diferentes *modi operandi* do colonialismo.

No sentido de apresentar com acuro as rupturas consecutivas nas práticas de pesquisa dos antropólogos recorri às próprias expressões cunhadas por eles próprios para designá-las, em diferentes períodos históricos. Busquei contrapo-las umas às outras, objetivando delinear os contrastes e as distinções teóricas. Elas por si só deixam entrever uma certa autoevidencia, que merece ser detidamente explicada, uma vez que não se restringem às escolas de pensamento nem tão pouco a critérios usuais de periodização adotados pelas histórias da ciência e em especial da antropologia.

1. Antropólogo. Professor do PPGCSPA da UEMA e do PPGSCA da UFAM. Pesquisador CNPq.

2- A ANTROPOLOGIA E UM NOVO *MODUS OPERANDI* DO COLONIALISMO

Com o propósito de propiciar uma compreensão mais acurada dos debates que marcaram a pluralidade de abordagens teóricas, que marcaram o campo da produção antropológica nas duas décadas que sucederam ao fim da II Guerra Mundial procedi a uma *gênese social das posições dos antropólogos* e do trabalho teórico com os conceitos, numa retrospectiva crítica das interpretações usuais sobre o processo de descolonização. Privilegiei a *análise de dispositivos datados de antes*, durante e do pós-II Guerra. De acordo com esta clivagem, cujas fragmentações foram baseadas nas próprias designações estabelecidas pelos antropólogos e suas sociedades científicas, importa asseverar que, após a I Guerra Mundial, quando se registrou a derrocada de quatro impérios (russo, otomano, austro-húngaro e alemão), ocorreram rearranjos institucionais, na ação colonial do Estado, concernentes à antropologia como instrumento de poder. Tais deslocamentos institucionais emanados do principal império vitorioso na guerra, o império britânico, tiveram efeitos penetrantes nos diferentes esquemas explicativos adstritos ao evolucionismo, às *escolas de pensamento* referidas ao funcionalismo e ao difusionismo, bem como na relação de seus respectivos adeptos com os procedimentos adotados nos seus respectivos trabalhos de pesquisa. A ocorrência destes deslocamentos se dá num momento em que se encontram fragilizadas em demasia a capacidade demonstrativa e a força analítica, seja de uma visão linear do tempo, própria do evolucionismo, seja da noção de espaço dos difusionistas, fundada em esquemas interpretativos desenvolvidos em diferentes regiões das quais eles seriam propagados por movimentos migratórios. Vale sublinhar, inclusive, que F. Boas, que possuía formação em geografia e acionava com rigor a noção de espaço, delineando territórios na realização dos trabalhos de campo, renuncia em 1924 ao difusionismo (Brelet,1995:35). Essas rupturas concomitantes facultaram condições de possibilidade para uma preponderância do funcionalismo, cujos procedimentos metodológicos, trabalhados por Malinowski, enfatizavam uma organização social

caracterizada por interseções entre as partes, compondo uma totalidade. Pode-se afirmar que tal formulação se trata de um lugar-comum das histórias da antropologia, o que evidencia as dificuldades usuais em se estabelecer rupturas e clivagens que não sejam estas ditadas por critérios tributários das escolas de pensamento. Busquei, pois, empreender uma interlocução crítica com a autoevidência desses marcos, relativizando-os e refletindo sobre a pertinência de critérios relacionais. Nesta ordem o esforço analítico do presente trabalho consiste em refletir sobre a relação entre os atos de Estado, tomados como lugares de indagação etnográfica, e a lógica dos debates que levaram os antropólogos a diferentes posições e abordagens num mundo abalado por sucessivas guerras e transformações políticas.

2.1- “ANTHROPOLOGUES GOUVERNEMENTAUX”: ANTROPÓLOGOS COMO ADMINISTRADORES COLONIAIS

Assim, após a I Guerra Mundial, a partir das experiências exitosas em expedições científicas² e no trabalho de campo dos antropólogos com povos primitivos de regiões remotas, localizadas em possessões do império britânico, ganha força uma proposição do governo imperial de **formar sistematicamente os seus administradores coloniais, com critérios de competência e saber da antropologia**. Em decorrência da adoção desta medida, em 1921, *são designados os primeiros “antropólogos governamentais”* ou, como sublinha Brelet “*anthropologues gouvernementaux*” (Brelet, 1995:39), para exercerem oficialmente suas atividades funcionais nas colônias, assumindo suas obrigações de “administradores territoriais” inicialmente baseados na Nova Guiné. O conceito de colônia³, que *é tributário da biologia*, concerne, no presente caso, ao

2. Refiro-me dentre outras expedições às seguintes: i) àquela de 1898 ao Estreito de Torres, faixa de mar que separa a Nova Guiné da Austrália, realizada pela Universidade de Cambridge, focalizando documentalmente os povos desta região e suas culturas consideradas como “ameaçadas de extinção” e ii) à Expedição Etnográfica Cooke Daniels à Nova Guiné britânica, em 1904, financiada pelo comerciante que deu nome a ela. A. Haddon, W. Rivers e o também antropólogo e médico C. G. Seligman, que participou de ambas expedições, publicou o livro **The Melanesians of British New Guinea**, em 1910, e foi o orientador de B. Malinowski.

3. De acordo com Hughes, as ciências sociais tomariam à ecologia o significado de “colônia”, que se refere

processo histórico de expansão europeia com a submissão econômica e política de unidades sociais específicas (povos, comunidades, tribos, grupos) ou regiões (designadas como “possessões”, “províncias de ultramar” ou “departamentos”) a um determinado domínio imperial. Na interpretação de Brelet esta finalidade administrativa e utilitária do conhecimento antropológico⁴, institucionalizada em 1921, consiste num instrumento de gestão de populações, considerado propício pelas autoridades imperiais britânicas à “pacificação das tribos” e a uma utilização mais eficaz da força de trabalho indígena (“nativa”) na extração mineral (Brelet, 1995:38, 39). Esta medida de “pacificação” visava ajustar temperamentos belicosos ou potencialmente insurgentes, isto é, objetivava identificar, com recursos teóricos, tomados sobretudo à etnografia, os conflitos sociais latentes, evitando que os administradores coloniais perdessem o controle sobre eles.

O império britânico historicamente recorria a juristas, militares e missionários para dirimir estas contendas em torno de posse e uso de terras e para implementar as “missões civilizatórias” e as chamadas “pacificações”⁵. Episódios então recentes como o massacre de Jallianwala

a conceitos-chaves concernentes a agregações de organismos simbióticas ou competitivas e à maneira como elas se desenvolvem, como se destroem e como se sucedem umas às outras. Nos anos 1950-60, com os movimentos de libertação nacional, o termo teria sido explicitamente politizado emergindo num vocabulário anti-colonialista atrelado aos processos reais referidos às mobilizações pela autodeterminação e composto de termos tais como: colonialismo, neocolonialismo e decolonização. Vide Hughes, Everett C. – “Colonies, Colonization and Colonialism”. In Bennett J. W. (ed) – **The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology. (1973- Proceedings of The American Ethnological Society)**. St. Paul/San Francisco. West Publishing CO. 1975 pp 13-22

4. Vide Brelet, C. – **Anthropologie de L'ONU. Utopie et Fondation**. Paris. Editions L' Harmattan. 1995

5. Em episódios de sublevações ocorridos em período históricos anteriores ao império britânico, após reprimir os revoltosos, havia recorrido a juristas para elaborarem dispositivos legais capazes de “pacificar” as colônias. Uma ilustração mais conhecida diz respeito à chamada “Revolta dos Sipaios” ocorrida na Índia, em 1857-58, compreendendo uma série de levantes e incêndios contra a ocupação britânica, matando vários oficiais britânicos e, na tomada de Delhi, muitos europeus. Isto levou o império britânico a desencadear uma truculenta repressão até 1859 e a solicitar os recursos intelectuais de juristas, como Henry Maine, que desenvolveu uma noção operacional de **tribo**, consoante elementos do direito consuetudinário dos “nativos”, para delimitar as circunscrições administrativas naquela colônia, envolvendo instituições e saberes dos povos subordinados. Maine foi designado para o Conselho administrativo da Índia onde permaneceu de 1862 a 1869. O livro de Maine intitulado **Ancient Law** (1861), tornou-se leitura obrigatória para todos os administradores coloniais de diferentes regiões de Ásia e África, contribuindo significativamente, ao proceder ao reconhecimento de normas locais religiosas e laicas, para o que hoje se designa de “antropologia jurídica”. Consulte-se para maiores informações: Mandani, Mahmood - “What’s a tribe?” **London Review of Books**, vol.34 n.17. September. 2012.

Além deste episódio de repressão sanguinolenta na Ásia, mais exatamente na Índia, e também de atos repressivos no Afeganistão (1878-1880), faz-se necessário mencionar as ações truculentas do império

Bagh⁶, ocorrido na Índia, no Estado do Punjab, em 1919, demonstraram um grave desgaste de uma determinada forma de colonialismo apoiada em atos repressivos sangrentos e em punições com tropas militares sob comandos com relativa autonomia para abrir fogo contra supostos amotinados ou rebeldes.

Em termos de uma cronologia das formas de colonialismo da administração imperial britânica, Mandani (2012) registra que, a partir de 1858, a Coroa britânica passa a assumir esta gestão, que entre 1757 e 1858, tinha ficado a cargo de um empreendimento privado, a East India Company ou Companhia Britânica das Índias Orientais. Esta Companhia possuía, inclusive, força militar própria ou uma polícia indígena composta de sipais ou soldados indianos – hindus e muçulmanos- sob as ordens de oficiais britânicos. A Coroa decreta o fim do governo da referida Companhia e chama a si a plenitude da governação. Passa a operar com noções baseadas nas formulações de Maine que por assim dizer reinventam o “nativo”, cuja personalidade jurídica passa doravante a ser considerada a “tribo”. Mandani descreve Maine como um precursor do trabalho etnográfico ao deixar entrever que o tribalismo consiste numa etnicidade reificada. Na Índia as tradições “nativas”, do ponto de vista de Maine, na reformulação e justificativa do governo colonial, levaram ao reconhecimento de diferenças culturais ao se assemelharem a um museu vivo de costumes em que as relações de parentesco se mostravam essenciais. Em suma, a lógica das instituições “nativas” para Maine deveria ser encontrada nos costumes e tradições

britânico na África, utilizando armas de fogo (artilharia/com canhões, infantaria/com Martini-Henry rifles e revólveres/450 Adams e 442 Webley Royal) contra velhos mosquetões, escudos e lanças dos povos indígenas. Tais massacres são classificados pelos historiadores como “guerras”, a saber: contra os Ashanti, em 1863/64 e 1873/74, localizados no que hoje corresponde a Gana, e contra o Reino dos Zulu, no que hoje corresponde à África do Sul, em 1879. Para maiores informações sobre o massacre dos Zulus consulte-se: Hoare, James (ed)- **The Anglo-Zulu War of 1879. The Causes, the Conflicts, the Consequences**. Key Publishing Ltd. Lincolnshire/England. 2019. Para um aprofundamento sobre a ação colonial militar britânica no Afeganistão leia-se o texto de F. Engels, publicado em 1858 pela *The New American Cyclopaedia* e divulgado no Brasil pela primeira vez, em tradução de Clara Alain, pela **Folha de São Paulo**. São Paulo, 15 de outubro de 2001, sob o título “A derrota britânica no Afeganistão”.

6. Também conhecido como “Massacre de Amritsar”, em que que militares britânicos, em abril de 1919, no Punjab, dispararam suas armas de fogo contra civis desarmados, assassinando mais de 370 pessoas e ferindo outras 1.200, quando comemoravam o festival Hindu e Sikh de Baisakhi. Mediante a repercussão desta chacina a Câmara dos Comuns instituiu uma Comissão de investigação, em julho de 1920, e censurou o oficial militar que comandava as tropas Brigadeiro-General Reginald Dyer.

locais. O resultado final consistiria num ideal de transformação dos “indianos em ingleses”.

A força ideológica deste projeto colonial, executada segundo mediações de uma transição nas formas de colonialismo, levou os colonizadores a dividirem, sobretudo a partir da Conferencia de Berlim de 1884-85, as populações dominadas em dois grandes grupos consoante duas categorias *básicas*: “raça” e “tribo”. O critério de “raça” homogeneizava os povos colonizados e era regido por “leis civis”, enquanto aquele referente a “tribo” dividia as populações em dois grandes subgrupos: “pessoas nativas” e “pessoas não-nativas” e era regido pelos direitos consuetudinários. Haveria tantos direitos baseados nos costumes, quanto a quantidade de tribos? Tal subdivisão preconizava, portanto, uma relação de poder entre o Estado e os critérios de “origem”. Estes foram estabelecidos na Índia articulando um significado de tribo apoiado em três identidades políticas entre os povos colonizados: “casta”, “religião” e *a própria circunscrição relativa à “tribo”*. *A noção de tribo consistia, deste modo, num produto de leis elaboradas por um Estado colonial que impõe identidades coletivas em assuntos de cidadãos ou que seriam individuais e, portanto, institucionaliza a vida em grupo tal como explicitado pelos recenseamentos.*

Esta arquitetura do poder colonial foi consolidada e expandida para as colônias das 14 metrópoles europeias, que participaram da chamada “partição da África”, efetuada pela Conferência de Berlim, de 1884-85. O continente africano foi redesenhado⁷ nos moldes de um “zoneamento tribal” com toda a complexidade e a incongruência de seu significado. Com o expansionismo europeu no continente africano, intensificam-se os esforços diplomáticos para discutir soberania sobre territórios indígenas e as chamadas “expedições científicas”, que

7. O “mapa rosa” ou “mapa cor-de-rosa”, referido no texto de Marvin Harris, intitulado “*Portugal’s African “Wards”*”, trata-se do mapa que apresenta a pretensão de Portugal, à Conferencia de Berlim, de tornar colônias sob seu controle efetivo todos os territórios tribais localizados entre Angola e Moçambique, onde atualmente se situam Zambia, Zimbawe e Malawi, numa vasta extensão que ligava o Oceano Atlântico ao Indico. Esta proposta dos colonialistas portugueses de exercerem soberania sobre esta imensa faixa de terra entre os oceanos foi prontamente recusada. Em janeiro de 1890, o império britânico deu um Ultimato a Portugal, exigindo a imediata retirada das forças militares portuguesas estacionadas em áreas correspondentes hoje ao Zimbawe e ao Malawi. O recuo português tornou-se evidente.

propiciavam aos estrategistas metropolitanos dados empíricos sobre realidades localizadas. Tais artifícios competitivos dos poderes coloniais parecem só ter adiado as grandes transformações que se intensificaram com o fim da I Guerra Mundial. Assim, em 1920, novas e profundas modificações administrativas são feitas nas gestões coloniais. Mediante a repercussão internacional do massacre de Jallianwala Bagh e as críticas à violência da administração britânica uma outra modalidade de confrontar as revoltas ou administrar conflitos, acionando intensamente mecanismos de dominação simbólica, passou a ganhar força. As punições sanguinolentas dos códigos penais, que regiam as colônias, foram aparentemente suavizadas com iniciativas que adquiriram jurisprudência tendo como suporte as interpretações de Maine. No próprio significado de “pacificação” adquirem proeminência componentes imateriais⁸ dissociados das missões religiosas e mais vinculados a economistas-estrategistas, que visavam conquistar os vários circuitos de mercado de produtos industrializados e das matérias-primas imprescindíveis à sua produção.

Historicamente os juristas legalizavam a colonização de unidades sociais e de recursos naturais, naturalizando-as através dos rituais de instituição de dispositivos legais. Códigos, leis, resoluções e “protocolos” de caráter administrativo, bem como cadastros, censos, zoneamentos e regulamentos, legitimavam uma forma de dominação externa às unidades sociais, ainda que, eventualmente, utilizando componentes do direito consuetudinário ou dos “costumes” de uma tribo, comunidade ou povo indígena. Aos militares cabia assegurar o cumprimento efetivo destas disposições jurídicas com intervenções emergenciais. Esta passagem institucional assinalada em 1921, de uma dominação “por fora”, perpetrada por juristas e militares, para uma dominação “por dentro”, executada por antropólogos ou a partir do conhecimento antropológico, chama a atenção para um novo *modus operandi* do colonialismo. A repressão armada, executora fiel dos

8. Para outras referências teóricas, quanto a abrangência do significado de “pacificação”, consulte-se: Pacheco de Oliveira, João - “Pacificação e Tutela Militar na Gestão de Populações e Territórios”. *Mana* 20 (1). 2014. Pp 125-161

dispositivos jurídicos, é substituída ou passa a complementar uma forma de executá-la com base em elementos intrínsecos a cada uma das tribos ou comunidades subordinadas. Modelos de família, sistemas de parentesco, regras de extração e cultivo, que disciplinam a relação com os recursos naturais; normas de aliança e calendários de festividades religiosas consistem em elementos descritivos que irão ser incorporados pela estrutura operativa da ação colonial. Os antropólogos, são acionados como capazes de aprimorar as proposições de Maine. Eles relativizam as “leis civis”, e se tornam protagonistas ou os principais agentes articuladores dos mecanismos subordinação de povos e etnias à política colonial do império britânico, num momento histórico em que a repressão armada ou a guerra é substituída pelo recurso ao conhecimento científico e por fatores simbólicos ou imateriais, que não correspondem mais e principalmente à *ação de missões religiosas*. As formas de subordinação, incentivando “assimilações” e maior incorporação de “nativos”, parecem orientar os mecanismos de poder local. Elas se dão “por dentro” do universo moral e das categorias de pensamento dos que compõem as unidades sociais colonizadas (povos, comunidades, tribos ou grupos) a despeito de não acabarem definitivamente com as medidas punitivas e com os instrumentos de suplício, que tem os corpos como alvo de repressão⁹.

Em outras palavras está-se diante de artifícios de submissão efetiva e formal de antropólogos e seus recursos teóricos à brutalidade da ação colonial. Os riscos desta incorporação subordinada levaram Malinowski a alertar os antropólogos e recomendar com toda prudência crítica a relevância de uma certa simpatia pelos indígenas e uma administração colonial menos brutal e rígida e capaz de relativizar

9. No *Hoa Lo Prison Historical Relic*, museu localizado no centro de Hanói (Vietnam), encontram-se em exposição troncos com buracos em que eram presos os pés dos prisioneiros, uma imensa guilhotina, ferros que comprimiam corpos, minúsculas solitárias e inúmeros outros instrumentos de tortura, que foram deixados pelos colonialistas franceses após sua derrota e rendição incondicional na batalha de Diên Biên Phu, em 1954. Visitei este museu em 2018 e fiquei aterrorizado com as condições lúgubres das solitárias e com as ferramentas cortantes - a molde de turqueses e alicates - utilizadas para torturar os prisioneiros. A guilhotina me surpreendeu em demasia, pois, ingenuamente a imaginei abolida do sistema penal francês após o fim do século XVIII e da instituição dos direitos dos cidadãos. Para maiores informações a respeito consulte-se: **Administration Board of Hoa Lo Prison Historical Relic**. Hanói.2013 pp.10-15.

algumas medidas absolutamente autoritárias. Afinal, o desempenho de tais funções “pacificadoras” diferia bastante daquelas atividades de obtenção de itens de coleções etnológicas para museus imperiais, predominantes desde meados do século XIX, que nomearam um capítulo das histórias da antropologia, classificado como “coleccionismo”, ou das análises e inventários de léxicos designativos de relações de parentesco ou ainda das descrições etnográficas, que consolidaram o trabalho de campo como componente teórico imprescindível, empreendidas de 1878 a 1918, notadamente por F. H. Cushing, F. Boas, W. Rivers e B. Malinowski.

2.2- PRACTICAL ANTHROPOLOGY

Em 1929, quando já ocupava há cinco anos o posto de diretor da *London School of Economics and Political Science*, mais conhecida como London School of Economics (*LSE*), Malinowski elabora uma recomendação de “controle científico da cooperação colonial” (“*scientific control of colonial co-operation*”), ou seja, um controle exercido pela compreensão da cultura dos denominados “nativos” e pelas suas próprias organizações. Como desdobramento, tem-se que mediante os rituais de instituição da profissão de antropólogo e de reconhecimento da eficácia do uso de seus métodos, Malinowski estimula seus estudantes a ocuparem a maior parte dos postos disponíveis na Grã-Bretanha e no *Commonwealth* distribuindo-os por todas as partes do vasto império britânico, vale dizer, pelos quatro cantos do mundo. Para Malinowski¹⁰ um dos primeiros passos da pesquisa antropológica consistiria no conhecimento detido da organização política das tribos indígenas e da *dinâmica de seu funcionamento*. Esta abordagem possibilita observar o papel dos líderes e estabelecer uma distinção entre funções administrativas racionais-legais e a autoridade conferida a eles pelo poder local religioso e moral. Assevera que os indígenas têm suas próprias leis criminais, suas “línguas primitivas” com respectivas gramáticas e um sistema de

10. Vide Malinowski, Bronislaw – *Practical Anthropology*. *Journal of the International African Institute*. Vol.2 No.1, January, 1929. pp. 22-38. Published by Cambridge University Press.

princípios concernente aos direitos individuais ou comunais à terra. Chama a atenção para a educação dos indígenas e para outros problemas da população como aqueles de higiene. O conhecimento científico destes problemas pode ser assegurado com base no treinamento de pessoas nos *métodos antropológicos* de verificação *in loco*, que permitiriam aplicações práticas em problemas da vida cotidiana.

O significado deste conjunto de argumentos e atos, que privilegiam o que é intrínseco aos “nativos” e suas próprias especificidades organizativas, designado como **antropologia prática** (*practical anthropology*), representa, de certo modo, uma postura de afirmação da teoria antropológica por Malinowski face à ofensiva de uma ação colonial absolutamente utilitarista, que delineava um uso absoluto do conhecimento antropológico para controlar potenciais conflitos. Semelhante premissa, que orientaria a aplicação prática do conhecimento científico, levou a LSE, dirigida por Malinowski de 1924 a 1942, a se empenhar na formação de líderes recrutados nas “elites nativas” das colônias. Desde sua fundação, em 1895, a LSE valorizava a diversidade do corpo discente e Malinowski acompanhou com acuro as modificações do papel da instituição face às novas iniciativas colonialistas, sem comprometer critérios de excelência e a perspectiva crítica. A LSE se torna o principal centro de formação de lideranças “nativas”, que passam de uma retórica de críticas ao próprio colonialismo britânico, nos anos de 1930 a 1945, para uma ação política direta de mobilizações pela independência, no pós-guerra, isto é, de 1945 a 1975, através, inclusive, de movimentos armados de libertação nacional. Antes e durante a II Guerra Mundial encontravam-se em Londres muitos líderes africanos. Alguns deles, como o queniano Jomo Kenyatta¹¹

11. Em 1929 Kenyatta viaja para Londres para tratar de interesses ligados à posse de terras dos Kikuyu, em 1930 retorna ao Quênia e em 1932/33 vai para Moscou, onde estudou economia. Volta a Londres e estuda com Malinowski além de vincular-se a um grupo de intelectuais militantes como C. R James, Eric Williams, Paul Robenson e Ralph Bunche. Kenyatta é orientado por Malinowski, que escreve a introdução de sua tese, defendida em 1938 e tornada livro intitulado: **Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu**. Vintage Books Edition. Oct. 1965. Este livro teve várias edições. Além de relativizar a ação política de lideranças como Kenyatta, recuperando a relevância da ação independentista daqueles que as autoridades coloniais classificavam como “agitators”, no seu Prefácio, Malinowski demonstra em sua correspondência ativa como Kenyatta estava voltado para o trabalho de campo e a pesquisa antropológica. Para tanto consulte-se: Stocking, Jr., G.W. – “Maclay, Kubary, Malinowski. Archetypes from the Dreamtime of Anthropology” in Stocking Jr., G. W. (ed) - **Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. The University of Wisconsin Press. 1991 pp. 9-74

e Sylvanus Olympio¹², do Togo, frequentaram formalmente a *London School of Anthropology* e aí defenderam suas teses. Outros interagiram com lideranças africanas anglofonas¹³, que também se encontravam estudando em Londres, como o ganense Kwame Nkrumah, ou caribenhas como C. R. James¹⁴ e Eric Williams¹⁵, de Trindade e Tobago. Kenyatta e Nkrumah se mobilizaram em conjunto com os demais para organizar, em 1945, no final da guerra, o quinto Congresso Pan-Africano¹⁶, em Manchester (Inglaterra), e iniciaram uma participação militante nas mobilizações pela libertação nacional no Quênia, em Gana¹⁷, no Sudão¹⁸ e demais colônias africanas, bem

12. Sylvanus Olympio foi primeiro ministro do Togo, entre 16 de maio de 1958 a 12 de abril de 1960, e logo depois presidente do País, entre abril de 1960 e 13 de janeiro de 1963, quando foi assassinado durante um golpe de Estado. Se formou na LSE e seu mandato presidencial. Sylvanus era descendente de Francisco Olympio da Silva, afro-brasileiro que retornou do Brasil à África Ocidental no século XIX e constituiu uma das famílias mais poderosas do Togo, politicamente. Consulte-se: Mazrui, Ali-“Thoughts on Assassination in Africa”. *Political Science Quarterly* 83 (1).1968 pp 40-58. Se formou na LSE o que o habilitou para seu mandato presidencial.”

13. Não incorporei neste artigo os produtores intelectuais africanos e caribenhos, “francofônicos”, que estudaram em universidades francesas, instituíram o conceito de “negritude”, tornando-o um componente do pan-africanismo, e lutaram nos movimentos de libertação nacional, tais como: Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor (Senegal) e Sékou Touré (República da Guiné).

14. Vale atentar que a primeira edição do conhecido livro de C. R. James, **The Black Jacobins** data de 1938.

15. E. Williams graduou-se em história pela Universidade de Oxford e transformou sua tese em livro intitulado **Capitalism & Slavery**, publicado em 1944. Foi primeiro-ministro de Trindade e Tobago, que se tornou independente em 1962.

16. Com a realização deste congresso lideranças africanas, como Kenyatta e Nkrumah, assumem a direção do movimento de integração política e econômica da África, que até então era dominado por norte-americanos e que nos primeiros congressos teve como principal formulador teórico William E. Burg Hardt du Bois, que defendia uma África unida, evitando uma fragmentação, e em estreita “cooperação dos descendentes negros de todas as partes do mundo”. A partir deste quinto congresso realizado em Manchester os líderes africanos transcendem as reivindicações anti-racistas, reforçando as lutas de libertação nacional. Realizam inúmeros eventos neste sentido nas décadas seguintes até que, em 1974, após vitórias consecutivas de independência, se reúnem no primeiro congresso realizado no continente, o sexto Congresso Pan-Africano, instalado em Dar Es Salam (Tanzânia). Tal mobilização política apregoava então a “luta contra o imperialismo” e todas as suas ações espoliadoras na África, bem como apoiava ativamente as lutas dos negros nos Estados Unidos e na Europa e a independência econômica das nações emergentes através da ênfase no conceito de autodeterminação. Havia dissensões e polêmicas internas no movimento pan-africanista às quais não iremos nos referir no presente texto..

17. Em 1957, com a independência de Gana, Nkrumah tornou-se o primeiro-ministro e governou até 1966, deposto por um golpe militar, enquanto estava em Hanoi (Vietnam). Jomo Kenyatta, por sua vez, foi primeiro-ministro do Quênia de 1963, ano da independência, até 1964, e o primeiro presidente do país de 1964 até 1978. Julius Nyerere tornou-se o primeiro presidente da Tanzânia, em 1961. Eric Williams foi primeiro ministro e presidente de Trindade e Tobago. Sylvanus e Lumumba tornaram-se primeiro ministro do Congo e do Togo respectivamente. Sylvanus tornou-se também presidente. Ambos foram assassinados em 1961 e 1963, em cruentos golpes de estado O Sudão conseguiu sua independência em 1956, a Nigéria e a Argélia em 1962.

18. Em 1930 os Nuer, povo nilota localizado no Sul do Sudão, foram estudados por Evans-Pritchard, que também frequentava os seminários de antropologia da LSE, tendo como professores Seligman e

como no Caribe. Mais tarde se uniu a eles o tanzaniano e pan-africanista Julius Nyerere, que estudou na Universidade de Edimburgo e foi presidente da Tanzânia após a libertação. *Não foi simples esta passagem de estudante na LSE a militante em organizações armadas e clandestinas.* Kenyatta permaneceu preso muitos anos sob a acusação nunca comprovada de atuar no movimento Mau Mau contra a ocupação inglesa, que foi duramente reprimido entre 1952 e 1957 pelas tropas britânicas¹⁹.

2.3- APPLIED ANTHROPOLOGY

Esta noção de **antropologia prática** (*practical anthropology*), incorporando “antropólogos indígenas”²⁰ foi trabalhada conceitualmente por Malinowski, desde 1929, numa certa contraposição aos denominados “antropólogos do governo”, que integravam as administrações coloniais britânicas. Seus efeitos nos Estados Unidos se fizeram sentir, quando Malinowski para lá se deslocou no início da II Guerra. Suas formulações foram inspiradoras, mas os orientados de Boas implementaram uma modalidade organizativa peculiar. Apesar de aparentes semelhanças, tem-se a emergência

Malinowski. Seu orientador de tese, Seligman, é classificado como um dos “pioneiros” no trabalho de campo junto aos povos indígenas do Sudão onde pesquisa desde 1909. Como já foi sublinhado o Sudão emancipou-se janeiro de 1956 e foi governado por um conselho de soberania até novembro de 1958, quando um oficial militar Ibrahim Abboud assume o poder e governa até novembro de 1964. Em 2012 após conflitos sociais em Darfur o Sudão do Sul separou-se do Sudão. Após o referendo de autodeterminação de janeiro de 2011 o Sul realizou a secessão e foi escolhido, sem eleição, o presidente do novo Estado, M. Kiir, dinka. Seu vice-presidente foi o nuer M. Machar. Seis anos depois foram intensificadas as lutas políticas, que a simplificação midiática apresenta como sendo uma disputa étnica entre os Nuer e os Dinka e em decorrência entre os soldados destas duas etnias. As razões econômicas desta “guerra civil” acham-se, entretanto, atreladas às tentativas de empresas petroleiras tentarem monopolizar a extração e a circulação de petróleo. Para maiores esclarecimentos consulte-se: Prunier, Gerard – “Frères ennemis du Soudan du Sud- de la partition a la famine”. *Le Monde Diplomatique*. Juillet. 2017 p.8. Na interpretação deste conflito por R.Keucheyan ele critica os que descrevem o conflito como uma disputa entre “árabes” ou muçulmanos e “africanos” ou “nativos do Sudão” e explica historicamente. Ele cita o sociólogo Harald Welzer que classifica o conflito como tendo “causas ecológicas” percebidas como étnicas, menciona fenômenos climáticos extremos que conduziram a uma cristalização incrementada das identidades étnicas. Vide: Keucheyan, Razmig – *La naturaleza es un campo de batalla. Finanzas, crisis ecológica y nuevas guerras verdes*. Buenos Aires. Capital Intelectual. 2016.

19. Para maiores informações sobre este movimento consulte-se: Barnett, Donald L. & Karari Njama – *Mau Mau from Within. An analysis of Kenya's Peasant Revolt*. N.York/London. Monthly Review Press. 1966.

20. Esta questão vem sendo amplamente debatida no momento atual no continente sul-americano sobre a formação de intelectuais indígenas, notadamente no campo da antropologia. A propósito leia-se: Zapata Silva, Claudia – *Intelectuais indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo e anti--colonialismo*. Quito. Ediciones Abya Yala. 2013

da chamada antropologia aplicada (*applied anthropology*), que passa a prevalecer nos Estados Unidos a partir de 1941 com a participação direta do país na II Guerra Mundial. Sim, em 1941, com a criação da **The Society for Applied Anthropology** predomina entre os antropólogos, de diferentes correntes de pensamento, um vasto para serviços de inteligência, seja para análises pontuais de “caracteres nacionais” e de fatores étnicos e linguísticos requeridos por diferentes agências governamentais voltadas agora para o estudo cultural de países beligerantes inimigos. As aplicações práticas da antropologia ocorreram na esfera militar, sobretudo nas agências de inteligência e informação²¹. O recrutamento de antropólogos reforçava também o objetivo de supremacia do conhecimento científico das forças aliadas, em várias dimensões sobre as premissas pré-concebidas e arianistas do nazismo.

Durante a guerra antropólogos de diferentes orientações e escolas de pensamento se agruparam sob uma ação comum, não obstante terem mantido suas diferenças em termos de abordagens teóricas. “Culturalistas”, “funcionalistas”, “evolucionistas” e “materialistas culturais” se mobilizaram a serviço das forças aliadas no esforço de guerra, utilizando a ciência como uma arma contra o nazismo. As dissensões, todavia, mantiveram-se latentes e no *pós-guerra* se tornaram manifestas. Margareth Mead²² irá alfinetar a preponderância de Malinowski, que falecera em 1942, sobre a produção antropológica

21. Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict e Margareth Mead, que estudaram sob orientação de Boas, e outros antropólogos referidos às práticas da antropologia aplicada foram recrutados para a *War Relocation Authority*, órgão encarregado da reintegração de grupos sociais deslocados compulsoriamente durante a II Guerra, como os japoneses nos Estados Unidos. R. Benedict deixa explícito os agradecimentos que abrem o seu livro **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**, que o Serviço de Informação de Guerra incumbiu-a de produzir em que argumenta favoravelmente à manutenção da figura da instituição imperial no pós-guerra, mantendo, portanto, o imperador.

Alfred Métraux foi mobilizado como membro do “pessoal etnológico” da armada norte-americana, tendo sido nomeado, em 1943, diretor-adjunto do Instituto de Antropologia Social do *Smithsonian Institution*, em Washington. Elaborava métodos, destinados ao *Office of Naval Research*, objetivando estudar à distância culturas de potências inimigas e aquelas de países amigos ocupados. Depois de 1945 Métraux trabalhou para o Departamento de Guerra no setor de bombardeamentos estratégicos.

22. Quando Margareth Mead começa a estudar antropologia na universidade de Columbia em 1924, Franz Boas, nesta data renunciava ao difusionismo. Boas formou-se em geografia na Alemanha e o difusionismo desenvolveu-se sob inspiração de Ratzel apoiado na hipótese de que o grau de desenvolvimento de uma cultura depende do “meio-ambiente natural” (*environnement naturel*) (Brelet, 1995:35) e as migrações seriam a causa das semelhanças entre as culturas de diferentes regiões. Estes pressupostos da antropogeografia, de final do século XIX, haviam perdido sua força explicativa para Boas nos anos 1920-30.

na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Segundo Brelet, Margaret Mead relata em **Sociétés, traditions et technologie** que Malinowski “*exerça une véritable dictature sur l’anthropologie de langue anglaise*”²³ (Mead,1953:7 apud Brelet, 1995:34). Certamente uma alusão ao fato do “funcionalismo” de Malinowski ter suplantado o “evolucionismo” e o “difusionismo”, que haviam dominado a antropologia no primeiro quartel do século XX, e galgado uma posição hegemônica com efeitos pertinentes sobre o campo da antropologia internacionalmente organizado.

3 - ANTHROPOLOGY AT WORK E A ANTROPOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

No pós II Guerra Mundial, como verificado e exposto no número anterior de **Guarimá** se agravaram, portanto, as divergências entre as diferentes modalidades de abordagem antropológica. A *applied anthropology*, se desdobra na denominada *anthropology at work* explicitamente manifesta nos trabalhos de Clyde Kluckhohn e George Foster²⁴. Enquanto na *applied anthropology* os antropólogos estiveram a serviço do governo com cargos nas forças armadas, no pós-guerra passaram a ter suas atividades vinculadas principalmente às agências de desenvolvimento e designaram seu trabalho como *anthropology at work*. Empenharam-se nos trabalhos relativos às políticas de infraestrutura (transporte, energia), às políticas de saúde e de educação, às políticas de urbanização, às políticas econômicas e às políticas agrárias, buscando fortalecer o que designavam como “comunidades camponesas”.

Ainda com Brelet, que palmilha uma proposição de consenso no dissenso, pode-se afirmar que os efeitos da utilização prática da antropologia por Malinowski, “ao modo anglo-saxão”, e sua abordagem dinâmica e global dos fenômenos sociais, articulados com

23. Cf. Mead, M. – **Sociétés, traditions et technologie. Compte-rendu d’enquêtes dirigées par Margaret Mead sous les auspices de la Fédération mondiale pour la santé mentale.** Introduction de Margaret Mead. UNESCO. Paris,1953. p.7

24. Para um aprofundamento leia-se Almeida, Alfredo Wagner B. de – “Cowboy anthropology” : nos limites da autoridade etnográfica”. Revista **ENTRERIOS** n.1. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí. 2018 pp.8-35

a antropologia aplicada norte-americana, praticada durante e a partir do fim da II Guerra, se fizeram sentir nas diretrizes políticas e nos *modi operandi* adotados por diferentes agências da ONU. Segundo Brelet os dois últimos livros de Malinowski (**Uma teoria científica da cultura e Liberdade e Civilização**) propiciaram condições para se compreender inclusive a criação das ONU (Nações Unidas) e o que ela designa como as bases de uma “nova civilização”, que contemple Ásia, África e Américas Central e do Sul.

Para Malinowski sem a participação das comunidades atingidas, nenhum projeto de desenvolvimento será viável a longo prazo. Este princípio caracteriza as políticas modernizadoras preconizadas pela ONU após sua criação, segundo a interpretação de Claudine Brelet (1995:40). Nos termos de sua formulação a premissa de “participação comunitária” objetivaria afetar o mínimo possível o sistema de valores tradicionais das comunidades atingidas. Isto implica em renunciar a querer instaurar a todo custo o “progresso” num tempo que a categoria **desenvolvimento** reinava absoluta e consistia numa ponta de lança das ações oficiais.

4 - ACTION ANTHROPOLOGY

Sol Tax, por seu turno, questiona a intervenção desenvolvimentista de antropólogos que buscam impor, em nome do progresso, iniciativas de modernização às comunidades indígenas. As críticas incidem no programa norte-americano para os países subdesenvolvidos denominado de “Aliança para o Progresso”, que fortalecia mediadores políticos em detrimento de um projeto autonomista. As longas experiências de campo de Tax na Guatemala, em Panajachel, no Lago Atitlán, e com os indígenas Meskwaki, no Projeto Fox, facultaram condições de possibilidades para que ele pudesse repensar a modalidade de descrição etnográfica e de que lugar social os antropólogos poderiam trabalhar em colaboração efetiva com os movimentos indígenas para executá-la de maneira mais coadunada com realidades localizadas e com a consciência da necessidade pelos próprios indígenas. Deste modo, Tax vê com

ceticismo a consolidação de uma profissão de “antropólogos práticos”, não obstante constatar que tanto o governo como instituições privadas façam uso de conhecimentos antropológicos. Chama a atenção para outras possibilidades de pesquisa preconizando tal posição:

“Este nuevo método de investigación, que Paul Broca no pudo predecir, recibe con frecuencia el nombre de “antropología de la acción”. Aquí no cabe la distinción hecha de ordinario entre la investigación pura y la investigación aplicada. La antropología de la acción requiere la independencia intelectual y política característica de la investigación pura; depende para su mantenimiento y funciones, del apoyo económico y social que suministran las universidades y la fundaciones más bien que los suscriptores y los gobiernos. Pero requiere por igual que los antropólogos abandonem sus torres de marfil y, sin perder su objetividad, penetrem en la vida pública de um sector social que haga para ellos las veces de laboratorio. (...) Al igual que um médico respecto de sus pacientes, el antropólogo assume los problemas de uma comunidade por entero como si fueran los suyos propios. Puesto que jamás conseguirá el éxito absoluto, deberá estar preparado para la desilusión y el fracasso y ni siquiera podrá aligerar su pena compartiendo la culpa con otros.” (Tax, 1964: 303,304)

Os críticos de Tax pontuam que haveria um “déficit de reflexividade” (Cardoso:2004) na “antropologia da ação”, entretanto, quando nos deparamos com Tax enunciando as dificuldades e procedendo a um retorno autocritico sobre sua própria prática de pesquisa somos impelidos a relativizar esta assertiva.

Em resumo, enquanto Malinowski preconizava produzir um conhecimento antropológico do ponto de vista dos “nativos” e os partidários da “antropologia aplicada” buscavam demonstrar a utilidade da antropologia para os governos implementarem suas políticas, os antropólogos referidos à **action anthropology**, notadamente Sol Tax²⁵ viam os indígenas como protagonistas e se autoproclamavam

25. Vide Sol Tax – “Los Servicios de la Antropología” in S. Tax (ed) – **Antropologia uma nueva visión**. Cali- Colombia. Editorial Norma. s/d pp 293-304 (1ª.ed em inglês 1964- **Horizons on**

como independentes e a serviço dos povos indígenas, empenhados em combater práticas genocidas e as desumanidades do colonialismo.

5- ESQUEMAS EXPLICATIVOS DE SITUAÇÃO COLONIAL

O trabalho com os conceitos que imprimiu uma dinâmica interpretativa mais pertinente no pós II Guerra concerne ao já mencionado processo de descolonização, que implicou na fabricação de noções operacionais sobre a ação colonial face à complexa passagem de etnia para nação no novo mapa produzido pelos estrategistas das grandes potências, que redesenharam a partição dos continentes africano e asiático ou foram levados a fazê-lo a partir da intensificação das lutas desencadeadas pelos movimentos de libertação nacional. Concomitantemente verificase a emergência e a imposição de categorias como “desenvolvimento”, “progresso” e “mudança social” pelo discurso de planejadores e pelos atos de Estado das grandes potências, facultando meios para a persistência de uma condição de subalternidade. O uso destas categorias que, combatem radicalmente tudo o que for considerado “tradicional”, “primitivo”, “tribal” e “atrasado” pelas políticas sanitárias, de infraestrutura, de fortalecimento comunitário e de educação, possibilitou o estabelecimento de uma nova divisão, apoiada na economia política, não mais entre colonizadores e colonizados, mas entre “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”. A redefinição de categorias como “desenvolvimento”, atrelada à satisfação de necessidades essenciais; “progresso”, vinculada a inovações tecnológicas e sociais; e “mudança social”, explicando o advento de novas nações soberanas em detrimento das autoridades tribais; delineia um repertório de novas demandas aos antropólogos. Consolida-se uma expectativa oficiosa do papel dos antropólogos como eficazes agentes de desenvolvimento, teorizada pelos partidários da antropologia aplicada. George Foster é um dos principais formuladores desta assertiva, repensando as necessidades sanitárias, educacionais, de transporte e econômicas como indicadores para a implementação de políticas governamentais. Foster utiliza comumente a expressão “antropólogos do governo”.

Anthropology)

A conjuntura do pós- II Guerra, classificada usualmente como período de “Guerra Fria”, incentiva um uso antropologia como conhecimento útil e como uma relevante orientação prática para consolidação de projetos, programas e planos governamentais de “desenvolvimento”. Persiste, portanto, o pressuposto de utilizar o conhecimento antropológico para fins eminentemente práticos, mas vinculado a políticas governamentais específicas e publicizadas como modernizadoras.

Seis anos após o fim da II Guerra mundial e quatro anos depois da independência da Índia e do assassinato de Ghandi e em plena guerra de libertação nacional na Indochina, em 1951, quando G. Balandier fazia a crítica das abordagens teóricas sobre o colonialismo, a UNESCO apoiava um elenco de pesquisas e ensaios sobre as relações raciais²⁶. A este tempo G. Balandier trabalhou o conceito de situação colonial. Para tanto ele parte da noção de ação colonial, falando em 1951, em pleno processo de descolonização, os mapas dos continentes africano e asiático sendo redesenhados mediante uma nova Partição da África e da Ásia, se considerarmos a anterior, a Conferencia de Berlim em 1884-85, a primeira grande partição.

Balandier²⁷ abre seu artigo “A Situação Colonial: uma abordagem teórica.” assim:

“Um dos eventos mais marcantes da história recente da humanidade é a expansão, pelo globo, da maioria dos povos europeus. Isto **provocou a perseguição – quando não o desaparecimento- de quase todos os povos ditos atrasados, arcaicos ou primitivos.** A ação colonial, ao longo do século XIX, é a forma mais importante, a mais repleta

26. Eis alguns exemplares desta coleção da UNESCO, publicados entre 1950 e 1952: Leiris, Michel – **Race and Culture**; Rose, Arnold M. – **The Roots of Prejudice**; Comas, Juan – **Racial Myths**; Klineberg, Otto – **Race and Psychology**; Dunn, L.C. - **Race and Biology**; Levi-Strauss, Claude – **Race et Histoire**, 1952. Além destes títulos pode-se mencionar a pesquisa coordenada por Charles Wagley e Thales de Azevedo sobre as relações raciais na área rural da Bahia.

27. Este artigo de G. Balandier publicado originalmente em 1951 nos **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Vol XI. Paris. Pp 44-78. 1951 foi publicado 63 anos depois, em dezembro de 2014, pelos **Cadernos CERU** v.25 n.1. 02 (tradução de Bruno Anselmi Matangrano).

de consequências, tomadas por esta expansão europeia. Ela perturbou brutalmente a história dos povos a ela submetidos, impondo-lhes, ao se estabilizar, uma situação de um tipo bem particular. Não se pode ignorar este fato, que condiciona não somente as reações dos povos “dependentes”, mas explica, ainda, certas reações de povos recentemente emancipados. A *situação colonial* traz problemas ao povo subjugado – que lhes responde na medida em que certo “jogo” lhe é concedido -, à administração que representa a suposta nação tutora (e defende seus interesses locais), ao Estado recentemente criado sobre o qual pesa toda uma inércia colonial. Atual, ou em fase de liquidação, esta situação gera problemas específicos que devem provocar a atenção do sociólogo.” (Balandier, 2014 [1951])

Estes povos dominados, cuja culturas são consideradas primitivas ou atrasadas integram o campo de pesquisa da antropologia. Enfatizada pelo pós-guerra a emergência deste problema ganha destaque em sua plenitude e abrange, em todo seu alcance, as lutas de libertação nacional seja na Indochina, na Índia ou na África.

Balandier procede a uma síntese das duas principais abordagens sobre a ação colonial e abre possibilidades para que possamos interpretar os autores e os temas referidos aos debates em torno do processo de descolonização e a compreender o que propõe como situação colonial.

“De um lado pesquisadores obcecados em perseguir o etnologicamente puro, o fato inalterado e conservado miraculosamente em seu primitivismo ou pesquisadores exclusivamente ávidos pela especulação teórica meditando sobre o destino das civilizações ou sobre as origens da sociedade; de outro lado pesquisadores engajados em múltiplas investigações práticas, e de alcance restrito, contentando-se com um empirismo cômodo quase sem ultrapassar o nível de uma técnica.

Entre estes dois extremos, a distância é longa – **ela conduz dos confins da antropologia dita “cultural” aos da antropologia dita “aplicada”**. De um lado a situação colonial é rejeitada, posto que perturbadora ou só é encarada como uma das causas das mudanças culturais; de outro, só é considerada sob alguns de seus aspectos – aqueles que dizem respeito de maneira evidente ao problema tratado – e não aparece atuando enquanto totalidade. Entretanto todo estudo *atual* sobre as sociedades colonizadas, que visa a um conhecimento da realidade presente e não a uma reconstituição de caráter histórico, que não sacrifica a especificidade em prol da comodidade de uma esquematização dogmática, só pode ser feito pela referência a este complexo que nomeamos de *situação colonial*.” (Balandier, 2014 [1951].

Ao analisar criticamente, nesta ordem, pelo menos dois dos principais esquemas explicativos – antropologia cultural e antropologia aplicada - sobre as práticas e os significados de situação colonial, Balandier busca enfraquecer as posições extremas e preponderantes no campo da antropologia, visando propiciar um entendimento mais acurado e plural do repertório de atos e falas em jogo desde 1921 e abrindo possibilidades de aprofundamento das discussões sobre os diferentes planos de debates intrínsecos ao campo da produção antropológica.

6- REDEFINIÇÕES DE PRÁTICAS DE PESQUISA E DE ABORDAGENS

Numa perspectiva de síntese, que pode servir de conclusão para este artigo, pode-se então mapear, de maneira resumida, as proposições em debate no campo da produção antropológica a partir de 1921 e até a década 1960-70. Correspondem a pelo menos cinco principais *modi operandi* referidos à dinâmica da relação entre o exercício do trabalho antropológico e a ação colonialista. Eles se entrelaçam de maneiras diversas em polémicas peculiares e atinentes a determinadas situações históricas. Embora tenha escolhido apresentá-los numa sequência

temporal percebo que se atém a contextos que não necessariamente se sucedem linearmente, porquanto coexistem ou são coetâneos. De maneira breve e pouco detida passo a apresentá-los, a saber:

i) antropólogos como compo do corpo de administradores a serviço da ação colonial;

ii) antropólogos que, segundo Malinowski, em 1929, deveriam conhecer antropológicamente as formas de organização social e política dos “nativos”, relativizar seus interesses e proceder a interpretações a partir do ponto de vista dos próprios indígenas, inclusive se empenhando na formação de antropólogos indígenas.

iii) Antropólogos que, a partir de 1941, no contexto dos esforços de guerra, passaram a trabalhar na esfera militar, a serviço dos governos aliados contra os seus inimigos nazistas. Esta vertente perpassa as guerras e se atém também às denominadas “insurgências”, evidenciando sua atualidade.

iv) Antropólogos que dispo do conhecimentos obtidos em trabalho de campo com povos e comunidades indígenas e camponesas desdobraram suas atividades no pós-guerra em ações coadunadas com as “políticas de desenvolvimento”, objetivando a modernização de áreas rurais e a chamada “mudança social” com uso difuso de inovações tecnológicas.

v) E, finalmente, antropólogos, que através de pesquisas etnográficas, passaram a se posicionar como a serviço de povos indígenas e camponeses, fortalecendo efetivamente as suas formas político-organizativas intrínsecas, assim como as lutas autonomistas, além de denunciarem sistematicamente genocídios e violências praticadas contra tais povos. Esta perspectiva, em seus desdobramentos, abre caminho para uma ruptura radical com os pressupostos colonialistas, uma vez que incorpore a reflexividade a seus vetores de ação. A via de acesso à cesura com o colonialismo encontra-se, portanto, aberta, de maneira dinâmica e em construção.

Uma das aproximações que estabelece uma interlocução tensa com esta vertente teórica corresponde ao chamado “materialismo cultural”, delineado por Marvin Harris, que ganha força no fim dos anos 1950-60, sobretudo a partir do trabalho de campo em Moçambique, explicando fenômenos culturais com fundamento em realidades econômicas das diferentes sociedades. Propõe que as narrativas míticas seriam resultantes de necessidades do processo produtivo em cada uma das unidades sociais pesquisadas. Neste sentido para Harris a pesquisa antropológica deveria se basear no estudo das condições materiais das unidades sociais referidas, pois, elas é que condicionariam modos de pensar e costumes. Esta ênfase analítica, a despeito de ser uma interlocutora constante de diferentes abordagens, não resultou numa expansão significativa nem tão pouco conseguiu se consolidar enquanto um esquema interpretativo, capaz de delimitar um determinado estado do campo da produção antropológica. Em virtude disto não chega a se constituir num pensamento de escola, com “breviário” e seguidores, embora delineando com certa precisão as modalidades de construção social de territórios específicos.

Nem bem são concluídas as lutas pela libertação nacional em 1964, à exceção das colônias portuguesas que são tardias, e ocorrem em 1974 -75, iniciam-se as mobilizações universitárias contra a guerra do Vietnam e as polemicas em torno da responsabilidade científica e social dos antropólogos, descortinando novo capítulo da história da antropologia. A Assembleia Geral da ONU em 1960 adotou a “Declaração sobre a concessão de Independência dos Países e Povos Coloniais”.

Em 1990 a mesma Assembleia proclamou a “Década Internacional pela Erradicação do Colonialismo” e em 2001 proclamou em continuidade a Segunda Década Internacional pela Erradicação do Colonialismo. Como a ONU considera que ainda há 17 territórios colonizados para a década que começa em 2011 a ONU declarou a Terceira Década para Erradicação do Colonialismo. Uma luta constante, conforme se pode verificar, que traz dúvidas e incertezas.

TRABALHO DE CAMPO E "ESTUDOS DE COMUNIDADES": DEBATES ANTROPOLÓGICOS PÓS- II GUERRA MUNDIAL

*Itala Tuanny Rodrigues Nepomuceno*²⁸

Introdução

No pós-segunda guerra mundial, com o processo de descolonização na Ásia e na África e com o advento de programas de cooperação internacional, antropólogos, sobretudo norte-americanos, dirigiram-se às “novas nações” e a países então classificados como em “desenvolvimento”, que haviam se tornado independentes em outros momentos históricos, tais como países das Américas Central e do Sul e o México (ALMEIDA, 2018). Joseph R. Gusfield, no livro “*Community: a critical response*” (1975), descreve bem esse movimento, ao mesmo tempo em que analisa, nesse contexto sociológico, a emergência de um uso social específico do conceito de “comunidade”. Se no século XIX, teorias sociológicas consideradas clássicas, como a teoria da comunidade de Ferdinand Tönnies, discutida na seção 1 deste artigo, valoravam positivamente a comunidade²⁹, onde a vida era considerada “mais forte e mais viva entre os homens” (TÖNNIES, 1973, p. 98); no pós-2ª Guerra esse conceito passa a compor esquemas explicativos de caráter evolucionista, no âmbito de teorias da modernização (ou do desenvolvimento) que opunham o “tradicional” (associado ao comunitário) ao “moderno” (societário) (GUSFIELD, 1975, p. 18), como discutido na seção 2.

28. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

29. Gusfield (1975), ao elaborar uma história social do conceito de comunidade, chama atenção para a valoração, por vezes positiva, por vezes negativa, da “vida em comunidade” pelos cientistas sociais. No século XIX, por exemplo, a valoração positiva atribuída por autores como Tönnies contrastava com a valoração relativamente negativa atribuída por intelectuais como Karl Marx (NISBET, 1998).

No Brasil, antropólogos vindos dos EUA, especialmente nas décadas de 1940 e 1950, como Charles Wagley, autor de **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos** (WAGLEY, 1977), cuja primeira edição em inglês data de 1953, que viria a ser considerada uma referência imprescindível para os estudos amazônicos; Donald Pierson, autor de **Cruz das Almas, a Brazilian Village** (1951) e Emilio Willems, autor de **Cunha, Tradição e Transição em uma cultura rural do Brasil** (1947), produziram - a partir de suas inserções na academia e em diferentes programas governamentais³⁰ - monografias em que descreveram povoados rurais com distintas formações históricas, econômicas e geográficas, com o propósito de investigar problemas como “mudança social”, mas também de prescrever intervenções que promovessem “desenvolvimento” em áreas como saúde, educação e economia (GUIDI, 1962). Inclui-se nesta lista T.J. Kalervo Oberg, canadense que adotou a cidadania norte-americana e que tal como Pierson fez doutorado na Universidade de Chicago e também como Pierson e Willems³¹ lecionou na Escola Livre de Sociologia e Política, autor de **Toledo: a Municipio on the western frontier of the State of Parana** (1957). Kalervo Oberg por dois diferentes períodos na década de 1930-40 esteve na London School of Economics (LSE) então dirigida por B.Malinowski e voltada para a educação de lideranças africanas. Não é incluída nesta listagem a tese de Marvin Harris, realizada em comunidade na Bahia, defendida em

30. Como nota Jackson (2009), a realização dos “estudos de comunidades” no Brasil associou-se a dois contextos acadêmicos específicos: “o primeiro, centralizado na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), teve Emilio Willems e Donald Pierson como mentores e Kalervo Oberg como professor. O segundo resultou do acordo firmado entre o estado da Bahia e a Columbia University e foi coordenado por Charles Wagley e Thales de Azevedo”. Na equipe montada por Wagley havia vários antropólogos norte-americanos dentre os quais vale destacar Marvin Harris. Os pesquisadores que produziam esses estudos possuíam vasta experiência de pesquisa como é o caso de Wagley, que coordenou a missão técnica norte-americana, que fazia parte dos esforços de guerra dos EUA, constituída após acordo assinado em 1942, e que previa o fornecimento, pelo Brasil, de matéria-prima (como látex-emulsão de borracha e resina, castanha e amêndoa de coco babaçu). Precisamente, trabalhou no Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), encarregado de contribuir com o bom estado físico da força de trabalho da região, sobretudo dos extrativistas (ALMEIDA, 2018).

31. Nas aulas do Prof. A. Wagner, quando discutimos os denominados “estudos de comunidade” foi constatada na trajetória acadêmica de Willems, que também foi da Cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo e realizou pesquisas, publicando em colaboração com Gioconda Mussolini - que se transferiu, em 1944, da Escola Livre de Sociologia e Política para a USP - o livro **Buzios Island: a Caiçara Community in Southern Brazil**, publicado nos Estados Unidos (Washington D.C.), em 1952, que foi traduzido posteriormente, em 2003, para o português.

1953, na Universidade de Columbia, e tornada livro, em 1956, intitulado **Town and Country in Brazil**. O período correspondente a estas pesquisas trata-se de um momento em que antropólogos eram definidos e podiam perceber-se como “agentes do desenvolvimento”, posição identificada com a denominada “antropologia aplicada” (ALMEIDA, 2018). Como será visto na seção 3, em seu conjunto, esses e inúmeros outros autores adotaram o modelo de investigação denominado “estudo de comunidade”, que emergiu na segunda década do século XX, nos EUA, desenvolvido em boa medida pela Escola de Chicago, e que era apresentada, por alguns autores, como uma ruptura com a concepção etnográfica “culturalista” de Franz Boas. Esta concepção era criticada por antropólogos como Robert Redfield, o qual defendia que a abordagem etnográfica boasiana seria incapaz de apreender mudanças que rompessem “o tradicional modo de vida das ‘tribos’ investigadas”, e estaria impelida a um conhecimento limitado destas unidades sociais (tribos, povos, comunidades, grupos) investigadas. Esse momento marca a distinção de domínios e problemas próprios de investigação das “sociedades primitivas”, à parte dos estudos dedicados a outras unidades sociais, como as sociedades camponesas, objetos frequentes dos “estudos de comunidade” e sobre as quais a antropologia vinha aumentando gradativamente seu interesse em diferentes continentes.

Os “estudos de comunidade”, como abordados em vasta bibliografia acadêmica, foram amplamente realizados no Brasil entre as décadas de 1940 e 1960 e se tornaram objeto de críticas que suscitaram intenso debate, em um momento em que as ciências sociais estavam se consolidando e em que havia grande preocupação com a interpretação das transformações sociais em curso no país. O que queremos enfatizar, ainda que não de maneira exaustiva, na seção 4 desse artigo, são as discussões teórico-metodológicas sobre o trabalho de campo que ocuparam um lugar proeminente nesse debate, desenvolvidas, como observa Almeida (2018), numa quadra desenvolvimentista em que os trabalhos dos antropólogos refletiam abordagens diversas que gravitavam em torno de uma ideia de “progresso”. Como arriscaremos dizer, a

crítica brasileira aos “estudos de comunidade” não se dissocia da crítica à própria noção de comunidade operada nesse modelo de investigação, que remetia a uma unidade social como a *little community* de Robert Redfield, com seus atributos de ser “pequena” (o lugar das relações face-a-face), “distinta” e relativamente “autossuficiente” (REDFIELD, 1989, p. 4), constituindo-se um *locus* de investigação privilegiado. Além disso, chama-se a atenção para a dimensão política deste debate, no que diz respeito à descrição etnográfica dessas comunidades, frequentemente correspondentes a “comunidades rurais”, seja na América Central, incluindo o México, ou na América do Sul, seja na África ou na Ásia, em suas relações com a sociedade nacional envolvente que estaria em “desenvolvimento”. Na situação brasileira este debate remete-nos a críticos, com vasta experiência de pesquisa, como Florestan Fernandes, Gioconda Mussolini e Octavio Ianni.

1- O conceito de comunidade nas teorias sociológicas consideradas clássicas

Se assumirmos, como Gusfield (1975), que conceitos podem ser considerados produtos da imaginação humana para ajudar a “pensar e a falar” sobre um determinado assunto, “comunidade” é um termo analítico que - junto a seu par dicotômico, “sociedade” - tem sido usado, ao longo de mais de um século, como instrumento para pensar “tipos” de associações e relações sociais (GUSFIELD, 1975, p. 11). Ao examinar o conceito de comunidade em sua história social³² e em seus usos em diferentes contextos sociológicos, o autor observa que sua emergência se deu em um campo científico estruturado em meio a transformações sociais profundas ocorridas no século XIX, em decorrência da revolução industrial e das revoluções americana e francesa, com suas novas doutrinas de cidadania, igualdade e direitos individuais. O fundamento desse conceito, segundo o autor, foi sendo produzido por pensadores oriundos

32. Segundo o autor, na introdução de *Community: a critical response*, sobre o objetivo do livro: “This is what I am trying to do with the word ‘community’ in this essay: to explore and examine its use in sociological contexts, in the light of its historical development” (GUSFIELD, 1975, p. xv).

de diferentes países europeus, ainda sob efeito da derrocada de uma velha ordem social, feudal e agrária, que estaria dando lugar à sociedade “moderna”, urbana e industrial. Em comum, essas interpretações apontavam para “transições”, em que aspectos dessa sociedade moderna nascente dissolveriam um conjunto de visões de mundo e modos de relações sociais, fosse na Europa, por força das revoluções industriais e democráticas, fosse em outras sociedades:

“Karl Marx, escrevendo em O Manifesto Comunista (1848), viu que o mundo do feudalismo deu lugar à sociedade mercantil do capitalismo industrial”. Sir Henry Maine, em *Ancient Law*, e depois em *Village Communities of the East and West* (1871), visualizou a transição de uma forma de *status* vinculada à tradição para uma de contrato individual. Em sua lei dos três estágios, August Comte (1830-92) descreveu a humanidade como tendo passado pelos estágios religiosos e metafísicos chegando, finalmente, ao estágio positivo (científico). Em vários trabalhos, Herbert Spencer (1857) apresenta a sua lei da evolução social: a sociedade estava mudando de uma estrutura homogênea para outra de estrutura heterogênea em que a troca era a tônica das relações humanas. Émile Durkheim (1887) expressou a transição como de uma solidariedade mecânica para uma orgânica. Escrevendo no início do século vinte, Max Weber usou os conceitos de autoridade tradicional e autoridade legal-racional para expressar as grandes mudanças que ele via no período moderno (GUSFIELD, 1975, p. 4, tradução da autora).

Como se pode observar pelo excerto acima, esse conjunto de autores contribuiu para a estruturação de um campo de múltiplas oposições³³, tais como entre tradicional/autoridade racional; dom/troca; mágico/científico; solidariedade mecânica/solidariedade orgânica, dentre outras. Ferdinand Tönnies (1855-1936), em seu livro clássico intitulado

33. Como observa Gusfield (1975), essas oposições não são de natureza puramente lógica, podendo ser mais bem compreendidas como a projeção de conflitos imaginados entre seus pólos sobre o mundo real.

“*Gemeinschaft und Gesellschaft*”, publicado em 1887, é reconhecido como o teórico que teria dado “às gerações vindouras os termos mais amplamente utilizados para definir e discutir a perspectiva comum desses pensadores”: *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade) (Ibid. p. 4)³⁴. O conteúdo conferido por Tönnies a esses dois termos aglutinou, em cada um deles, boa parte dos pólos dessas oposições; mais do que isso, esses dois termos passaram a designar - segundo um modelo interpretativo dicotômico, em que um termo não pode ser compreendido na ausência do outro - dois “tipos” distintos de associações, sobre as bases de uma filosofia da história que parte das “comunidades” para as associações modernas (societárias) (MOCELLIM, 2011).

Importa destacar que o conceito de comunidade e seu par dicotômico, sociedade, não foram elaborados e usados apenas como instrumentos para descrever e analisar associações comunitárias/societárias. Prestaram-se, também, a usos sociais por intelectuais interessados na avaliação de seu próprio presente, “sua direção e significado” (GUSFIELD, 1975, p. 2). Assim, Tönnies e seus contemporâneos compuseram um acirrado campo de debates que envolvia não só análises científicas, mas também defesas e ataques apaixonados ao “tradicional” (comunitário) e ao “moderno” (societário), exprimindo juízos sobre o que seriam os vícios e as virtudes de cada um. Em um dos lados desse campo de debates, Tönnies, comumente identificado com o romantismo alemão, valorava positivamente a comunidade, que identificava com a “vida no campo”, onde “ela é mais forte e mais viva entre os homens”. Em suas palavras, “a comunidade é a vida comum, verdadeira e durável”, “um organismo vivo”, enquanto “a sociedade é somente passageira e aparente”, um “agregado mecânico e artificial” (TÖNNIES, 1973, p. 98). Intelectuais como Karl Marx, por outro lado, divergiram das implicações valorativas que esse contraste envolve (NISBET, 1982 [1973]).

34. O texto de Tönnies citado neste artigo intitula-se “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais” (TÖNNIES, 1973; In: FERNANDES, 1973) e foi traduzido para o português por Carlos Rizzi, para publicação no livro **Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**, primeiro entre quatro volumes de uma coletânea organizada por Florestan Fernandes visando oferecer um “quadro de referência teórica integrativo” para o ensino da sociologia no Brasil.

1.1- A “teoria da comunidade (*Gemeinschaft*)” segundo Tönnies

A presença de Tönnies nos livros de autores clássicos, como George Simmel e Max Weber, tem levado a esforços recentes de releitura de sua obra, que se encontra nos fundamentos da sociologia alemã (cf. ARENARI, 2007). Dado o peso, a originalidade e a preponderância de seu trabalho sobre seus sucessores, decidimos expor de forma um pouco mais extensa em comparação a outros autores, o conceito de “comunidade” como tipo ideal formulado por Tönnies, abordando, ainda, conceitos correlatos como “vontade comum”, “compreensão” e “concórdia”.

Para o pensador alemão, a *Gemeinschaft* representa um tipo de associação formada por relações reciprocamente positivas; um grupo integrado, *locus* da “vida real e orgânica” e de tudo o que é “confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto” (TÖNNIES, 1973, p. 97). Um ponto central que importa destacar da teoria tonniesiana é o de que a comunidade pressupõe uma “unidade completa das vontades humanas” (TÖNNIES, 1973, p. 98), unidade cuja possibilidade se apresenta, “em primeiro lugar e de maneira mais imediata, nos laços do sangue; em segundo lugar, na aproximação espacial e, finalmente, para os homens, na aproximação espiritual” (Ibid, p. 104).

O “arquetipo” da comunidade de Tönnies “historicamente e simbolicamente, é a família” (NISBET, 1967, p. 48 apud MOCELLIM, 2011, p. 107). A maneira mais vigorosa pela qual essa modalidade de associação, considerada como “afirmação imediata e recíproca”, se manifestaria, seria através de três tipos de relações: 1. a relação entre uma mãe e seu filho; a relação entre um homem e uma mulher, enquanto esposos e 3. relação entre irmãos e irmãs (TÖNNIES, 1973, p. 98).

É certo que Tönnies deduz sua teoria da comunidade a partir de uma certa naturalização das relações, concebendo a “*Gemeinschaft* como forma natural de sociabilidade”, a partir de seus conceitos de vontade,

Kürville (vontade arbitrária) e *Wesenwille* (vontade essencial)³⁵, denotando a “tentativa de achar na vida interior (psicológica) do indivíduo os pressupostos do desenvolvimento das formas de socialização” (ARENARI, 2007, p. 39). Em suas próprias palavras:

“A teoria da comunidade se deduz, segundo as determinações da unidade completa das vontades humanas, de um estado primitivo e natural que, apesar de uma separação empírica e que se conserva através desta, caracteriza-se diversamente segundo a natureza das relações necessárias e determinadas entre os diferentes indivíduos que dependem uns dos outros. A fonte comum dessas relações é a vida vegetativa, que começa com o nascimento. É um fato que as vontades humanas são e permanecem unidas, ou assim se tornam necessariamente, na medida em que cada um corresponde a uma disposição corporal que resulta de sua origem ou do sexo” (TÖNNIES, 1973, p. 98).

As metáforas biológicas e as analogias com um “ciclo de vida”, usadas pelo autor para referir-se à comunidade como associação viva e orgânica “dos seres”, sugerem um sentido diferente daquele operado nas analogias entre sociedade/comunidade e a ideia mecânica de organismo. Apesar de alinhar-se com o procedimento de naturalização, tornado tão comum no século XIX para legitimar as ciências sociais, sua noção de “organicidade” pode ser entendida como uma harmonia do homem com a sua natureza, tendo a vontade essencial (*Wesenwille*) “uma forte influência do corpo na motivação das vontades” (ARENARI, 2007, p. 46). Difere-se, portanto, da noção de orgânico em Durkheim em sua definição de “solidariedade orgânica”, que enfatiza a organização

35. Conforme Arenari (2007, p. 46): “A Vontade Essencial (*Wesenwille*) será caracterizada por todas as atitudes espontâneas da vida humana, atitudes que ocorrem sem que haja uma premeditação sofisticada, onde a objetivação de fins não esteja muito clara. A motivação é dada em função de uma organicidade, entendendo aí organicidade como a harmonia da natureza, e não os desejos particulares. Há na Vontade Essencial (*Wesenwille*) uma forte influência do corpo na motivação das vontades. Inversamente ao pensamento estabelecido na Europa ocidental, o instinto não representa apenas algo negativo, mas positivo na sociabilidade humana, na medida que este (instinto) é depositário da memória da espécie, conferindo unidade a mesma. Esta vontade pautada no instinto que se manifesta no prazer, é a primeira instância das três “*subvontades*” que formam a unidade da Vontade Essencial. Tönnies chama-a de Vontade Vegetativa”.

externa advinda da divisão do trabalho e da diferenciação funcional, sem referências ao mundo interior das “vontades humanas”, como faz a teoria tonniesiana.

Apesar de a família ser o “modelo arquetípico” na teoria em discussão, a noção de comunidade de Tönnies estende-se a relações como as de amizade e vizinhança. Se a família ganha proeminência é na medida em que, por sua natureza, ela seria o *locus* mais bem acabado do equilíbrio entre a “vontade comum” e a “vontade essencial”³⁶ (*Wesenwille*). Assim, “vontade comum, educadora e diretriz” - “enquanto fator importante e fora das forças e das tendências congênicas” capaz de formar “qualquer hábito individual” ou “qualquer maneira de sentir” - poderia emanar não só do “espírito de família”, mas também de “qualquer espírito semelhante ao espírito de família ou que age à sua maneira” (TÖNNIES, 1973, p. 102). Essa ideia importa para entendermos dois conceitos correlatos ao de comunidade em Tönnies, que podem se projetar além dos domínios do parentesco: os conceitos de “compreensão” e “concordia”.

A compreensão (*consensus*)³⁷, entendida como “sentimentos recíprocos comuns” enquanto “vontade própria de uma comunidade”, baseia-se em um conhecimento íntimo uns dos outros e resulta da participação direta de um ser na vida do outro, tornando-se tão mais verdadeira quanto mais se assemelham as experiências, ou “quanto mais o natural, o caráter e as maneiras de pensar forem da mesma natureza, ou de natureza homogênea” (Idem, p. 103). A língua – não inventada e que, para Tönnies, é harmonia viva, uma “mediação da alma” originada da “confiança, da profundidade do sentimento, do amor [...]” – seria o “órgão da compreensão” (Idem, p. 103). (Idem, p. 104). A compreensão,

36. Para Tönnies, a “comunidade de vontade existe também nos maiores grupamentos como expressão psicológica da ligação do sangue, embora mais dissimulada e aparecendo entre os indivíduos apenas sob a forma orgânica” (TÖNNIES, 1973, p. 105).

37. A compreensão é um elemento constitutivo das “três leis principais da comunidade” de Tönnies, que são: “1) pais e esposos se amam reciprocamente ou se habituam facilmente uns aos outros, falam e pensam juntos de bom grado e frequentemente; da mesma forma os vizinhos e outros amigos; 2) Entre aqueles que se amam (etc.), existe a *compreensão*; 3) Aqueles que se amam e se *compreendem* permanecem e moram juntos, regulam sua vida comum” (TÖNNIES, 1973, p. 104. Grifos nossos).

agindo nas “relações e ações particulares”, e a concórdia, em sua “força e natureza gerais”, seriam duas faces da mesma coisa, sendo a concórdia “a forma geral da vontade comum”, tornada tão natural como a própria língua (Idem, p. 104). Em outras palavras: compreensão e concórdia seriam fundamentais na regulação da vida social comunitária, gerando a fixação de regras de maneira tão espontânea que elas simplesmente “crescem e florescem” (Ibid. p. 105). Elas seriam o contrário das formas de regulação “societárias” fundadas no “pacto” ou na “convenção”, unidades fabricadas e decididas, promessas recíprocas entre pessoas com vontades ou opiniões essencialmente conflitantes.

Tönnies alcançou o século XX. A clássica distinção de Max Weber entre “relações comunitárias” e “relações associativas”, como tipos ideais, atesta isso. Enquanto as primeiras ocorreriam quando a ação social repousa no sentimento *subjetivo* de *pertença* a um mesmo *grupo*; as segundas, por sua vez, ocorrem quando a atitude na ação social se pauta em *interesses* e *acordos racionais*, *livremente pactuados*:

Uma relação social denomina-se “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social - no caso particular ou em média ou no tipo puro - repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo.

Uma relação denomina-se “relação associativa” quando e na medida em que a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins). A relação associativa, como no caso típico, pode repousar, especialmente, (mas não unicamente) num acordo racional, por declaração recíproca. Então a ação correspondente, quando é racional, está orientada: a) de maneira racional referente a valores, pela crença do compromisso próprio; b) de maneira racional referente a fins pela expectativa da lealdade da outra parte (WEBER, 2004[1922], p. 25).

Apesar de a terminologia usada por Weber lembrar a distinção entre comunidade e sociedade estabelecida por Tönnies, o conteúdo dessa distinção entre os dois autores não é necessariamente o mesmo, como assevera Weber (2004[1922], p. 25). Neste último autor, a relação comunitária existe quando as pessoas passam a orientar seu comportamento pelo das outras, ao mesmo tempo em que se manifesta um sentimento de pertença a um mesmo grupo, quer existam, ou não, vínculos como os sanguíneos (comunidade de sangue) ou “hereditários” (Ibid. p. 26).

Os usos sociais, as preocupações teóricas e as valorações em torno do conceito de comunidade mudaram ao longo da história das ciências sociais, mas importa reter o quanto permaneceram referidos a um esquema analítico dicotômico, como mostrado na breve revisão de Weber e Tönnies, segundo o qual o conceito de comunidade não pode ser pensado sem o contraste com o seu tipo oposto, “sociedade”. Os contrastes entre unidades sociais percebidas como sob o domínio do parentesco, da subjetividade e da não reflexibilidade, em contraste com a “sociedade urbanizada moderna”, pode ser observado em autores como Redfield (1947), e usados em esquemas explicativos evolucionistas segundo os quais o “tradicional” tende a transformar-se no “moderno”, no pós-segunda guerra mundial, no contexto de emergência da ideologia da modernização e da situação pós-colonial que colheu os frutos das lutas por independência nacionais, sendo central no domínio de novas áreas de interesse constituídas por sociólogos e antropólogos, como nos mostra Gusfield (1975).

2- Gusfield e o exame dos usos sociais da noção de comunidade no pós- II Guerra Mundial

Como dissemos, a dicotomia entre os conceitos de “sociedade” e “comunidade” estrutura-se explicitamente nas teorias sociológicas do século XIX, mas continuou a ser operada ao longo do século XX. Escrevendo na década de 1970, Gusfield (1975) identificou duas áreas principais de interesse, em evidência no pós II Guerra, em que a noção

de comunidade foi fortemente acionada: a primeira dedicou-se a abordar o problema da “mudança social” em “novas nações” e em “países em desenvolvimento”; a segunda manteve-se como uma continuação mais direta do problema da “modernidade” no chamado “Ocidente”, onde, “novamente, a avaliação e direção do mundo ocidental permaneceu como questão central” (GUSFIELD, 1975, p. 17). Da maneira como Gusfield descreve a separação entre essas duas áreas de interesse, nos parece patente que os teóricos que nelas investiram operaram uma singularização dos países euroamericanos frente aos países do resto do mundo, perpetuando a noção de “Ocidente” como entidade singular, invenção possível graças a um conjunto de generalizações históricas e culturais que paralelamente inventaram o “Oriente” (SAID, 1990).

No pós II Guerra, contudo, emerge do campo político outra fórmula de construção da alteridade, além da que repousa no contraste Ocidente/não-ocidente. Coube aos EUA, ao firmar a sua posição de hegemonia no novo cenário político e econômico mundial, a invenção da categorização entre países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”, subsumindo a diversidade de bilhões de pessoas de diferentes nações “pobres” do mundo em uma classificação homogeneizante (ESTEVA, 2000, p. 60). A partir de então, em função de iniciativas institucionalizadas, toda uma geração de antropólogos colocou em prática um uso social da noção de comunidade envolto em preocupações com a “modernização” de países “subdesenvolvidos”, tentando prescrever e especificar mudanças necessárias, institucionais e culturais, para alcançar seu “desenvolvimento” (GUSFIELD, 1975).

Ao realizar avaliação de um conjunto de estudos produzidos nas áreas de interesse mencionadas, em especial realizados na Índia e nos EUA, Gusfield apontou que a dicotomia comunidade/sociedade esteve incorporada, no mais das vezes, em teorias da mudança social com perspectivas “evolucionárias”. Nessas perspectivas, mantinha-se a ideia de que as formas de associação “comunitárias” seriam incompatíveis com as “societárias”, ou seja, essas formas não apresentariam possibilidades de cruzamentos, apenas exclusão mútua (Ibid. p. 83s). As noções de

“tradicional” (associado à comunidade) e “moderno” (associado à sociedade), tomadas como contrastantes, também compuseram o campo semântico desses teóricos. Essas teorias apontavam *a priori* para um progressivo desaparecimento de instituições e de tudo o que fosse “tradicional”, quando na presença do “moderno”, cuja expansão pelo mundo se daria por meio do crescimento de organizações políticas em grande escala, dos mercados e relações racionais de troca econômica, da especialização intensiva e das comunicações extensas (ibid.).

Parte dos estudos analisados por Gusfield, referentes a um momento antes de a categoria “desenvolvimento” (e seu pressuposto da transformação entre “tradicional” e “moderno”) ganhar força, foi produzido por sociólogos, na década de 1920, sobre os padrões de vida institucional dos imigrantes que chegaram aos EUA no início do século XX. Ao invés de desaparecerem em meio à sociedade norte-americana, estudos mostraram, frustrando certas teorias da mudança social, que diferenças étnicas e raciais foram perpetuadas e até mesmo acentuadas nas grandes cidades desse país: não só grupos ‘tradicionalistas’ como judeus, poloneses, eslavos e italianos mantiveram laços de solidariedade e coesão social identificadas pelo autor como laços característicos de “relações comunitárias”, como novos grupos étnicos, a exemplo dos “Puerto Ricans”, “Mexican-Americans” e os “Negroes”, emergiram (Ibid. p. 48). Na Índia, por sua vez, outros estudos mostraram dados que apontaram que “laços primordiais”, como os de casta, não só não deixaram de existir com os processos de independência e com o ideal do igualitarismo pregado por instituições políticas novas naquele país, como aumentaram e expandiram seu escopo, o tamanho e o peso dos grupos comunais na vida política indiana, dentro dos espaços políticos como os estatais (ibid. p. 50). Em outras palavras, empiricamente, ao invés de serem dissolvidas no mundo “moderno”, relações qualificadas como “tradicionalistas” e “comunitárias” foram por vezes fortalecidas, “proliferando-se” em grupos extensos e funcionando em escalas e arenas mais amplas (Idem, p. 48), articulando indivíduos que nunca se viram ou vivenciaram relações nos moldes “face-a-face”, mas que guardam sentimentos de pertença a um mesmo grupo étnico.

O pouco poder de explicação do que se observava empiricamente no estudo da “vida comunitária” em meio à “moderna” sociedade “urbana-industrial”, fosse entre imigrantes nos EUA, fosse na Índia, a partir de pressupostos teóricos fundamentados em dicotomias como comunidade/sociedade e tradicional/moderno, não impediu que eles continuassem a ser reproduzidos na análise de “mudanças sociais” observadas nas “novas nações” em “desenvolvimento”. Gusfield tece críticas ao uso dessas dicotomias. Nessa crítica, o autor dissocia a noção de comunidade de ideias às quais ela é classicamente associada. Destacamos duas rupturas do autor nesse sentido: primeiramente, ele rompe com a busca pela fonte da filiação comunal em “relações primordiais”³⁸ “dadas” *a priori*, comumente identificadas de antemão pelo cientista social com relações com as de parentesco, de casta ou religiosas. Ele assume que o que é “dado”, na constituição de vínculos comunais, é aquilo considerado como tal pelos próprios membros do grupo em questão. Assim, a comunidade é, antes, vista como construção social do que como produto de algum tipo pré-determinado de relação (Idem, p. 30). Em segundo lugar, rompe com a ideia de condições pré-determinadas necessárias ao desenvolvimento desse tipo de associação humana, como “homogeneidade cultural” ou “território comum” (Ibid. p. 31).

3- A emergência dos “estudos de comunidade” nos Estados Unidos e os problemas da descrição entre “comunidades” e “sociedades primitivas”

Foi no início do século XX, nos EUA, que surgiu o modelo de investigação denominado “estudo de comunidade”, desenvolvido em

38. Gusfield (1975) toma o termo “relações primordiais” emprestado de Geertz, mais especificamente de seu livro “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States” (Gusfield, 1975, p. 27). Contudo, se assume como Geertz, que o caráter comunal de um agregado é “dado”, enfatiza que o que é dado é aquilo que se torna percebido e experimentado como tal pelas pessoas. Sua perspectiva enfatiza o caráter situacional e problemático da “experiência social”, que os indivíduos experimentam e transformam suas condições ativamente (Idem, p. 30).

boa medida pela Escola de Chicago e, que, como se sabe, viria a ser amplamente adotado nas ciências sociais brasileiras entre as décadas de 1940 e 1960. Naquele país, esse tipo de estudo nasceu como resposta a preocupações com a compreensão dos efeitos das transformações socioeconômicas radicais pelas quais passavam os norte-americanos em função de acelerados processos de industrialização e urbanização. Essas novas preocupações vieram acompanhadas por outras, de ordem metodológica, que se mostavam disruptivas face aos procedimentos até então adotados no trabalho de campo, configurados na *living culture*, implementada pelas pesquisas realizadas por Franz Boas.

A ruptura com a modalidade de descrição etnográfica inspirada em Boas, que passava a ser criticada por Robert Redfield e outros antropólogos de sua geração, foi justificada com o argumento de que tal abordagem era deliberadamente insuficiente e incapaz analiticamente de apreender transformações que provocavam discontinuidades e eram disruptivas face aos modos de vida classificados como “tradicionais” concernentes às unidades sociais estudadas.. Paralelamente, esses mesmos críticos preocuparam-se em distinguir domínios e problemas próprios de investigação das “sociedades primitivas”, à parte dos dedicados a outras modalidades de unidades sociais, como as sociedades camponesas, objetos frequentes dos “estudos de comunidade” e sobre as quais a antropologia vinha aumentando seu interesse. Curioso notar como a formulação de Redfield, reproduzida abaixo, embora se apoie nessas dicotomias, contradiz a sua formulação de comunidade como “entidade isolada”:

A sociedade camponesa difere da sociedade primitiva por depender de uma sociedade maior, além da comunidade imediata. A sociedade mais ampla domina a comunidade camponesa, coloca-a em um *status* social inferior, fornece-lhe um mercado e fornece uma rede de relações sociais externas. Os valores camponeses derivam da combinação da tradição intelectual da grande sociedade com crenças locais. Como um grupo mundial, os camponeses podem ser provisoriamente

identificados por seu apego ao solo, reverência pelo *habitat* e tradição, preferência pela família ou comunidade em vez de realização individual, apreciação qualificada da cidade e ética sóbria (REDFIELD, 1956). (Tradução da autora).

Há autores que consideram que esse interesse além das “sociedades primitivas” teria levado à emergência da própria antropologia social, como resultante de uma conjunção peculiar dos procedimentos generalizantes, usualmente atribuídos à sociologia, com os procedimentos descritivos da pesquisa antropológica (WILCOX, 2004). Não é nosso objetivo um aprofundamento da discussão sobre as fronteiras entre antropologia e sociologia em jogo, ou sobre em que momento se constitui a antropologia social. Nos basta observar que, assim como na antropologia das “sociedades complexas” - que, para Peirano (1992), se definiu inicialmente como uma “microsociologia cuja variedade de temas parecia obedecer apenas a um requisito”: “a exclusão das sociedades ‘tribais’, ou ‘simples’” (PEIRANO, 1992) - os “estudos de comunidade”, nos parece, buscaram elaborar descrições etnográficas específicas das comunidades camponesas e sociedades indígenas em processo de “aculturação”³⁹, a partir de abordagens diferentes das que antes eram reservadas às sociedades indígenas ditas “primitivas”.

O trabalho considerado o primeiro com a forma mais bem acabada, segundo os moldes de um “estudo de comunidade”, foi publicado em 1929 com o título “*Middletown – a study in contemporary american culture*”. De autoria de Robert Lynd e Helen Lynd, o estudo investigou tendências de comportamento em uma “típica” pequena cidade americana face a processos de “modernização”.

O método prescrito para tais estudos combinou (ou acabou sendo confundido) com a noção de que o *locus* privilegiado de

39. O conceito de “aculturação”, cuja abordagem evolucionista projetava a completa absorção dos indígenas pela “sociedade nacional”, marcou o trabalho de antropólogos como Charles Wagley, na década de 1950, e dos pesquisadores ligados a ele (ALMEIDA, 2018).

observação seria a pequena, isolada, distinta e homogênea *little community* de Redfield (REDFIELD, 1989, p. 4), concebida em um *continuum* “*folke urban*” e em contraste com a densa, heterogênea e grande cidade⁴⁰. A este autor, no qual se pode observar a ênfase na atribuição de um conteúdo fortemente territorial à noção de comunidade, são atribuídas formulações que foram compartilhadas por outros antropólogos norte-americanos que partiram para os países “subdesenvolvidos” no pós II Guerra, que enfocavam a análise de mudanças sociais nesses “pequenos agrupamentos” a partir de um forte apelo aos conceitos “tradicional” e “moderno”. As sociedades camponesas foram um foco de atenção desse conjunto de pesquisadores em países como México e Brasil, e frequentemente foram concebidas a partir da noção de “*little community*”.

No Brasil, antropólogos vindos dos EUA ou de universidades norte-americanas, nas décadas de 1940 e 1950, tais como: Charles Wagley, cujos trabalhos de pesquisa viriam a se tornar referências obrigatórias para os estudos amazônicos; Donald Pierson, que desenvolveu a interpretação de “democracia racial” no Brasil em contraste com os EUA ; Emilio Willems e Oberg Kalervo produziram - a partir de suas inserções na academia e em diferentes programas governamentais⁴¹ - “estudos de comunidade” sob a forma de monografias que descreveram povoados rurais com distintas formações históricas, econômicas e geográficas. Ao mesmo tempo em que se orientavam por interesses sociológicos, preocupavam-se em apresentar soluções para os “problemas do desenvolvimento” no país (GUIDI, 1962).

40. Um dos livros de Robert Redfield muito citado nos estudos de comunidade realizados no Brasil intitula-se “*The Folk Culture of Yucatan*”, publicado em 1941. Nele, Redfield apresenta o estudo de quatro agrupamentos humanos no estado mexicano de Yucatan: uma cidade, uma vila, uma aldeia “camponesa” e uma aldeia “tribal”, apontando para um aumento crescente de “desorganização cultural”, secularização e individualização conforme houvesse deslocamento do nível territorial da “tribo” ao nível territorial da cidade (GUSFIELD, 1975, p. 17).

41. Como nota Jackson (2009), a realização dos “estudos de comunidades” no Brasil associou-se a dois contextos acadêmicos específicos: “o primeiro, centralizado na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), teve Emilio Willems e Donald Pierson como mentores e Oberg Kalervo como professor. O segundo resultou do acordo firmado entre o estado da Bahia e a Columbia University e foi coordenado por Charles Wagley e Thales de Azevedo”. Contudo, esses antropólogos também tinham outros vínculos institucionais, nos quais desenvolveram suas pesquisas: é o caso de Wagley, que coordenou missão norte-americana que fazia parte dos esforços de guerra dos EUA, constituída após acordo assinado em 1942, que previa o fornecimento, pelo Brasil, de matéria-prima (como látex-emulsão de borracha e resina e amêndoa de coco babaçu). Precisamente, trabalhou no Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), encarregado de contribuir com o bom estado físico da força de trabalho da região, sobretudo dos extrativistas (ALMEIDA, 2018).

Esse modelo de investigação, contudo, acabou sendo confrontado no Brasil não pelos seus métodos em si, mas pela fusão (ou confusão) de soluções metodológicas com modelos teóricos de compreensão da realidade (IANNI, 1961), levando a discussões sobre trabalho de campo, o papel do antropólogo e sobre a própria noção de comunidade.

4- Os estudos de comunidade no Brasil: debates sobre trabalho de campo

Antes de tratar dos debates sobre o significado do trabalho de campo, o papel do antropólogo e a própria noção de comunidade nos “estudos de comunidade”, produzidos no Brasil, entre 1940 e 1960, vale destacar que há uma concordância entre diversos autores de que, num primeiro momento, o entusiasmo com esse modelo de investigação em nosso país teve a ver com as tentativas de superação de “ensaios” histórico-sociais produzidos até então sobre a vida social brasileira que careciam de informações rigorosas. Para Ianni (1961), no lugar desses “ensaios”, os “estudos de comunidade” apareceram como uma alternativa, se bem que com certa dose de obsessão pela coleta de “fatos precisos”, prometendo ganhos em “objetividade” e “precisão e rigor na observação e tratamento descritivo dos eventos” que se traduziam, para o autor, como um “rigorismo” de “explicações positivistas” [...].

Duas questões centrais, das tantas debatidas no campo das críticas e reflexões produzidas sobre os estudos de comunidade, giravam em torno do que seria esse tipo de estudo e qual seria o seu objeto. Klass Wortmann (1972) formulou perguntas nesse sentido nos seguintes termos: “trata-se de estudar comunidades, ou trata-se de um método para alcançar a inteligência de um problema, ou de um processo? Em ambos os casos, o que se entende por comunidade?”; ao falar dessa modalidade de investigação, trataríamos “de um método, de uma concepção teórica, ou da análise de uma unidade concreta?” (WORTMANN, 1972, p. 104).

Como observa Wortmann, o critério definidor da “comunidade” na modalidade de investigação em questão mostrava-se, embora não exclusivamente, predominantemente ecológico⁴², com fortes referências a fatores como extensão total e a distância entre membros da unidade social estudada. Em seu texto “A Antropologia brasileira e os estudos de comunidade” (WORTMANN, 1972), o autor faz uma longa digressão argumentando que tais estudos tomariam “unidades ecológicas”⁴³ por “comunidades sociológicas”, tomando as primeiras como *locus* suficiente de observação e as estudando com o aparelhamento teórico conceitual desenvolvido em função de um tipo sociológico. Essa confusão se deveria, em parte, a seu ver, em função da falta de reflexão na “projeção do trabalho tradicional do antropólogo com populações primitivas sobre populações nacionais”; pois, “se no primeiro caso, a comunidade, como tipo sociológico, coincide com a comunidade como agregado ecológico, o mesmo não se observa no segundo caso” (Idem, 1972, p. 108). Não se trataria de negar a contribuição do trabalho de campo do antropólogo ao conhecimento de sociedades nacionais, mas de refletir sobre os seus limites. Assim, o autor alinha-se a outros críticos dos estudos de comunidade, como Maria Sylvia de Carvalho Franco (1963). Ambos defenderam a necessidade de esse tipo de investigação desprender-se do objeto espacialmente delimitado (JACKSON, 2009).

Com efeito, o critério ecológico – entendido aqui como carregado com alguma referência a características espaciais ou demográficas do

42. Para sustentar sua afirmação, Wortmann cita trabalhos como o artigo “Os estudos de comunidade no Brasil” (1955), de Oracy Nogueira, que assim define os estudos de comunidade e a sua unidade de análise: “por ‘estudos de comunidades’ temos em vista aqueles levantamentos de dados sobre a vida social em seu conjunto, relativos a uma área cujo âmbito é determinado pela distância a que se situam nas várias direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacente, assim delimitada, uma interdependência direta para a satisfação de, pelo menos, parte de suas necessidades fundamentais” (NOGUEIRA, 1955, p. 95).

43. Nessa discussão, Wortmann faz uma ressalva, apoiando-se em Redfield (1955): a de que “comunidades”, além de sistemas sociais, seriam, também, sistemas ecológicos (sistemas particulares, com princípios organizatórios próprios). O autor entende que o conceito ecológico de comunidade é válido, desde que restrito a *estudos ecológicos*, que se valem de um conjunto de conceitos próprios. Para Redfield (1955, apud WORTMANN, 1972, p. 109), o sistema ecológico de uma comunidade pode ser entendido como: as “interrelações entre o homem e a natureza, e as regularidades concorrentes, naturais e artificiais. Este sistema parte do ponto de vista homem-natureza, e é muito mais do que o sistema de subsistência”.

grupo estudado – pesou na definição de comunidade pelos próprios “estudos de comunidade”. Guidi (1962, p. 48), por exemplo, que realizou levantamento bibliográfico e análise dos “estudos de comunidade” realizados no Brasil, entre 1948 e 1960, entende a comunidade como uma “entidade integral” constituída pelos seguintes “elementos essenciais”:

1. uma definida área ecológica;
2. um grupo de pessoas interagindo socialmente e
3. certos interesses e valores comuns.

Em certos aspectos, tal definição assemelha-se àquela de Charles Wagley, em sua monografia que viria a ser considerada clássica, **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos** (WAGLEY, 1977[1953]), que foi um marco para os estudos amazônicos:

Por toda parte as pessoas vivem em comunidades - em bandos, em aldeias, em núcleos agrícolas, nas pequenas e nas grandes cidades. Nas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo, e nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura. É nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tais como o são na realidade. Todas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais (WAGLEY 1977[1953], p.40).

O próprio trabalho do antropólogo, para Wagley (1977), “quase” poderia ser definido pela pesquisa de pequenos grupos demográficos, aqueles nos quais pudesse ser observada a interação indivíduo-indivíduo em um espaço delimitado e, a antropologia, como a “ciência da pequena comunidade”:

Uma das grandes forças da antropologia social como disciplina científica reside no conhecimento profundo e detalhado que adquire o investigador sobre o pequeno grupo demográfico que estuda. Como seus métodos de trabalho de campo incluem observações pessoais da vida diária, as participações na sociedade em estudo, além de longas e repetidas entrevistas com uma ampla seleção de indivíduos, seu trabalho de pesquisa tem sido geralmente pouco extenso. Com raras exceções, os antropólogos têm realizado suas pesquisas de campo entre grupos de mil a duas mil pessoas. Têm estudado de forma clássica grupos e povoados primitivos. [...] A antropologia social quase poderia ser descrita como a “ciência da pequena comunidade” (WAGLEY 1977[1956], p.252).

As duas definições acima, seja a de Guidi (1962), como comentadora, ou a de Wagley (1977 [1956]), deixam entrever uma aproximação com a interpretação, já mencionada, de Redfield e de sua definição de comunidade, compreendida, enquanto modelo ideal, como sendo “*distinta* de outros agrupamentos sociais (é visível ‘onde a comunidade começa e onde ela termina’), *pequena* (a ponto de estar à vista de todos seus membros) e *auto-suficiente*” (REDFIELD, 1989, p. 4), oferecendo “todas as atividades” e atendendo “a todas as necessidades das pessoas que fazem parte dela”. A pequena comunidade seria interpretada doravante, segundo variações desta premissa fixada por Redfield. Atente-se para a formulação de Bauman nesses termos, ao apresentá-la como “um arranjo do berço ao túmulo” (BAUMAN, 2003, p. 17s apud Redfield, 1989). Vê-se, assim, que nesses autores a própria definição de comunidade pressupõe que ela seja uma unidade de observação privilegiada para o antropólogo, apoiando-se em dicotomias que opunham tipos ideais como a “sociedade urbanizada moderna” versus a “pequena comunidade”, classificada por vezes por Redfield, também, como “mundo primitivo”. Aliás é de 1953 a primeira edição do livro de Redfield intitulado **The Primitive World and its transformations**.

A compreensão da sociedade pode ser obtida por meio da construção de um tipo ideal de sociedade primitiva ou popular em contraste com o “processo de civilização” ou a sociedade urbanizada moderna. Essa sociedade é pequena, isolada, não letrada e homogênea, com um forte senso de solidariedade de grupo. Os modos de vida são convencionalizados naquele sistema coerente que chamamos de “uma cultura”. O comportamento é tradicional, espontâneo, acrítico e pessoal; não há legislação ou hábito de experimentação e reflexão para fins intelectuais. O parentesco, seus relacionamentos e instituições são as categorias-tipo de experiência e o grupo familiar é a unidade de ação. O sagrado prevalece sobre o secular; a economia é mais de *status* do que de mercado. Essas e outras caracterizações relacionadas podem ser declaradas em termos de “mentalidade popular”. Ao estudar as sociedades comparativamente, ou uma sociedade em curso de mudança, com a ajuda dessas concepções, surgem problemas e são, em parte, resolvidos conforme as inter-relações necessárias ou prováveis de alguns dos elementos da sociedade popular ideal com outras. Uma dessas relações é aquela entre a desorganização da cultura e a secularização. (REDFIELD, 1947) (Tradução da autora).

A concepção da comunidade como grupo “isolado” e relativamente “autossuficiente”, uma totalidade, refletia-se, por sua vez, em modos de descrever, em fórmulas - por vezes elevadas a um caráter quase normativo⁴⁴ - de reconstruções descritivas “completas” da vida social produzidas pelas investigações em questão. A descrição repetia-se, em boa parte das monografias, de modo a apresentar estudos de caso superpostos e divididos em temas *a priori* considerados significativos e hierarquicamente similares, como “*habital*”, “população”, “técnicas

44. Guidi (1962) estabeleceu um índice para analisar o quanto os estudos de comunidade, publicados no Brasil entre 1948 e 1960, contemplavam os “principais temas de interesse sociocultural”. O índice era formado por dez temas, a saber: metodologia, base econômica, vida econômica, estrutura demográfica, estratificação social, família e parentesco, o ciclo de vida - socialização, organização e desorganização social, tradição e inovação e o equipamento de educação formal e filosófica educacional (GUIDI, 1962, p. 52).

de subsistência”, “isolamento”, “família”, “compadrio”, “ritos”, “cerimônias”, “solidariedade” (IANNI, 1961). Ao aspecto quase normativo desse modelo de descrição, Nogueira (1955), baseado em formulação de Durkheim, faz séria objeção ao “método monográfico”, chamando atenção para os limites aos quais está sujeita a visão de conjunto da vida social de qualquer agrupamento humano, de modo que se evite o colhimento de dados a esmo sem “preocupação com um quadro teórico ou com hipóteses mais ou menos definidas” (p. 99).

Se alguns autores, como Wortmann, criticaram os limites do trabalho do antropólogo nos “estudos de comunidade”, quando este toma uma unidade ecológica como se fosse unidade sociológica, outros, como Ianni (1961), enfatizaram a crítica à pretensão de objetividade do método utilizado, como se a observação direta de pequenos agrupamentos, com relações face-a-face, propiciasse necessariamente uma coleta de dados “objetivos”. Como bem observou Ianni (1961, p. 117), alguns fenômenos continuamente examinados nesses estudos etnosociológicos, tais como “isolamento” e “contato sociocultural”, “desorganização”, “individualização”, “mudanças sociais e culturais”, dentre outros, eram continuamente concebidos pela mesma perspectiva, sem que se buscasse questionar as focalizações clássicas do assunto e renovar a compreensão convencional desses processos. Haveria aí, para o autor, uma “fixação de certas abordagens no desenvolvimento da etnologia e da sociologia”, em que “uma solução metodológica se transformou numa alternativa teórica” (idem, p. 116). Avanços teóricos e questionamentos a essa “monotonia” analítica, no entanto, puderam ser observados em trabalhos como o de Marvin Harris (1956)⁴⁵ em Minas Velhas, em que o autor discute criticamente a dicotomia rural-urbano, apontando heterogeneidade, individualização e secularização apesar do relativo “isolamento” da cidade, situada em região antiga de mineração (GUIDI, 1962).

45. Sobre a trajetória intelectual de Marvin Harris consultar, neste livro, o capítulo intitulado “Harris e Wagley na África Portuguesa e o fim do lusotropicalismo”, de autoria de Ricardo Rella. Marvin Harris produziu sua tese, intitulada *Town and Country in Brazil* (1956), no âmbito de projeto de pesquisa elaborado pelos sociólogos brasileiros Thales de Azevedo e Luís Aguiar Costa Pinto e pelo antropólogo norte-americano Charles Wagley, executado mediante convênio entre o Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia e a Secretaria de Educação e Saúde do Estado da Bahia (cf. GUIDI, 1962).

A crítica de Ianni (1961), portanto, era de que a pretensão de objetividade na coleta de fatos se sobrepôs à reflexão sobre a constituição dos próprios objetos de investigação nos estudos de comunidade, nos quais parecia que a “comunidade é[era] transformada num objeto em si”.

Um problema que frequentemente preocupou os antropólogos que realizaram “estudos de comunidades” rurais do Brasil foi a necessidade de explicações das razões subjacentes ao “subdesenvolvimento” nos grupos estudados. Como observa Almeida (2018, p. 16), as categorias “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento” haviam sido alçadas à ordem do dia do planejamento governamental americano no pós 2ª guerra, “desfazendo aparentemente a relação metrópole-colônias” e “reclassificando os países em ‘desenvolvidos’ e ‘subdesenvolvidos’”, enquanto disseminava “narrativas míticas [...] que buscavam romper com a noção de ‘tradicional’, que passa a ser interpretada negativamente como oposto a moderno, à inovação tecnológica e ao progresso”.

Charles Wagley, por exemplo, dedica boa parte do primeiro capítulo do livro **Uma Comunidade Amazônica** (WAGLEY 1977[1953]) a refutar argumentos do que ele chamava de escola “pessimista”, que atribuía o “subdesenvolvimento” das regiões tropicais a fatores de ordem ambiental e racial⁴⁶. Ao refutar essas teses baseadas em razões “naturais”, ele argumentou que as principais razões que faziam do “Vale Amazônico uma área atrasada e subdesenvolvida tem[teriam] que ser buscadas na cultura e na sociedade amazônica e nas relações dessa região com os centros do poder econômico e político e com as origens da difusão cultural” (idem, p. 36). Vendo na cultura das regiões tropicais uma das explicações (de peso) para o seu subdesenvolvimento, tornava-se, na sua perspectiva, importante o estudo de suas comunidades, uma vez que estas eram concebidas por ele como portadoras de uma “cultura” que faria parte de um “sistema geral de cultura” mais amplo:

46. Nesse debate sobre as razões do “subdesenvolvimento”, Wagley refuta teorias dos que ele chamava de “racistas tropicais”, que alegavam que os “climas tropicais só podem ser habitados pelas raças de pigmentação escura” [...] “inferiores aos brancos europeus”, razão pela qual as regiões tropicais estariam condenadas a um “nível mais baixo de desenvolvimento cultural” (WAGLEY 1977[1956], p. 26).

Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade. Todas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é a manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais (WAGLEY 1977[1953], p. 40).

Wagley acreditava que o trabalho de campo do antropólogo poderia contribuir com as metas de desenvolvimento. Para ele, “a transformação social [...] implica fundamentalmente em alterações na sociedade e na cultura da comunidade. E é neste plano, dentro da estrutura da pequena comunidade”, que o antropólogo estaria mais apto a auxiliar o planejador social e o administrador, “encarregados da execução de programas de saúde, de reformas agrícolas, de campanhas educativas”, ajudando, assim, no melhoramento das condições econômicas e sociais (WAGLEY 1977[1956], p. 78). Assim, a partir do conhecimento antropológico seria preciso induzir mudanças na cultura e instituições locais. Almeida (2018) registra que, na Amazônia, Wagley coordenou missão técnica norte-americana que fazia parte dos esforços de guerra dos EUA, constituída após os Acordos de Washington assinados em 1942, que previam o fornecimento, pelo Brasil, de matéria-prima (como látex–emulsão de borracha e resina, castanha e amêndoa de coco babaçu). Precisamente, coordenou atividades do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), encarregado de contribuir para o bom estado físico da força de trabalho da região, sobretudo dos extrativistas.

Gusfield (1975) sustenta que boa parte da geração de antropólogos norte-americanos que, assim como Wagley, partiu para países em “desenvolvimento” no pós-II Guerra, abordou a dicotomia comunidade/sociedade, já presente na teoria sociológica, a partir de uma perspectiva evolucionista, tentando não só identificar, mas também prescrever mudanças necessárias, institucionais e culturais, para alcançar seu desenvolvimento econômico (p. 18). No Brasil, como observa

Almeida (2018, p. 16), “os antropólogos vinculados a Wagley ficaram marcados pela abordagem evolucionista e pelo conceito de aculturação, projetando o ‘desaparecimento’ e a completa absorção dos indígenas pela ‘sociedade nacional’”. Apesar disso, como nota o autor, esses pesquisadores não poderiam ser reduzidos ao âmbito puro e simples de uma “antropologia aplicada”⁴⁷, uma vez que Wagley e antropólogos como Eduardo Galvão abriram um debate profundo, que envolveu uma descrição etnográfica e um conhecimento específico que os levou à autocrítica sobre suas conclusões de inspiração evolucionista, em um momento em que o que estava em jogo era uma discussão de “processos de aculturação, numa quadra desenvolvimentista” nos quais os trabalhos dos antropólogos refletem abordagens diversas (Ibid., p. 16). Ao mesmo tempo, seria uma injustiça não reconhecer que Wagley, apesar de sua orientação teórica que levava a explicações do “subdesenvolvimento” baseadas na cultura, não ignorava que as condições econômicas e sociais nas “comunidades” eram produto de sua relação com centros de poder político e econômico, como ele aponta no artigo “O desenvolvimento comunitário como dilema nacional” (WAGLEY, 1975).

Para Jackson (2009), as críticas teórico-metodológicas elaboradas aos “estudos de comunidade” no Brasil se deram a partir de uma profunda imbricação entre ciência e política, na qual haveria, inclusive, uma dimensão institucional envolvida, em que críticas elaboradas na USP enfocavam as pesquisas desenvolvidas na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), marcando diferenças nas concepções de ensino e pesquisa que marcavam as duas instituições, mas também de leituras sobre os processos sociais em curso à época no Brasil.

Uma das críticas de Florestan Fernandes aos “estudos de comunidade” era a ênfase nas diferenças culturais e o empirismo, o que ele defendia que desviaria “o observador do processo decisivo ao desenvolvimento brasileiro – a formação da sociedade de classes” (JACKSON, 2009, p. 274). A noção de “comunidade” e a de “sociedade”

47. Grosso modo, compreendida como aquela em que o antropólogo produz um conhecimento que servirá para algum tipo de intervenção, cuja necessidade e utilidade é definida por alguma instituição externa ao grupo, como o Estado.//

eram consideradas as unidades mais complexas do ensino de sociologia para Florestan, tanto que ele publica, de fins da década de 1960 ao início dos anos 70, uma coletânea de quatro volumes em que esses conceitos são centrais. Florestan busca oferecer um “quadro de referência teórica integrativo” para o ensino da sociologia no Brasil (FERNANDES, 1972; Nota Prévia, p. XIII). Ele marca, contudo, grandes diferenças em relação aos “estudos de comunidade”, que considerava insuficientes para análises propriamente sociológicas. Buscaremos enfatizar suas divergências de caráter metodológico, descritivo, em relação a esses estudos. Uma primeira diferença seria a recusa da ênfase na interação, que, embora esteja presente em todos os níveis da vida social organizada, não deveria ser considerada uma “variável independente” ou “agente fundamental” e base para a explicação sociológica (Idem, Nota Prévia, p. XI). Lembremos que a própria noção de comunidade, adotada por autores como Tönnies, Redfield, Guidi e Wagley, continha a ideia de que essa “unidade social” seria o *locus* das interações “face-a-face”, que produziriam tipos de relações especiais oferecidas à descrição. Uma segunda diferença foi a importância dada à observação, descrição e análise das comunidades “em função da ordem social inerente ao padrão de integração da sociedade nacional” (idem, p. 7). Essa ênfase fica evidente na introdução do livro **Comunidade e sociedade no Brasil - leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil** (1972), em que Fernandes apresenta os capítulos que descreviam comunidades brasileiras como “exemplos concretos”, “tomados do mundo histórico-social brasileiro”, de “estruturas ou formações comunitárias típicas – a aldeia tribal, a pequena comunidade, as vilas, a cidade tradicional, a cidade moderna” (Ibid, p. 4).

A crítica de Fernandes, sem desvalorizar o trabalho de campo (observação direta e a posterior descrição) feito nas comunidades, o desprende da noção de comunidade como um objeto espacialmente delimitado e permite leituras além das interações sociais observáveis em si. Arriscamos dizer, sua crítica não tratava apenas da crítica ao “culturalismo” que ele via como presente nas análises dos “estudos

de comunidade” (JACKSON, 2009) e de questionamentos teóricos e metodológicos, mas também da preocupação de que a “comunidade” fosse uma unidade social, e *locus* de observação, a partir do qual se pudesse levar em conta e interpretar criticamente relações concretas entre as comunidades e unidades mais ou menos inclusivas (como uma cidade, uma microrregião, uma região etc). A dimensão política envolvida nessa discussão levou alguns críticos mais radicais dos “estudos de comunidade”, como Caio Prado Jr., em resenha ao livro **Cunha**, de Emílio Willems, acusarem explicitamente tais estudos de serem “reacionários” e produtores de interpretações conservadoras (ibid.)

O reforço da necessidade de análise histórica nos estudos sobre comunidades rurais que em boa medida se baseiam em observações diretas, que encontramos em Fernandes, também podemos encontrar em outros autores brasileiros de sua época. Segundo Jackson (2009, p. 277s), Gioconda Mussolini, por exemplo, enfatizava a relevância das análises históricas e refutou a ideia de que haveria um único sentido para a transformação das sociedades (referindo-se às sociedades *folk*) como suposto por Redfield, sugerindo que, a partir de descrições, seria possível “apreender extensa gama de possibilidades de estruturação das formas de organização social e das relações entre sociedade e cultura”⁴⁸. Ao rebater Redfield, G.Mussolini contribuiu para abrir a possibilidade de descrições que coloquem em bases concretas as relações entre as comunidades estudadas e a sociedade envolvente, fora dos modelos ideais defendidos pelo autor, baseados em tipos ideais como “sociedade primitiva ou popular” em contraste com a “sociedade urbanizada moderna” e que, frequentemente, levou a interpretações evolucionista baseadas.

Ao longo deste artigo, abordamos a noção de “comunidade” nas teorias sociológicas consideradas clássicas e enfocamos as discussões teórico-metodológicas sobre as descrições etnográficas

48. O autor cita o texto de Gioconda Mussolini intitulado “Persistência e mudança em sociedades de ‘folk’ no Brasil” (MUSSOLINI, 1955).

em jogo presentes nos “estudos de comunidade” realizados no Brasil no pós-segunda guerra mundial. Longe de analisar tais discussões de maneira exaustiva, buscamos mostrar que elas se debruçaram, dentro desse contexto sociológico específico, sobre questões fundamentais para a antropologia, que busca especificidade como disciplina definida pelo trabalho de campo, mas que precisa continuamente problematizar a maneira como são construídos os dados nas etnografias, sem cair no empirismo que pressupõe que “as coisas só são reais” quando “confirmadas pelos dados sensoriais”, acessados quando os antropólogos dizem estar realizando seus trabalhos no “nível do terreno” com “pessoas reais” (ASAD, 1993).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. de – 2019 – **Antropologia da Amazônia-dissonância e desafios à institucionalização**. Manaus. UEA Edições/ PNCSA, pp 33-74.

_____, 2018 - “Cowboy Anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica.” **EntreRios – Revista do PPGANT-UFPI**. Teresina. UFPI. pp 8-35.

ARENARI, Brand. 2007 *Ferdinand Tönnies e o romantismo trágico alemão: revisitando um clássico esquecido*. **Perspectivas Online** 2007-2011, v. 1, n. 4, 2007.

ASAD, Talal. 1993 *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press,.

ESTEVA, Gustavo. 2000 *Desenvolvimento*. In: SACHS, W. (eds.). **Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder**. Tradutores: Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. p. 59-83.

FERNANDES, Florestan. 1972 - ***Comunidade e sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil***. São Paulo: Ed. Nacional.

_____ 1972 - ***Comunidade e sociedade no Brasil***. São Paulo: Ed. Nacional. (2ª edição).

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. 1963 O estudo sociológico de comunidades. ***Revista de Antropologia***, v 11, n. 2, p. 31,

GUIDI, Maria Laís Mousinho – 1962 Elementos de análise dos “estudos de comunidade” realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960. ***Educação e Ciências Sociais***. Ano VII. Vol. 10 n° 19 Rio de Janeiro. Janeiro-abril .

GUSFIELD, Joseph R.- 1975 ***Community. A critical response***. N. York. Harper & Row Pub. pp. 23-50.

HARRIS, Marvin. 1956 ***Town and country in Brazil***. Columbia University Press.

IANNI, Octavio. 1961 *Estudo de comunidade e conhecimento científico*. Apresentado à V Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Belo Horizonte, 1961. p. 109-119.

JACKSON, Luiz Carlos. 2009 *Divergências teóricas, divergências políticas: a crítica da USP aos “estudos de comunidades”*. ***Cadernos de Campo*** (São Paulo 1991), v. 18, n. 18, p. 273-280.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. ***Plural-Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP***, v. 17, n. 2, p. 105-128, 2011.

MUSSOLINI, Gioconda. 1955- *Persistência e mudança em sociedades de ‘folk’ no Brasil*. Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas.

NISBET, R. 1982- ***Os Filósofos Sociais***. Brasília. Editora Universidade de Brasília.

_____. 1967 - *The sociological tradition*. 1. ed. London: Heinemann, 1967.

NOGUEIRA, ORACY. 1955-Os estudos de comunidade no Brasil. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 3 (2), dezembro.

PEIRANO, Mariza. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília, DF. Editora Universidade de Brasília.

PIERSON, Donald. 1951. *Cruz das Almas. A Brazilian Village*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication n. 12, Washington.

REDFIELD, Robert. 1989. *The little community and peasant society and culture*. University of Chicago Press,

_____. 1956 - *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. University of Chicago Press,

_____. 1995 *The little community*. Chicago: University of Chicago Press,

_____. 1947. The folk society. *American Journal of Sociology*, v. 52, n. 4, p. 293-308.

SAID, Edward W. 1990 *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.*; tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras.

TÖNNIES, Ferdinand. 1973 *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais*. In: Fernandes, Florestan – Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WAGLEY, Charles. 1977- *Uma Comunidade Amazônica: estudos sobre os trópicos*. 2 ed. São Paulo: Nacional.

_____. 1972- *O desenvolvimento comunitário como dilema nacional*.

WEBER, Max. 2004 - Conceitos Sociológicos Fundamentais. In: *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília. UnB. p. 25.

WILCOX, Clifford. 2004 - *Robert Redfield and the development of American Anthropology*. United Kingdom, Lexington Books, 2004.

WILLEMS, Emilio. 1947- *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

WORTMANN, Klaas.1972- *A antropologia brasileira e os estudos da comunidade*. *Universitas*, n. 11, p. 101,.

HARRIS E WAGLEY NA ÁFRICA PORTUGUESA E O FIM DO LUSOTROPICALISMO

Riccardo Rella⁴⁹

Introdução

Em 1940 Charles Wagley (1913-1991) começou sua longa carreira na Universidade de Columbia, onde concluiu sua graduação e pós-graduação em Antropologia. Franz Boas, Ruth Benedict e Ralph Linton estavam entre seus professores. Por mais de vinte e cinco anos ele trabalhou nesta universidade e, em 1965, assumiu a Cadeira Franz Boas em Antropologia. De 1961 a 1969, quando ainda estava na Universidade de Columbia, fundou e dirigiu o Instituto de Estudos Latino-Americanos. Em 1971, mudou-se para a Universidade da Flórida, aposentando-se depois de doze anos em 1983. Suas primeiras experiências etnográficas ocorreram na Guatemala, mas a maior parte de suas pesquisas foi realizada no Brasil. Em 1945, o jovem Charles Wagley recebeu a distinção do Cruzeiro do Sul do governo brasileiro – a maior honraria que um estrangeiro poderia receber na época – em reconhecimento ao seu trabalho em saúde pública durante a Segunda Guerra Mundial. Seu primeiro trabalho de campo no Brasil foi realizado entre 1939 e 1940, entre os Tapirapé. Naquela época, em virtude dos laços entre Heloisa Alberto Torres (Museu Nacional, Rio de Janeiro) e Franz Boas, vários antropólogos de Columbia viajaram ao Brasil para fazer trabalho de campo. William Lipkind, Ruth Landes, Buell Quain e Charles Wagley foram os primeiros deste grupo. Algum tempo depois, no final da II Guerra Mundial, com seu aluno e amigo Eduardo Galvão, Charles Wagley concluiu a pesquisa sobre os Tenetehara, no Vale do

49. Possui graduação em Filosofia e mestrado em Antropologia Médica pela Universidade de Bolonha, Itália. Trabalhou na pesquisa sobre o sistema público de saúde da Ilha de Pemba, Tanzania, e nas hibridações entre sistemas médicos na população local entre setembro de 2011 e fevereiro de 2012. Doutorando em Antropologia pelo PPGAS da UFAM, focalizando sua pesquisa nas formas de um cuidado da saúde das populações indígenas da cidade de Manaus. Membro da equipe editorial da revista dos estudantes do PPGAS-UFAM desde 2019 e integrante do núcleo de pesquisa do Pojeto Nova Cartografia Social da Amazonia sob a orientação do professor Alfredo Wagner.

Pindaré, Maranhão. Em 1948, iniciou pesquisas entre os moradores de Itá, no Baixo Amazonas, que resultaram no livro **Uma comunidade amazônica: um Estudo do Homem nos Trópicos**, publicado pela primeira vez nos Estados Unidos pela The Macmillan Company em 1953. De 1951 a 1952, coordenou um projeto sobre “Raças e Classes no Brasil Rural” com Thales de Azevedo e Costa Pinto, sob os auspícios de um acordo entre o Estado da Bahia e a Universidade de Columbia, mas com suporte da UNESCO. Para tanto compõe uma equipe integrada também por antropólogos norte-americanos, quais sejam: Marvin Harris, Ben Zimmerman e Harry W. Hutchinson⁵⁰. As enormes contribuições de Wagley para os estudos brasileiros lhe renderam o título de Doutor Honoris Causa, em 1962, da Universidade Federal da Bahia. Entre outras posições, foi presidente da Associação Antropológica Americana entre 1970 e 1971. Mesmo sendo apaixonado pelo Brasil, Charles Wagley nunca deixou de destacar os paradoxos da sociedade brasileira, às vezes com ironia e senso de humor, como fez em seu memorável ensaio de 1963 intitulado “Se eu fosse brasileiro” (WAGLEY, 1963). Com certeza, uma parte menos conhecida do trabalho de campo do autor é sem dúvida representada pela viagem a Moçambique em 1960.

Antes de analisar o que aconteceu nessa viagem, e para poder enquadrá-la no contexto histórico, faz-se necessário falar dos antecedentes que remontam a 1956. Naquele ano, Marvin Harris, professor da Universidade de Columbia e amigo de Charles Wagley, cuja equipe de pesquisa integrara anteriormente, estava em Moçambique para conduzir uma investigação sobre a exploração do trabalho das populações indígenas naquela província ultramarina da África portuguesa, onde a população local encontrava-se sujeita ao recém-aprovado Estatuto dos Povos Indígenas. Como veremos adiante, as investigações levadas a cabo por Harris colocaram-no numa situação extremamente difícil com a administração colonial. De tal maneira que, posteriormente, foi declarado *persona non grata* pelas autoridades coloniais e expulso das possessões portuguesas na África. Essa viagem e as graves

50. Para informações mais detalhadas consultar: Almeida, Alfredo Wagner B. de – **Antropologia da Amazonia: dissonância e desafios à institucionalização**. Manaus. UEA Eds./PNCSEA. 2019 pp.18,19.

consequências que deixou na administração colonial foram uma das principais causas da viagem empreendida por Wagley a Moçambique dois anos depois.

Em julho de 1960, na tentativa de desfazer a impressão negativa que Harris havia deixado nas autoridades coloniais, o antropólogo português António Jorge Dias, convidou Charles Wagley para viajar a Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. É certamente não um acaso que o convite para tal expedição tenha acontecido logo em seguida ao terrível massacre de Mueda, acontecido em 16 de junho do mesmo ano, quando ocorreu o assassinado de um número indeterminado de moçambicanos por mão das forças coloniais. Estava em jogo a imagem internacional da ação colonial portuguesa em terras africanas.

A viagem contou com o apoio de Adriano Moreira, futuro Ministro do Ultramar e, naquele período, diretor do Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS), vinculado à Junta de Investigações do Ultramar (JIU). Durante essa viagem, Jorge Dias pretendia mostrar a Charles Wagley o cotidiano de uma suposta “convivência racial” não conflituosa nas províncias do exterior. Seguindo na esteira do pensamento lusotropicalista, Jorge Dias esperava que Charles Wagley fosse favorável à presença portuguesa na África. A viagem, portanto, teve o objetivo de estabelecer as bases para futuros intercâmbios acadêmicos entre o Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU), chefiado também por Moreira, e a Columbia University. Ao mesmo tempo ela se mostrava entrelaçada com os efeitos e a tensão social gerada pelo trabalho de pesquisa antes realizado por Harris. Os acontecimentos desta viagem foram registrados pela ampla divulgação de texto elaborado e publicado por Harris, deixando uma marca profunda na imagem internacional da administração colonial portuguesa.

Para se ter um quadro mais completo da situação que Wagley enfrentou em sua viagem, é oportuno analisar mais em detalhe a viagem de Harris, e as personagens que o autor encontrou ao longo da sua intensa jornada.

A situação colonial

Adriano Moreira foi um representante ideal da política colonial portuguesa tardia. Nascido em 1922 na província de Trás-os-Montes, foi advogado especializado em Direito Internacional, professor de Administração Ultramarina na Escola Superior Colonial e, entre 1961 e 1963, Ministro dos Territórios Ultramarinos. Em 1956, após assumir a direção do CEPS do JIU, convidou Jorge Dias para integrar a equipe de pesquisadores do centro. Ele era, de qualquer forma, uma figura política e intelectual eminente associada à fase final do período salazarista. Com Adriano Moreira, o chamado “assimilacionismo” português atingiu seu auge.

Adriano Moreira deixou uma marca indelével da história da política colonial quando, em 1961, durante seu mandato no comando do Ministério dos Territórios Ultramarinos, aboliu o Estatuto dos Indígenas que havia estabelecido distinções legais entre indivíduos que eram “indígenas”, “assimilados” e cidadãos. Com essa medida, todos os habitantes de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau passaram a ser considerados cidadãos portugueses, pelo menos no papel. No entanto, as reformas legais não foram suficientes para mudar a estrutura colonial. O decreto que revogou o Estatuto dos Indígenas continha uma série de considerações, elaboradas pelo próprio Adriano Moreira, sobre as peculiares noções de cidadania e nacionalidade no pensamento colonial português. Primeiro, o ex-ministro indicou:

[...] a tradição portuguesa de respeito aos direitos privados das populações incorporadas ao Estado através do movimento das Descobertas e a quem concedemos um quadro nacional e estadual que não conheciam e foi o elemento decisivo em sua evolução e no aprimoramento geral da humanidade. (MACAGNO, 2018)

No documento, Moreira defende o assimilacionismo português da crítica ao seu aparato jurídico mais visível: o Regime de Indigenato. “*A oportunidade foi dada aos nossos oponentes*”, diz ele, “... *para sustentar [...] que o povo português foi submetido a duas leis políticas, e por essa razão dividida em duas classes praticamente não comunicantes*.” Esta acusação, segundo ele, deriva da noção de cidadania no raciocínio do direito público do século XIX, que introduziu um conceito “puramente técnico” de cidadania, noção relacionada apenas ao conceito de direitos políticos.

Em 1960, a Organização das Nações Unidas (ONU) aumentou a pressão diplomática sobre Portugal para reconhecer o direito à autodeterminação e à independência de suas colônias. Isso foi uma afronta à política colonial de Salazar que ainda previa um futuro português para a África. Não foi por acaso que, naquela época, Adriano Moreira tornou-se um apologista zeloso do “modo português de estar no mundo” e, como tal, um proponente do mito de um “paraíso multirracial” no ultramar. Foi precisamente nessa fase colonial tardia que o discurso lusotropical de Gilberto Freyre foi recuperado pelos porta-vozes da presença portuguesa na África. Freyre, ao longo de toda sua obra, remarca a miscigenação como elemento positivo e fortalecedor de uma sociedade, e ressalta essa peculiaridade como elemento e pós-produto positivo da colonização do Brasil. Se ao primeiro olhar as ideias do autor brasileiro parecem ir na contramão do pensamento contemporâneo na sociologia e também em parte da antropologia, que eram largamente etnocêntricas e ressaltavam a superioridade da raça branca, suas ideias foram utilizadas em oposição aos movimentos antirracistas e de libertação nacional. O mito construído pelo autor de uma ‘democracia social e étnica’ no Brasil (Freyre, 1971:65) foi introduzido aos poucos pelos administradores coloniais portugueses para fundar o projeto cultural do lusotropicalismo, que enfatizava a mistura e um ideal de “democracia racial” nas colônias portuguesas.

Ressalta-se que, como mostra o trabalho detalhado de Cláudia Castelo (CASTELO 1998), foi somente após a década de 1950 que a política colonial portuguesa passou a assumir uma gramática mais

explicitamente lusotropicalista, inspirada no pensamento de Gilberto Freyre. Antes daquela década, segundo a mencionada autora, no campo político português “... *O pensamento de Freyre não foi bem recebido ou foi puramente e simplesmente ignorado*”, exatamente pelas suas visões positivas da miscigenação, ainda extremamente contrastantes com a administração colonial portuguesa na África naquela década. Como muitos estudiosos demonstraram – entre eles, Marvin Harris e Charles Wagley –, tais intenções lusotropicalistas foram eclipsadas por evidências do número reduzido de pessoas “genuinamente” assimiladas, expressas nas próprias estatísticas da administração colonial. Essa tentativa de revitalizar e renovar a imagem do colonialismo português na África por meio de um assimilacionismo bem mais de fachada do que real, que deixava larga parte da população indígena africana fora de qualquer direito da cidadania portuguesa e, se possível, tornando ainda mais subalternas as populações do interior, foi uma última e como se verá desesperada tentativa do regime salazarista para se vender como uma humanização do colonialismo. A subdivisão entre indígenas, assimilados e cidadãos visava quebrar a proposição de unidade da população africana colonizada, alardeada pelos movimentos, usando uma nova forma de discriminação baseada não na raça, mas no grau de assimilação do indivíduo na cultura dominante. O regime racista foi substituído por um regime culturalista, onde quanto mais o subalterno se conformasse à cultura dominante, mais esperança teria de poder acessar à categoria máxima estabelecida pelo estatuto, aquela de cidadão (ESTATUDO DOS INDÍGENAS, 1957). As conseqüências das viagens de Harris e Wagley, já críticos do regime colonial português, se revelarão fatais para a credibilidade do inteiro aparato administrativo colonial.

Outra figura importantíssima na viagem de Wagley será Jorge Dias. Formado na Alemanha em 1944, Dias retornou definitivamente ao Portugal em 1947, após três anos na Espanha. Em 1948, foi publicada sua primeira etnografia “Vilarinho da Furna”, fruto de seu trabalho de campo na vila de Vilarinho da Furna, no norte de Portugal. Ele também realizou pesquisas na aldeia de Rio de Onor, em Bragança,

uma comunidade localizada na fronteira com a Espanha. Essas duas referências seriam anedóticas, mas ter estudado pequenas comunidades ofereceu, segundo Dias, elementos fundamentais não apenas para a compreensão da “cultura” portuguesa em geral ou do caráter nacional português em particular, mas, sobretudo, para compreender a relação dos portugueses com outros povos durante a expansão colonial. Dias fez sua primeira viagem ao Brasil em 1951, para participar da Primeira Conferência sobre Folclore Brasileiro. Ele voltaria ao Brasil em duas outras ocasiões, em 1953 e 1954. Infelizmente, o período brasileiro de Dias não é bem conhecido e não foram detectados muitos documentos ou relatos dessa época. Em 1953, a convite de José Loureiro Fernandes, fundador do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, em Curitiba, Jorge Dias fez trabalhos de campo na região de Guarapuava. Finalmente, em 1956, convidado por Adriano Moreira, mudou-se para Lisboa para integrar a equipe do ISEU e a equipe de pesquisa do JIU. Um ano depois, em 1957 ele começou seu trabalho de campo entre os Makonde, na região do planalto no norte de Moçambique. Em Lisboa, de 1957 a 1960, foi responsável pelo MEMEUP (Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português). A viagem que fez com Charles Wagley em 1960 foi, nesse sentido, constituindo parte de uma das missões desenvolvidas dentro do MEMEUP.

A obra de Dias e do MEMEUP foi altamente instrumental à propaganda colonial portuguesa, assim como os dados produzidos pelas missões do grupo foram utilizados rotineiramente pela Junta de Investigações do Ultramar e pelo Ministério do Ultramar. Esse uso instrumental da antropologia se insere no projeto de ‘ocupação científica’ das colônias, incentivado ativamente pelo Estado Novo salazarista, jogará uma sombra de colaboracionismo sobre o legado do autor português, mesmo que ele tenha tido um olhar crítico contra o racismo dos colonos portugueses no Moçambique (PEREIRA, 1989).

A viagem a Moçambique de Marvin Harris

Cerca de um ano antes do início das campanhas do MEMEUP lideradas por Jorge Dias, Marvin Harris visitou Moçambique, desencadeando a série de eventos que levarão à viagem bem mais institucionalizada de Wagley. O contexto em que essa primeira viagem se desenvolveu era bem diferente e se encaixava na época de passagem entre a velha visão colonial que recusava o pensamento de Freyre e via os colonos europeus como incontestavelmente separados e superiores com respeito aos indígenas africanos de Moçambique e Angola e o novo jeito de pensar a ação colonial do Estatuto dos Indígenas, onde a visão ‘positivista’ da miscigenação de Freyre era usada propagandisticamente para dar uma nova aparência ao regime colonialista português. Quando Harris chegou a Moçambique, em junho de 1956, a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), já havia sido criada no país há 11 (onze) anos. O ambiente político em Portugal também era de agitação, e a ditadura de Salazar estava de olho em possíveis adversários. A aura de paranoia que naquela época estava permeando os territórios portugueses, seja na Europa, seja nas colônias era tangível. É possível que a PIDE tenha observado os movimentos de Marvin Harris desde sua chegada a Moçambique.

O jovem Marvin Harris chegou a Moçambique com uma bolsa da Fundação Ford. Sob as circunstâncias políticas da época, não era fácil para um antropólogo estrangeiro obter permissão para realizar trabalhos de campo nas províncias portuguesas no exterior. No início, para não despertar as suspeitas das autoridades, Harris prometeu que se dedicaria apenas à pesquisa da literatura portuguesa sobre a África. A autorização foi concedida e ele se estabeleceu em Lourenço Marques (hoje Maputo) com sua esposa e filha.

Uma das primeiras discussões antropológicas que Marvin Harris teve na capital de Moçambique foi com António Rita-Ferreira. Nascido no interior de Portugal, António Rita-Ferreira era um oficial colonial desde os dezenove anos. Com o tempo, tornou-se um dos

mais proeminentes “antropólogos” portugueses do período, ou um “estudioso autodidata”, pois preferia assim se apresentar. Por causa de suas funções administrativas, ele sabia todos os detalhes do “trabalho migrante” dos indígenas de Moçambique nas minas sul-africanas e tinha também publicado um trabalho sobre o assunto, com o aval de Jorge Dias e Adriano Moreira (RITA-FERREIRA 1963). Ele deu acesso a Harris a uma coleção de materiais legislativos que foi fundamental para o trabalho do autor. Mas logo depois dessas leituras, Marvin Harris teria cometido do ponto de vista salazarista, um erro fatal: entrou em contato com figuras de oposição ao regime ditatorial.

Contradizendo as promessas feitas ao ingressar em Moçambique às autoridades coloniais, e com a cumplicidade dos opositores, que exerceram clandestinamente uma oposição fervorosa ao regime, Marvin Harris se interessou pelas condições de exploração dos africanos governados pelo Estatuto dos Indígenas. Harris afirmou que, a fim de escapar do “cavalheirismo” (trabalho forçado) ainda presente em Moçambique, os nativos estavam se inscrevendo como “trabalhadores migrantes” nas minas sul-africanas. Assim, diretamente ou indiretamente, o trabalho forçado estava enfraquecendo a agricultura nativa devido à emigração da força de trabalho indígena. Em resposta a esse argumento, Rita-Ferreira tentou minimizar as consequências negativas desse processo, afirmando que o trabalho migrante permitiu uma integração positiva na economia moderna e, a longo prazo, um melhor padrão de vida para os nativos.

Logo no início de sua estadia em Moçambique, Marvin Harris já tinha encontrado António de Figueiredo, um opositor do regime. Esse encontro de Figueiredo com Harris representou uma oportunidade única para os movimentos anticolonialistas fazerem contato com intelectuais de fora da bolha salazarista e poder ter uma ressonância no mundo exterior. O mesmo Figueiredo sucessivamente falará assim do encontro com Marvin Harris:

O encontro com Marvin Harris representou uma oportunidade única para fazer a voz do protesto chegar ao mundo exterior. Um dos homens mais inteligentes que tive o privilégio de conhecer, o jovem professor logo percebeu a situação e a extensão do meu apelo de que ele não perdesse tempo durante sua estadia no trabalho de mera erudição acadêmica (FIGUEIREDO, 1978).

Com a cumplicidade de António de Figueiredo, Marvin Harris se interessou pelas condições de exploração dos africanos governados pelo Estatuto dos Indígenas. O ponto de quebra das cada vez mais complicadas relações entre Harris e as autoridades coloniais foi quando o antropólogo americano viajou para as instalações de uma empresa de açúcar no Vale do Limpopo, e começou a questionar os trabalhadores a fim de determinar se seus contratos de trabalho eram “voluntários” ou “forçados”. Até aquele momento, o relacionamento entre Harris e Rita-Ferreira, mesmo tendo se deteriorado rapidamente depois de um começo amigável, nunca tinha chegado em conflito aberto; mas depois dessa etapa de campo do antropólogo americano e as evidências de forte presença de trabalho forçado e semiescravo entre os trabalhadores locais, a crise virou irreversível. A reação das autoridades foi imediata. Após retornar a Lourenço Marques, Marvin Harris foi convocado e interrogado pelo Governador-Geral. Acusado de fazer investigações inadequadas e trair a confiança do governo português, ele foi “convidado” a deixar o país em março de 1957.

Em 1958, logo após seu retorno aos Estados Unidos, Harris publicou um ensaio intitulado *Portugal's African 'Wards'* (HARRIS 1958), que, ao lado das obras do historiador James Duffy, é uma das primeiras denúncias da ação colonial do regime português feita por um estudioso internacional. Enquanto isso, António de Figueiredo, como colaborador e assistente de Marvin Harris, passou a ser perseguido pela PIDE. Ele acabou sendo preso. Mantido em confinamento solitário, foi deportado para Portugal e finalmente exiliado em Londres.

Mas os acontecimentos que se desencadearam na viagem de Harris tiveram consequências de longo prazo. De Londres, António de Figueiredo manteve uma intensa troca de cartas com intelectuais

do exterior empenhados nas lutas anticoloniais, entre eles, seu amigo Marvin Harris. Foi no âmbito dessa correspondência que Harris enviou pra Figueiredo uma carta aconselhando maior proximidade e solidariedade com a causa da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e seu presidente, Eduardo Mondlane⁵¹, que se preparava para visitar Londres com o propósito de ganhar apoio para a causa da independência.

Marvin Harris já estava em contato, desde o início da luta contra o colonialismo português, com alguns dos líderes da FRELIMO e especialmente com Eduardo Mondlane. Devemos lembrar que antes de se tornar presidente da FRELIMO, Eduardo Mondlane havia obtido seu doutorado em Sociologia e Antropologia pela Northwestern University e foi professor na Universidade de Syracuse, nos Estados Unidos. É provável, portanto, que os contatos entre Harris e Mondlane datem desse período, mas não há documentos disponíveis que permitam aferir com rigor essa hipótese.

A viagem de Harris produziu, sem dúvida alguma, danos gravíssimos pela imagem já fortemente descreditada do colonialismo português. Não só foram divulgadas as práticas diárias de controle semiescravo da população indígena moçambicana e as formas de controle colonial português, mas como efeito secundário dessa viagem, Harris fez ligação entre opositores do regime colonial colocando em contato Mondlane e Figueiredo, assim fortalecendo o movimento de libertação nacional nascente em Moçambique.

Na tentativa de limitar os danos, em julho de 1960, com o objetivo de desfazer a impressão negativa da política colonial portuguesa deixada na comunidade internacional por Marvin Harris, Jorge Dias convidou Charles Wagley para fazer uma viagem a Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. A iniciativa, como já dito, contou com o apoio de Adriano

51. Eduardo Mondlane era um pan-africanista, fez seu doutoramento em universidade norte-americana, e foi o primeiro dirigente e co-fundador da FRELIMO, em 1962. Considerado um estrategista da unidade nacional de Moçambique, superando o chamado "Tribalismo". Foi assassinado em fevereiro de 1969 em Dar es Salam, Tanzânia, vítima de uma encomenda-bomba. Seis anos depois, em 1975, a FRELIMO assumiu o poder em Moçambique.

Moreira e foi uma tentativa de fomentar o intercâmbio acadêmico entre o ISEU, em Lisboa, e a Universidade de Columbia. Apesar das tentativas de intercâmbio acadêmico entre universidades, a real motivação de ‘reconstruir o que estava quebrado’ era mais que evidente.

A viagem de Charles Wagley

O uso instrumental da viagem de Wagley para Dias e o governador-geral do Moçambique ficou evidente desde o início. “Um ato político de longo alcance” (MACAGNO 2018): assim Jorge Dias descreveu a visita de Charles Wagley às províncias estrangeiras de Portugal em seu relatório confidencial. O objetivo do relatório foi informar Adriano Moreira, sobre os resultados das campanhas antropológicas (MEMEUP) e, especificamente das partes relativas a Wagley, a viagem em Moçambique, Angola e Guiné Bissau. Esse relatório, que não foi publicado, foi analisado em detalhe no trabalho de Macagno e representa a única fonte de informações sobre o itinerário que os dois antropólogos seguiram e os acontecimentos ao longo da jornada. Assim, temos somente a versão de Dias, e como será possível ver, fica difícil discernir as informações acreditáveis das manipuladas pelo autor. Deve-se lembrar que esse relatório era um documento confidencial, construído para uso do ministro Moreira e se destacam com facilidade os exageros retóricos e a vontade de impressionar a administração colonial sobre os resultados positivos da viagem.

Wagley e Dias já eram velhos conhecidos e o antropólogo português utilizou essa ligação como elemento de convencimento para o Wagley aceitar a oferta da viagem e uma possível colaboração posterior entre a Universidade de Columbia e o ISEU. Eles compartilhavam afinidades intelectuais, mas, ao mesmo tempo, tinham diferenças políticas. O antropólogo português sabia muito bem que a tarefa de convencer Wagley dos benefícios da ação colonialista portuguesa na África era muito desafiadora.

No relatório da viagem, a figura de Marvin Harris aparece em inúmeras ocasiões, como evidência Macagno, a sublinhar o fracasso da máquina policial da PIDE e as consequências gravíssimas para a imagem do Portugal no mundo. O “fantasma” de Marvin Harris apareceu várias vezes nas conversas que Jorge Dias e Charles Wagley tiveram durante sua estadia em Moçambique (MACAGNO 2018).

Ao longo de suas viagens, Dias teve que apresentar oficialmente seu convidado às autoridades locais, entre elas, o governador-geral de Moçambique, Gabriel Teixeira. Durante essas reuniões, o Governador, ao saber que Wagley era da Universidade de Columbia, aproveitou para expressar sua discordância com as críticas que Marvin Harris havia feito ao regime português. O encontro, entretanto, pareceu frutífero para os propósitos de Jorge Dias. O Governador, “com extrema habilidade e elegância, destacou a falta de base” para alguns dos pontos de vista de Marvin Harris. Ao deixar o palácio do governador, ambos os colegas, Dias e Wagley, comentaram sobre a reunião. Evocando os comentários do governador, Jorge Dias aproveitou para reforçar suas críticas a Marvin Harris:

“É evidente que os portugueses não são americanos e não podemos julgá-los como se fossem. A tese de Marvin poderia estar correta se o que aconteceu aqui com o recrutamento de trabalhadores para a mina de Rand fosse obra dos americanos, ingleses ou alemães, mas com os portugueses é uma história diferente”. (MACAGNO 2018)

Com diplomacia e prudência, Charles Wagley preferiu, naquele momento, não contradizer o entusiasmo lusotropicalista de seu anfitrião – um entusiasmo que, paradoxalmente, parecia ser diretamente proporcional à consolidação das organizações anticolonialistas dos moçambicanos no exílio. Na época, estava se construindo rapidamente um ambiente internacional em favor da descolonização, mas o Portugal persistia, no âmbito da ONU, numa posição intransigente de manter seus territórios ultramarinos recusando qualquer tipo de mediação ou concessão. Na mesma época que Dias e o Governador-geral estavam tentando convencer Wagley dos benefícios do projeto colonialista do Estado Novo salazarista e do Estatuto dos Indígenas, em Londres Mondlane e Figueiredo estavam fazendo os primeiros contatos e

fortalecendo a oposição à dominação colonial, só esperando a oportunidade de voltar em solo africano e começar a luta armada.

Nos primeiros dias da visita, Jorge Dias mostrou ao seu convidado os bairros africanos de Lourenço Marques, e as primeiras impressões do antropólogo americano não foram boas. Parece que Wagley se mostrou altamente cético acerca das condições de vida e de integração da população indígena na sociedade colonial moçambicana.

Dias não desistiu da tarefa e construiu um itinerário complexo, que teria levado os viajantes de Lourenço Marques para o interior do país, primeiro para João Belo (a moderna Xai Xai) e sucessivamente para Zavala, onde foram preparadas apresentações dos famosos músicos e dançarinos de xilofone Chope.

Depois disso, foram para Inhambane. Na estrada, eles encontraram alguns agentes locais recrutando trabalhadores moçambicanos para as minas sul-africanas. Dias comentou com Wagley que essas práticas estavam causando forte indignação na comunidade internacional e entre seus colegas do MEMEUP (MACAGNO 2018).

Perto de Inhambane, em Maxixe, Wagley pediu para visitar o missionário Greenberg, que já havia vivido antes em Lourenço Marques. Durante sua estadia em Moçambique, Marvin Harris tinha passado um tempo hospedado na casa do missionário. A figura do Harris reaparece então na cena do relatório confidencial de Dias, assim como as críticas do autor português. Sobre este encontro com o missionário, Dias relatou:

... ao contrário do que o Prof. Wagley esperava, o missionário estava bastante chateado com Marvin Harris e o acusou de se deixar ser atraído por maus informantes e de não saber como se comportar em um país estrangeiro. (MACAGNO 2018)

Não dá para saber qual foi o teor da conversa entre o missionário e Wagley, mas pela escolha de palavras de Dias, pode-se imaginar que Wagley esperava que o padre fosse um apoiador das formulações de Harris.

De Inhambane eles voltaram para Xai Xai. Nos dias que se seguiram, visitaram Inhamiça e as cooperativas de Zavala e Chibuto. Em seguida, eles se mudaram para Caniçado (perto de Chókwe) e para um pequeno lugar, chamado Vila Alferes Chamusca na província de Gaza. Por fim, retornaram a Lourenço Marques:

A cidade já não era tão desagradável aos olhos dos meus companheiros como tinha sido nos dias seguintes à sua chegada. Eles agora viram com uma compreensão diferente nossos problemas, mesmo que sua atitude ainda fosse abertamente crítica e negativa.
(MACAGNO 2018)

Voltando à capital de Moçambique, os antropólogos se prepararam para a segunda parte da viagem, que teria levado os casais para Angola e, sucessivamente para Guiné Bissau. Cruzando a fronteira em Ressano Garcia, os viajantes entraram na África do Sul e passando pela atual Namíbia, entraram no sul da Angola.

De passagem por Joanesburgo, eles visitaram vários colegas da universidade, entre eles M. G. Marwick. Jorge Dias era professor visitante no país vizinho, por isso os visitantes foram bem recebidos. No entanto, cruzar a Namíbia em direção a Angola tornou-se complicado, à medida que os órgãos oficiais colocavam obstáculos no caminho de suas viagens pela grande reserva indígena de Ovamboland. Tendo conseguido passar pela burocracia, eles finalmente receberam autorização para continuar em Windhoek. Rumo a Sá da Bandeira (hoje Lubango), passaram pela Vila Pereira de Eça, hoje cidade de Ondjiva, na região de Cunene. Em Cahama, em conformidade com o relato de Dias, eles visitaram várias aldeias africanas, incluindo Humbes e Dimbas:

À tarde fomos visitar o Chefe de Posto de Cahama. Dois dias antes, a esposa do Prof. Wagley me perguntou, um pouco maliciosamente, se havia algum administrador negro. (MACAGNO 2018)

Essa pergunta é emblemática no que concerne ao descolamento entre a teórica “democracia racial” de Gilberto Freyre, que o Estado Novo estaria tentando implementar nas colônias através do Estatuto dos Indígenas e a realidade de uma administração colonial que não tinha nenhum nativo em cargos de responsabilidade e de administração. A pergunta colocou em crise Jorge Dias, que não respondeu imediatamente e fez um esforço para lembrar. Por absurdo que seja, o único administrador negro com quem cruzaram estava em Portugal:

Eu disse que sim, e que a tinha apresentado a um no aeroporto de Lisboa antes de dessa despedida... Mas no meu coração eu estava preocupado, pensando que talvez pudéssemos cruzar Angola de sul para norte sem encontrar nenhum. Eu sabia que havia administradores negros cabo-verdanos, mas eu não conhecia negros Angolanos, e nos anos que passei em Moçambique, era algo que eu nunca tinha visto. No entanto, tive a sorte de que o chefe do Escritório Distrital de Cabama fosse um Negro de Malange, Bernardo André, na verdade muito correto, inteligente e forte, que falava conosco sem qualquer insegurança ou complexo. (MACAGNO 2018)

A preocupação de Dias fica evidente nas suas próprias palavras. O ceticismo de Wagley era grande e o cenário colonial português totalmente controlado para administradores portugueses foi um obstáculo ao trabalho de convencimento desde o começo da viagem, e Dias mostra-se totalmente ciente de não ter memória de nenhum administrador colonial de origem angolana ou moçambicana. O encontro com Bernardo André é então usado instrumentalmente para tentar virar o jogo e dar uma imagem falsamente multirracial à administração colonial. Ficando tão claros os pensamentos e os medos de Dias, se pode imaginar que essas páginas do relatório não acabaram nas mãos de Adriano Moreira, mas ficaram como um registro pessoal dos desafios da tarefa.

Outro registro refere-se ao comentário que Dias faz quando os dois casais chegaram à cidade de Sá da Bandeira:

A cidade é encantadora e acolhedora. Negros e brancos vivem em harmonia e nas ruas vimos crianças de cores diferentes brincando juntas. O Prof. Wagley tirou uma foto de dois pequeninhos sentados em um canto do jardim público, um loiro e um preto. Esses exemplos confirmando nossa política proclamada também estão se tornando uma fonte de satisfação para o Prof. Wagley, que está sendo cada vez mais convertido à nossa causa. (MACAGNO 2018)

Se o parágrafo precedente mostra todas as dificuldades de convencimento, nessa parte do relatório Dias parece convencido de ter virado o jogo e já ter obtido o apoio de Wagley. Mas, sem ter a voz de Wagley registrada em alguma forma, é difícil acreditar numa ‘conversão’ à causa colonialista portuguesa tão subitânea depois de tantas evidências de um ceticismo e de uma crítica do sistema. É possível, no entanto, que no relatório em questão, Dias estivesse tentando convencer e assegurar ao seu mentor, Adriano Moreira, que os imensos esforços materiais e organizacionais da viagem não tinham sido em vão.

Os casais Dias e Wagley encerraram a viagem em Luanda. Lá, a esposa e a filha de Wagley embarcaram em um voo para Lisboa, para retornar finalmente a Nova York. Charles Wagley continuou sua jornada sozinho, indo em direção à Guiné-Bissau. Dias considerou acompanhá-lo, mas no último minuto teve que cancelar. Devido à situação política no Congo⁵², pela qual eles teriam que retornar, a viagem não era aconselhável para um cidadão português: “Infelizmente não foi possível acompanhar o Prof. Wagley à Guiné, como esperávamos. A Agência Cook nos convenceu de que, embora fosse fácil chegar a Bissau, era muito difícil voltar para Luanda. Na viagem de volta, teríamos que

52. Em aula do prof. Alfredo Wagner foi ministrada a seguinte informação: os conflitos políticos no Congo revelavam interesses de grandes empresas mineradoras em Katanga, que levaram ao assassinato do primeiro ministro Patrice Lumumba, que fora eleito em julho de 1960 e ocupou o cargo por menos de três meses, quando um golpe de Estado apoiado pela Bélgica, França e Estados Unidos o destituiu do cargo em janeiro de 1961. A seguir ele foi sequestrado por militares e assassinado barbaramente e seu corpo jamais foi localizado. Em setembro de 2020 a justiça belga respondeu favoravelmente a uma ação de solicitação da família de Lumumba para que fosse restituído a ela o único vestígio restante de Lumumba: um dente, o qual foi apreendido da família de um policial belga que contribuiu no desaparecimento de seu corpo e guardou o dente como relíquia. Este resto mortal, de um corpo jamais localizado, foi conservado por um dos militares que o esquartejou e que teria dissolvido seu corpo em ácido, conforme dados divulgados agora face a esta ação judicial. Conjur.com.br/2020/-set.12/be consultado em 13/09/2020.

ficar em Leopoldville por cinco dias, algo que não era aconselhável na época.” Sabemos pouco sobre a estadia de Charles Wagley na Guiné-Bissau. Aparentemente, Wagley estava fascinado com as formas que o Islã tinha tomado nesta região. Parece que tivesse até um projeto futuro de pesquisa mais detalhada e aprofundada sobre Guiné Bissau pelo autor, mas esse projeto nunca se concretizou na prática.

Em relação aos projetos africanistas de Wagley, pouco se sabe. Tem alguma esparsa notícia de um diário de campo da sua viagem africana, como afirma Macagno no seu trabalho, relatando uma menção do antropólogo americano Harry G. West, que disse de ter recebido uma cópia desse documento da filha de Wagley. Mas até o momento todas as tentativas de recuperar esse relato de viagem não deram frutos. Não temos acesso a versão de Wagley dessa viagem, e seria extremamente importante poder acessar à registro e pensamento do autor sobre sua jornada africana, para poder balançar as afirmações de Dias com um contraponto menos ligado à necessidade propagandística. Mas na ausência disso, o conspícuo silêncio oficial de Wagley sobre essa experiência talvez seja mais ‘loquaz’ de o que parece ao primeiro olhar. Não publicar nada sobre a sua experiência africana pode ter sido um ato de amizade por Dias, travado num papel oficial difícil e exposto a possíveis retaliações da PIDE e do poder colonial português.

Conclusões

Até 1961, apesar da pressão internacional sobre Portugal cada dia mais poderosa, a ideologia lusotropicalista, de aculturação dos indígenas africanos à cultura portuguesa, ainda conseguia manter um certo grau de aceitação. Naquele momento, alguns porta-vozes e intelectuais coloniais ainda imaginavam um “futuro português” para os territórios ultramarinos. Pensava-se que com a política de reformas – da qual Adriano Moreira era o protagonista central – e com uma política de independência política gradual e negociada seria possível criar

“outros” Brasis na África, baseados na ‘democracia racial’ descrita por Freyre⁵³, também mencionada explicitamente por ele, numa referência a Cassiano Ricardo, como “democracia social e étnica” (Freyre,1971:65). Mas rapidamente esses desejos lusotropicalistas começaram a mostrar seu lado anacrônico. Como vemos, o próprio Charles Wagley estava ciente desta quimera ideológica.

Em fóruns internacionais, a língua lusotropicalista da diplomacia portuguesa não teve mais qualquer efeito. Talvez o sintoma mais paradigmático dessa fragilidade esteja condensado na famosa frase de Salazar, pronunciada em 1965: “lutamos sem alianças, orgulhosamente sozinhos”, sombriamente reminescente do ditado fascista “*molti nemici molto onore*”. O lusotropicalismo foi paulatinamente perdendo sua força de convencimento, seja no campo intelectual, seja na cena política da ação colonial, sobretudo entre as forças armadas portuguesas. O fracasso final da aventura colonial portuguesa foi, sem dúvida uma das principais causas da Revolução dos Cravos de 1974, que liberou o Portugal dos últimos vestígios da ditadura salazarista, já mortalmente enfraquecida pela renúncia do ditador por motivos de saúde.

Em 1º de maio de 1961, o jovem e recém-nomeado Ministro dos Territórios Ultramarinos, Adriano Moreira, encontrou-se em Luanda, acompanhado pelo secretário estadual de Aeronáutica, com Kaulza de Arriaga. A luta contra a presença portuguesa tinha acabado de explodir em Angola naquele ano. No dia seguinte, Adriano Moreira participou de um desfile das primeiras tropas expedicionárias portuguesas que haviam chegado pelo mar e agora estavam prontas para lutar contra as forças anticolonialistas e de libertação nacional. Em dezembro daquele ano,

53. Vide aula ministrada pelo Prof. A. Wagner, no curso de 2019, que recuperou as interpretações de Freyre em *Novo Mundo dos Trópicos*, cuja primeira edição em inglês data de 1963 e a portuguesa data de 1971, abordando o sistema de plantação e do bandeirantismo de Cassiano Ricardo. Segundo Freyre o referido autor “observa, com muita razão, que as bandeiras mais do que qualquer outra instituição, é que promoveram a democracia social e étnica tão característica do Brasil. (Freyre,1971:65). Freyre neste esforço de reiterar uma idealização das grandes plantações, afirma que o faz em consonância com estudiosos da história social do Brasil, isto é: “que, visto em conjunto, **o regime de escravidão nos engenhos e nas fazendas brasileiras no século XIX parece ter sido bem menos despótico do que a escravidão em outras regiões da América; e menos cruel - se se pode admitir grau na crueldade - do que o regime de trabalho na Europa industrial**, durante os terríveis cinquenta primeiros anos do *laissez faire* econômico...” (Freyre,1971:68) (g.n.).

o governo da União Indígena ocupou os territórios “portugueses” de Goa, Daman e Diu. 1961 marcou o início do fim do Império: em abril, a Assembleia Geral da ONU instou o governo português a realizar reformas urgentes para cumprir a chamada “Declaração Anticolonialista”. A revogação do Estatuto dos Indígenas, realizado por Adriano Moreira, além de algumas outras pequenas reformas, não foi suficiente para baixar a pressão internacional que estava progressivamente aumentando contra o regime salazarista. No ano seguinte, em 1962, nacionalistas exilados de inspiração marxista fundaram a FRELIMO, em Tanganica que tinha acabado de se libertar da dominação colonial inglesa e cujo presidente Julius Nyerere abençoou e apoiou desde o começo a iniciativa de libertação de Moçambique. O desgaste do regime colonial português prosseguiu lento e constante ao longo de toda a década dos '60, seja militarmente através das ações da FRELIMO, seja na cena internacional com o isolamento do regime falangista de Salazar por meio de sanções de organismos transnacionais.

Em 1964, a FRELIMO iniciou a luta armada no norte de Moçambique contra a presença portuguesa. Quando estavam conduzindo suas pesquisas nesta região, nem Jorge Dias nem Margot Dias estavam cientes das simpatias que seus interlocutores Makonde expressavam pela causa anticolonial. É claro que, na época, essas simpatias nunca poderiam ter sido expressas abertamente, e provavelmente, mesmo que Dias possa ter percebido simpatias independentistas nas populações contatadas essas nunca ficaram evidentes nos seus relatórios.

Em 1968, por motivos de saúde, Salazar não pôde continuar e Marcelo Caetano foi indicado pelo governo para assumir suas funções. Isso acelerou a crise do regime colonial, e o Portugal logo começou a sofrer sérias derrotas políticas e militares nas províncias estrangeiras, enquanto na metrópole se difundia o descontentamento e a oposição. A “guerra na África” tornou-se um empreendimento inútil e fatal. Nessa época, Adriano Moreira já havia abandonado o cargo de Ministro dos Territórios Ultramarinos, retornando às suas atividades como professor universitário. O afastamento de Salazar marcou o inevitável

fim do Estado Novo, logrado nas colônias e na metrópole. Depois de uma longa e inútil guerra, o exército tinha se tornado adversário do regime fascista e, finalmente, depois de mais seis anos do afastamento de Salazar, tomou o poder através da Revolução dos Cravos, que põs fim seja ao regime do Estado Novo, seja à aventura colonial portuguesa.

As viagens à África de Harris e Wagley, mesmo tendo deixado poucos documentos que descrevam em detalhe o que aconteceu e sobretudo quais foram as impressões diretas dos autores, representa um evento que parece um resumo do tardio colonialismo europeu na África. Nessas duas viagens se opuseram dois jeitos de fazer trabalho de campo e antropologia radicalmente diferentes: de um lado Marvin Harris que para desmascarar a propaganda lusotropicalista fez contato logo no começo da sua viagem com membros da oposição ao regime colonial e por suas formulações foi expulso das colônias portuguesas na África; de outro lado Jorge Dias, que apesar de uma crítica do racismo dos colonos portugueses em Moçambique e Angola, foi um defensor da presença colonial e do projeto lusotropicalista de miscigenação positiva e foi envolvido diretamente em projetos propagandísticos do Estado Novo. Do lado de Dias, uma visão colonialista da antropologia e de um mundo cada vez mais datado e insustentável, um mundo que estava escapando à descrição freyrana do lusotropicalismo e abrindo espaços para os movimentos anticolonialistas de libertação nacionais africanos. Da perspectiva de Harris, um jeito muito mais envolvido e ativista de fazer antropologia, agindo fora dos controles oficiais e contra o poder colonial, coletando informações através de contatos com membros da oposição anticolonialista e até fazendo de tramite entre diferentes grupos da resistência, como quando colocou em contato Figueiredo e Mondlane. Mediante esses dois extremos, tem-se a posição de Wagley, que evitará de tomar posição oficial, mas que podemos imaginar ser bem mais simpático às ideias de Harris do àquelas de Dias.

No curso da década de '60 as mudanças rápidas no cenário africano, com sucessivas vitórias dos movimentos de libertação nacional, e em escala global arquivarão definitivamente não simplesmente a

presença colonial europeia, mas com ela também a velha antropologia colonialista, que Dias encarnava, facultando assim condições objetivas para uma discussão sobre a emergência e os rumos de uma antropologia pós-colonial, compreendendo uma leitura crítica das práticas colonialistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTELO, Cláudia. 1998. “O modo português de estar no mundo.” **O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)**. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

DIAS, Jorge. 1960. *Relatório da Actividade da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português na Campanha de 1960 – Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Relatório de Campanha de 1960 (Moçambique e Angola)*. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar.

_____. 1993. *Um caso de colonização modelo*, Estudos de Antropologia II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 317-332.

FIGUEIREDO, Antonio de. 1978. *Marvin Harris, ‘ex-inimigo’ de Portugal. Diário de Notícias*, 2 setembro.

FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record

_____. 1971. **Novo Mundo nos Trópicos**. São Paulo. Editora Nacional e Editora da USP. (tradução de Olivio Montenegro e Luiz de Miranda Corrêa, revista pelo autor). Coleção Brasileira. Volume 348. Este livro consiste na primeira edição em português. A 1ª. Edição é em inglês e data de 1963.

HARRIS, Marvin. 1958. *Portugal’s African ‘Wards’. A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique*, **Africa Today Pamphlets: 5**. Publication of the American Committee on Africa. (The No. 2 in

Second printing, Summer, July 1960).

_____. 1959. *Labour Emigration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political factors*, **Africa: Journal of the International African Institute** 29 (1)

MACAGNO, Lorenzo. 2002. *Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique*, **Afro-Ásia** (28) (2002): 97-124.

_____. 2018. *A Brazilianist in Portuguese Africa: Charles Wagley's Trip from Mozambique to Guinea-Bissau*. **Portuguese Studies Review** 26 (1) (2018) 221-246.

PEREIRA, Rui. 1989. *A questão colonial na Etnologia Ultramarina*. Antropologia Portuguesa - Actas do II Colóquio sobre a Investigação e o Ensino da Antropologia em Portugal: 61-78.

RITA-FERREIRA, António. 1963. O Movimento migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, coleção “Estudos de Ciências Políticas e Sociais”.

WAGLEY, CHARLES – 1953. **Amazon Town: A Study of Man in the Tropics**. New York. The Macmillan Company.

_____. 1963. “If I Were a Brazilian” in **Charles Wagley, An Introduction to Brazil**. London. Columbia University Press. pp. 277-297

WEST, Harry. 2004. *Inverting the Camel's Hump: Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I* in Richard Handler, ed., **Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology**. Madison: The University of Wisconsin Press. pp 51-90.

O FAZER ETNOGRÁFICO DE JOSEPH B. CASAGRANDE EM *IN THE COMPANY OF MAN*.

Vinicius Cosmos Benvegnú⁵⁴

Esse artigo consiste numa análise crítica, com propósito reflexivo, do significado de descrições etnográficas selecionadas, levando em conta o olhar dos principais informantes de diferentes experimentações de pesquisa a partir de um livro que corresponde, em termos de gênero textual, a um catálogo, contendo fotos e narrativas destes agentes sociais imprescindíveis à produção antropológica da década de 1950-60. Trata-se de um exercício reflexivo em que confluem discussões acerca do fazer etnográfico e do trabalho de campo, com discussões sobre a relação entre ações colonialistas e trabalho antropológico. As reflexões aqui contidas foram inicialmente discutidas em dois cursos que frequentei, no âmbito do programa de doutorado em antropologia social da Universidade Federal do Amazonas, ministrados pelo professor Alfredo Wagner, organizador da presente publicação. Os dados concretos referidos ao meu objeto de reflexão decorrem da análise crítica dos critérios de seleção dos principais informantes concernentes a trabalhos etnográficos clássicos, que integram o livro intitulado *In the Company of Man* organizado pelo antropólogo estadunidense Joseph Bartholomew Casagrande. Focalizo notadamente o Prefácio e o capítulo, *John Mink, Ojibwa Informant*, ambos escritos pelo organizador do livro. O livro publicado em 1960, consiste em uma coletânea de vinte artigos elaborados por antropólogos e antropólogas empenhados em apresentar seus principais interlocutores durante suas pesquisas de campo. As experiências selecionadas estão datadas de 1928 a 1956, sendo 5 delas de antes da II Guerra Mundial e 15 de 1945 a 1956. Durante estas quatro décadas as orientações de procedimentos de pesquisa antropológica eram feitas, notadamente a partir da figura dos denominados *key informants* (informantes-chave), quais sejam agentes

54. Cientista Social, doutorando em Antropologia Social do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, UFAM.

sociais que funcionavam como principais fornecedores de informações das unidades sociais (tribos, comunidades, povos, grupos) estudadas e que apoiavam efetivamente as atividades de campo dos antropólogos seja como guias, mateiros, entrevistados, tradutores, auxiliares de pesquisa ou hospedando os antropólogos em suas residências ou em lugares por eles indicados. Nos parágrafos abaixo procuro refletir sobre o antropólogo, seus escritos e como eles refletem num *savoir-faire* de uma antropologia estadunidense do pós-II Guerra Mundial.

1. Relações estabelecidas na seleção dos artigos

A coletânea organizada por Casagrande pode ser lida como um conjunto de relatos circunstando a relação entre o antropólogo e seu respectivo “informante-chave”. Ao debruçar sobre os meandros de uma análise reflexiva, verifiquei os componentes de um certo padrão de descrição etnográfica em que o antropólogo ao afirmar a sua atividade profissional pela utilidade, nos termos de uma antropologia aplicada, projeta-a na seleção e na classificação de pesquisas construídas com propósitos outros, agrupando autores segundo critérios contingenciais, como aqueles que emergem num contexto de guerra. Gostaria de iniciar, portanto, assinalando a arbitrariedade das classificações e da escolha dos critérios adotados pelo organizador para compor o livro. Escapando à própria ordem de exposição do livro, temos o critério das experiências pessoais de Casagrande e de seu trabalho de campo, relatadas no artigo dedicado ao sábio Objíwa John Mink, que foi seu “informante-chave” durante sua estada na Reserva Indígena Lac Courte Oreilles, no noroeste do estado do Wisconsin em 1940-41. Casagrande adotou como procedimento elementar no trabalho de campo uma perspectiva antropológica que se valia da figura do “informante-chave” (*key informant*), objetivando acessar os mundos de outrem, descritos e discutidos como cultura.

O chamado “informante-chave” consistiu num elemento central no âmbito de uma abordagem inspirada nas premissas de uma antropologia aplicada que era praticada por Casagrande e seus pares. Tal informante reunia predicados importantes para que o antropólogo pudesse exercer seu trabalho de maneira sistemática. Era pessoa com preponderância e influência em sua referida comunidade, desfrutando de atributos que proporcionavam respaldo e legitimidade ao antropólogo perante as demais unidades familiares. As relações sociais privilegiadas, mantidas regularmente com tal informante, asseguravam um reconhecimento do trabalho de pesquisa pela unidade social estudada (grupo, tribo, comunidade, povo). Os chamados “informantes-chave”, ocupavam um lugar de destaque na mediação, transitando entre seu mundo e as agências da sociedade nacional. Para tanto dominavam o idioma do antropólogo e tinham conhecimento detido do seu itinerário e de suas atividades rotineiras tornando-se uma espécie de “tradutores” desse “entre-mundos”. Disso decorrem o uso e o significado da palavra “chave” no seu mais completo sentido metafórico. O “informante-chave” corresponderia idealmente àquele que iria “abrir” as portas dos conhecimentos e dos saberes, dos ritos e das narrativas míticas de sua comunidade para o antropólogo. Contudo, como comenta Bachelard (1996, p. 97), as metáforas seduzem a razão e convertem imagens particulares em esquemas gerais. Assim, as “descobertas” a partir dos relatos e das experiências concretas, próprias dos “informantes-chaves”, tornavam-se, nas mãos dos antropólogos, princípios para interpretações e análises gerais a respeito dos fundamentos da organização social das unidades estudadas.

No Prefácio, Casagrande apresenta a concepção do projeto do livro, seus objetivos, os autores, cuja formação acadêmica é em antropologia, e seus respectivos artigos enfatizando o papel dos “informantes-chave” e as relações que tais autores mantinham com eles. Estas relações, que exprimem elevado grau de confiabilidade mútua, construídas pelos antropólogos durante o trabalho de campo tornam-se um dos fatores que teriam orientado as escolhas. Nos meandros da

descrição do organizador nos deparamos com outros critérios para a composição do livro, que também decorrem de relações sociais que caracterizam a trajetória pessoal do referido organizador. Assim, tem-se um total de 20 (vinte) autores, todos antropólogos e antropólogas anglófilos, destacando-se a prevalência de 15 (quinze) antropólogos estadunidenses. Dentre os autores elencados no livro a maioria absoluta integra uma rede de relações de afinidade e de solidariedade profissional muitíssimo próxima à Joseph Casagrande, senão vejamos: alguns foram seus professores, como por exemplo Clyde Kluckhohn e Charles Wagley, outros o inspiraram diretamente com suas teorias e outros ainda foram seus colegas durante sua formação acadêmica na Universidade de Columbia, Nova York.

Outro critério que pode passar despercebido aos olhos menos atentos é a temporalidade dos encontros entre o antropólogo e seu “informante-chave”. As relações de pesquisa datam de um período de vinte anos aproximadamente, tendo a Segunda Guerra mundial como interstício. Assim 04 (quatro) artigos, que compõem o livro, datam de anos que precedem ao conflito bélico. Dois (02) artigos, escritos por autores estadunidenses, datam de 1941, durante o transcurso da segunda guerra, mas anteriormente à entrada dos Estados Unidos diretamente no conflito⁵⁵. Um desses artigos é justamente o de Casagrande que esteve entre os Ojibwa antes de ser enviado para a guerra na Europa, em 1942. Ao todo são 12 (doze) antropólogos e antropólogas que serviram durante a guerra, como soldados de baixa patente ou como oficiais em serviços de inteligência. E pelo menos 02 (dois) fora desta lista foram encarregados, pelo Gabinete de Informação de Guerra, de elaborar relatórios de pesquisas com dados sobre alemães e sobre povos asiáticos. Treze (13) artigos datam de pesquisas realizadas a partir do armistício, sendo o ano de 1956 o último ano de pesquisa datada e o mais próximo do ano da publicação em 1960. A única exceção é o artigo de Robert H. Lowie cuja a relação de pesquisa entre o povo Crow data

55. Os Estados Unidos entram formalmente na II Guerra Mundial após 7 de dezembro de 1941, data do ataque militar japonês, de surpresa, sem declaração formal de guerra, às instalações e equipamentos navais e aéreos norte americanos em Pearl Harbour, Honolulu, Território do Havai.

de 1910. Na tabela que segue essas informações podem ser vistas de forma mais esquemática e com maior discernimento.

A participação direta na guerra consistiu portanto numa outra condição solidária de aproximação entre os autores. As informações na tabela demonstrativa registram nominalmente aqueles que, de diferentes maneiras, fizeram parte das forças militares. Embora não assinalada constata-se que Margareth Mead igualmente contribuiu para o Gabinete militar mencionado. Deste modo, tem-se que antropólogos e antropólogas foram requisitados pelo Exército dos Estados Unidos para realizar trabalhos diversos durante a Segunda Guerra, tal como foram também utilizados indígenas, cujos troncos linguísticos serviram para a elaboração de códigos nas comunicações. Dos 20 (vinte) autores do livro, 14 (catorze), se considerarmos Lowie e Mead, serviram nas ou às forças armadas⁵⁶.

Muitos trabalhos antropológicos elaborados a partir de e para uso em conflitos bélicos, tornaram-se referências para as discussões de pesquisa e ensino da antropologia. Um caso muito conhecido é o estudo feito por Ruth Benedict, sob encomenda do Gabinete de Informação de Guerra a respeito dos japoneses e sua devoção ao imperador. Robert Lowie, autor de um dos artigos do livro de Casagrande, foi encarregado, também pelo Gabinete de Informação de Guerra, para escrever um artigo sobre os alemães, que resultou no livro *O povo alemão* (1945). Clyde Kluckhohn atuou no Serviço de Informação de Guerra (BENEDICT, 1972, p. 8) e posteriormente escreveu sobre as importantes contribuições da antropologia nos esforços de guerra. Esses dados nos são muito caros pois mostram como uma forma de antropologia aplicada, praticada nos Estados Unidos, ganhou força e foi implementada consoante interesses e políticas nitidamente colonialistas, como no caso da aliança com os franceses na antiga Indochina (Vietnam) na guerra contra movimentos de libertação nacional de 1948 até a batalha

56. Durante o curso o professor Alfredo Wagner mencionou a respeito desta participação passagens das formulações de David H. Price no seu livro – *Anthropological Intelligence. The deployment and neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham and London. Duke University Press. 2008

de Diên Biên Phú, em 1954. Este tipo de ação antropológica perpassa as lutas anticoloniais e aquelas referidas às novas nacionalidades seja na Indochina ou na África, no Vietnã ou no Congo, e se mostra transhistórica facultando aproximações com procedimentos de campo e fatos do presente⁵⁷. Práticas de antropólogos, que marcaram as etnografias nas sociedades coloniais, tem sido resgatadas no âmbito de intervenções ou pesquisas antropológicas contemporâneas, demonstrando que tais procedimentos de pesquisa perpassam o colonialismo, ao superarem fronteiras que usualmente são mencionadas como marcos de clivagem para estabelecerem as respectivas distinções face à lógica de ação do imperialismo (Almeida, 1918).

57. O exemplo maior seria o projeto governamental estadunidense chamado *Human Terrain System (HTS)*. Terreno Humano consiste numa expressão utilizada comumente no jargão militar para se referir às populações de zonas onde há conflitos armados. Os primórdios do projeto dizem respeito à solução para enfrentar o “fosso cultural” enfrentado pelo exército norte-americano na invasão do Iraque e do Afeganistão. Na superação do denominado “fosso” as autoridades militares decidiram recrutar antropólogos nestas suas ações bélicas incorporando-os nas tropas de combate pra produzirem conhecimentos sobre realidades localizadas concernentes a comunidades rurais e a cidades com revoltas populares. Foram incorporados às tropas mais de 120 antropólogos, elaborando relatórios sobre povos e comunidades nas linhas de frente e procedendo inclusive a trabalho de campo através de observações *in loco* e entrevistas com escolta armada. Este programa foi implementado em 2007 com um orçamento anual de 10 milhões de dólares. Em 2011 o HTS chegou a receber 150 milhões para sua manutenção. Este programa militar foi encerrado em junho de 2015 pelo governo Obama. Leia-se a propósito, para fins de aprofundamento: Almeida, Alfredo W.B. de – “Cowboy Anthropology: nos limites da autoridade etnográfica”. Teresina. **Entreiros. Revista do PPGANT-Universidade Federal do Piauí**. 2018. pp 8-35.

Quadro 1: Apresentação dos autores, artigos, “informantes” e seu povo, e data do encontro entre antropólogo e “informante”

AUTOR - NACIONALIDADE	TÍTULO DO ARTIGO	NOME DO “INFORMANTE”	POVO DO “INFORMANTE” – PAÍS	DATA
Raymond Firth (Nova Zelândia)*	A Polynesian Aristocrat (Tikopia)	Pa Fenuatara	Povo Tikopia	1928
Thomas Gladwin (EUA)	Petrus Mailo, Chief of Moen (Truk)	Petros Mailo	Povo Truk (do arquipélago da Micronésia no Pacífico Ocidental)	1948
E. W. H. Stanner (Austrália)*	Durmugam, A Nangiomeri (Australia)	Durmugam	Povo Nangiomeri (aborígenes da Austrália)	1932
Harold C. Coklin (EUA)*	Maling, A Hanunoo Girl from the Philippines A Day in Parina	Maling	Povo Hanunoo (Filipinas)	1953
James B. Watson (EUA)	A New Guinea “Opening Man”	Bantao	Povo Agarabi (Terras Altas da Nova Guiné)	1954
Margaret Mead (EUA)	Weaver of the Border (New Britain)	Sra. Phebe Clotilda Coe Parkinson	Samoanos (Ilhas Samoa)	1929
Cora Du Bois (EUA)*	The Form and Substance of Status: A Javanese-American Relationship	Ali ben Usmus	Javanês (Ilha de Java)	1937
John T. Hitchcock (EUA)*	Surat Singh, Head Judge (Índia)	Surat Singh	Indiano	1953
David G. Mandelbaum (EUA)*	A Reformer of His People (South India)	Sulli	Povo Kota (Índia)	1949
Ian Cunnison (Escócia)*	The Omda (Baggara Arabs, Sudan)	Hurgas Merida	Omda (Sudão)	1952
Victor W. Turner (Escócia)*	Muchona the Hornet, Interpreter of Religion (Northern Rhodesia)	Muchona	Povo Ndembu (Rodésia do Norte, atual Zâmbia)	Década 1950
Ethel M. Albert (EUA)	My “Boy,” Muntu (Ruanda-Urundi)	Muntu	Povo Mututsi (Ruanda-Urundi, antiga colônia belga)	1956
Laura Bohannan (EUA)	The Frightened Witch (Nigeria)	Shingir	Povo Tiv (Nigéria)	1949

Charles Wagley (EUA)	Champakwi of the Village of the Tapirs (Brazil)	Champuki	Povo Tenetehara (Brasil)	1941
Edmund Carpenter (EUA)*	Ohnainewk, Eskimo Hunter	Ohnainewk	Povo Inuit (Ártico)	1950
Robert H. Lowie (Áustria-EUA)**	My Crow Interpreter	Jim Carpenter	Povo Crow (Estados Unidos)	1910
Clyde Kluckhohn (EUA)*	A Navaho Politician	Bill Begay	Navajo	1948
Joseph B. Casagrande (EUA)*	John Mink, Ojibwa Informant	John Mink	Ojibwa	1941
John Adair (EUA)*	A Pueblo G.I.	Marcus Tafoya	Pueblo	Pós-1945
William C. Sturtevant (EUA)	A Seminole Medicine Maker	Josie Billie	Seminole	1950

* antropólogos e antropólogas que serviram durante a Segunda Guerra Mundial, como soldados de baixa patente ou como oficiais em serviços de inteligência.

** Robert Lowie foi encarregado de um estudo sobre o povo alemão, inimigo de guerra pelo Gabinete de Informação de Guerra, da mesma forma que fora encarregada Ruth Benedict sobre os japoneses.

1. Propriedade Intrínseca: a produção etnográfica de Casagrande

No que concerne às contribuições acadêmicas de Casagrande, elas estão relacionadas ao ensino de métodos de campo, à linguística e à etno-linguística, à aculturação e a padrões de cultura e posteriormente a estudos comparativos de sociedades camponesas, a partir de seu trabalho de campo nos Andes Equatorianos. Segundo Thompson (1985) ele foi um antropólogo sensível e de escuta atenta, estando junto a povos indígenas norte-americanos, destacando-se os Ojibwa do Wisconsin na fronteira com o Canadá. A partir do esboço de sua trajetória acadêmica e dos escritos que compõem o livro *In the Company of Man* destaco alguns pontos de necessária reflexão.

Casagrande seguiu a orientação antropológica norte-americana e aplicada na qual se formou. Na elaboração do livro dois elementos se mostraram centrais para a seleção de antropólogos isto é: o trabalho de campo (*fieldwork*) e os “informantes-chaves” (*key-informants*). Como discutirei na sequência, essa orientação tem relação direta com o trabalho e as orientações feitas por Franz Boas ainda no início do século XX. A importância do trabalho de campo é ressaltada por Casagrande logo no prefácio do livro: “*For the anthropologist the field is thus the fountainhead of knowledge, serving him as both **laboratory and library**. His research is necessarily done **in the company of man***”^{58;59} (p. X, grifos meus). Os grifos do excerto acima falam de como essa antropologia estava sendo pensada. Por um lado, *In the company of man* nos remete à intrínseca necessidade de que a pesquisa antropológica só poderia ser concretizada na convivência, na companhia de outrem. Por outro a expressão “*laboratory and library*” revela a permanência do biologismo das ciências

58. O livro não possui tradução para a língua portuguesa, dessa forma optei por apresentar no corpo do texto os excertos no seu original, pois as nuances do idioma trazem pontos importantes para as discussões aqui propostas. Contudo, trago em notas de rodapé uma tradução livre realizada por mim mesmo no decorrer das interpretações aqui apresentadas, a qual pode conter eventuais inexactidões, uma vez que não detenho tal competência técnica específica.

59. “Para o antropólogo o campo é assim a fonte do conhecimento, servindo-o simultaneamente como laboratório e biblioteca. A sua pesquisa é necessariamente feita na companhia do homem”

naturais, na episteme das ciências sociais (CASTRO FARIA, 2006, p. 24) e seus consequentes obstáculos para análise crítica das ciências sociais (ALMEIDA, 2008, p. 63). Nesse sentido, Bachelard nos alerta sobre os perigos de tratarmos o trabalho de campo como laboratório e biblioteca do conhecimento antropológico: “um gabinete de história natural e um laboratório são montados como uma biblioteca, pouco a pouco; todos confiam: esperam que o acaso estabeleça as ligações entre os achados individuais” (BACHELARD, 1996, p. 40). Ademais disso, Pacheco de Oliveira (2016, p. 32; 218-219) ressalta que os dados etnográficos do antropólogo não devem ser analisados igualmente aos dados de uma pesquisa de laboratório em que as variáveis estão sob um controle relativo do cientista, os dados etnográficos não resultam de condições ideais.

O outro elemento da antropologia praticada por Casagrande é a centralidade dos “informantes-chaves”. Em uma primeira leitura mais espontânea podemos afirmar que o livro *In the company of man* é dedicado a essa figura. O autor no prefácio afirma: “*The relationship between the anthropologist and a key informant has many of the attributes [...] The relationship between the anthropologist and an informant usually bridges two cultures [...] In final analysis it is unique among the various forms of human association*”⁶⁰ (p. XI, grifos meus). É importante apontar porque o “informante-chave” era elemento central dessa antropologia praticada por Casagrande. Conforme grifado no excerto acima vemos que o “informante-chave” era aquele que servia de ponte (*bridge*) entre duas culturas, entre outras palavras uma posição de mediador.

O historiador da antropologia Roger Sanjek (1990, p. 197) aponta que a centralidade dos informantes-chave na antropologia iniciou no século XIX onde: “a gravação de textos com a ajuda de informantes-chave bilíngues foi um procedimento etnográfico comum no final do século XIX”, sendo “uma prática aceitável de trabalho de campo nos anos 1950” (SANJEK, 1990 p.228).

60. “a relação entre o antropólogo e um informante-chave tem muitos dos atributos [...] a relação entre antropólogo e informante é geralmente uma ponte entre duas culturas [...] Em última análise, é única entre as várias formas de associação humana”

O final do século XIX e o princípio do XX é um período em que a antropologia buscava legitimar-se enquanto ciência. Para tanto era necessário criar uma linguagem própria (CASTRO FARIA, 2006, p. 24) e assentar métodos de coleta de dados para sua validação. Nessa aurora antropológica alguns trabalhos romperam com descrições classificatórias, colecionistas, missionárias, administrativas, militares, naturalistas que eram produto do colonialismo. São exemplos dessas rupturas descritivas os trabalhos de Lewis H. Morgan, Henry Maine e, um pouco mais tarde, Frank H. Cushing. Além dessas rupturas, estes autores contribuíram para as bases do que viria a ser o trabalho de campo (*fieldwork*) da antropologia a partir de experiências próprias e genuínas.

Boas foi um outro pesquisador, que realizou trabalho de campo a partir de 1883 e talvez um dos mais reconhecidos. A partir de seu trabalho com povos Inuits do Ártico, consolidou o procedimento de trabalho de campo como um elemento central da antropologia. Tendo sido professor em Columbia (NY) Boas formou e sua ação teve efeitos dobre mais de uma geração de antropólogos e antropólogas. Dentre os autores de *In the company of man* pelo menos metade deles (dez) foram marcados direta ou indiretamente por Boas, tendo sido seus orientados ou alunos de seus orientados.

Casagrande é um desses autores. Durante sua formação foi aluno de alguns dos principais orientandos de Boas. Uma delas foi Ruth Benedict que marcou presença em seus trabalhos a partir das proposições teóricas de cultura e personalidade. Benedict lançou mão do conceito de personalidade, buscando analisar a personalidade das culturas na sua plenitude: “Desde este punto de vista, las culturas son psicología individual proyectada en pantalla grande, psicología individual a la que se dota de proporciones gigantescas y de larga duración temporal” (BENEDICT, 1932, p. 24, *apud* HARRIS, 1979, p. 344). Cada cultura então, teria uma “personalidade base” ou também o muito difundido “padrão de cultura” (*culture pattern*). Essa foi uma proposta teórica que relacionava antropologia, psicologia e linguística. Nesse sentido,

no artigo sobre o indígena Obijwa John Mink, Casagrande explicita a preocupação e a busca por esses padrões de cultura:

*“he [John Mink] quickly came to understand our interest in the **general culture pattern** rather than the particular instance and our concern with what must at times have seemed to him to be irrelevant details of behavior”⁶¹ (p. 472).*

Esta antropologia de Boas e Benedict entre tantos outros, teve destaque e proeminência no ensino e nas discussões nas décadas que se seguiram ao pós-guerra, mas também foi objeto de críticas quanto a seus procedimentos e escolhas teóricas. Marvin Harris⁶² fez uma contundente crítica aos estudos de cultura e personalidade. O autor afirma que esses estudos apresentam problemas de método e rigor científico. Para ele, a: “continuidad entre Boas, Benedict, Mead y los otros antropólogos configuracionistas y de orientación psicológica la que nos lleva al problema central que tenemos que plantearnos. Es el problema del método, de los criterios científicos, así como de la significación funcional de la reforma del particularismo histórico” (HARRIS, 1979, p. 351).

Ademais dos problemas de método e critérios científicos, Harris afirma que os estudos de cultura e personalidade eram “cientificamente irresponsáveis” como podemos ver no trecho que segue: “No es

61. “ele rapidamente chegou a compreender o nosso interesse no padrão geral de cultura e não no caso particular e a nossa preocupação com o que por vezes lhe deve ter parecido ser detalhes irrelevantes de comportamento”.

62. Marvin Harris foi um antropólogo que ficou marcado pelas suas argumentações sagazes e polemicas, buscando sempre o debate e confronto com seus pares. Contudo, poucos sabem, da sua ligação com a antropologia brasileira e lusófona. Sua tese de doutorado decorreu de seu trabalho em uma comunidade na Bahia, que resultou no livro *Town and Country in Brazil* de 1956. Um trabalho dentro dos estudos de comunidade amplamente realizados nas décadas de 1950 e 1960 e que nesse livro são abordados no artigo elaborado por Ítala Nepomuceno, que traz uma discussão a cerca dos estudos de comunidade. Os estudos lusófonos de Harris são abordados neste livro no artigo elaborado por Riccardo Rella que faz uma discussão relacionando os estudos feitos por Marvin Harris e Charles Wagley nas colônias portuguesas africanas e seus efeitos. Estes trabalhos, encomendados pela administração colonial portuguesa, deveriam ter dado um destaque e uma coonestação internacional ao projeto colonial português, mas na realidade os dois, em particular o de Harris, tornaram-se extremamente críticos das ações do colonialismo salazarista, a partir de situações concretas registradas no decorrer do trabalho de campo.

cuestión de venganza, sino de principio: simplemente, no es posible conciliar la imagen que los boasianos se hacían de si mismos como el *summum* del rigor metodológico con los procedimientos impresionistas, científicamente irresponsables, que caracterizan a las primeras fases del movimiento de cultura y personalidad” (HARRIS, 1979, p. 351).

2. Entre a propriedade intrínseca e a propriedade de posição: as relações profissionais de Joseph Casagrande e a sua antropologia.

Casagrande, no entanto, não teve apenas uma carreira acadêmica. A antropologia na qual se formou possuía uma estreita ligação com interesses estatais e com formas de reconhecimento que passavam pela ocupação de cargos e funções.. Era uma antropologia na qual a aplicação dos métodos e teorias eram direcionados para a solução de problemas práticos, uma antropologia aplicada ou assim denominada explicitamente desde pelo menos 1941. Designada como *applied anthropology*, “antropologia aplicada” ou “antropologia em ação”, consistiu numa orientação antropológica, de antes, durante e, principalmente no pós-guerra, ou seja, de 1945 em diante, os antropólogos que dela se valiam produziram pesquisas que visavam mudanças em sistemas culturais específicos em consonância com demandas governamentais⁶³.

É importante destacar que foi Clyde Kluckhohn, um dos autores do livro *In the Company of Man*, quem recuperou o conceito de antropologia aplicada, uma antropologia como mediadora de ações governamentais (ALMEIDA, 2018, p. 13). Muitos dos trabalhos antropológicos feitos a partir da orientação e das premissas da antropologia aplicada foram encomendados e financiados por agências de desenvolvimento ou forças militares. Casagrande, ex-aluno

63. Para aprofundar as discussões sobre a antropologia aplicada, e sua diferença com a antropologia da ação conferir, ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Antropologia da ação” (action anthropology) versus “antropologia em ação” (anthropology at work/ applied anthropology). *Guarimã – Revista de Antropologia & Política*, 2020.

de Kluckhohn, atuou em instituições que promoviam trabalhos de antropologia aplicada como instrumentos de transformação social.

Casagrande iniciou seus estudos em antropologia no início da década de 1940 e tornou-se doutor na *University of Columbia* (NY) ao final da mesma década, após o hiato da II Guerra Mundial, quando trabalhou em posto de Inteligência Militar em Londres. Além de ter tido aulas com proeminentes professores em Columbia, trabalhou com Charles Wagley, Julian Stewart e Oscar Lewis. Essas relações marcaram as relações profissionais e a antropologia praticada por Casagrande. Em 1947 após retornar à Columbia, Casagrande trabalhou com Charles Wagley como seu professor assistente. Sua dedicação e talento para a organização lhe renderam a indicação, por parte de Wagley, para que fosse o organizador do 29º Congresso Internacional de Americanistas realizado em Nova York em 1949. Em 1950, após reconhecimento pela organização do Congresso de Americanistas, foi novamente indicado para trabalhar na administração do Programa de Bolsas do “Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais”⁶⁴, função na qual permaneceu durante uma década. Em 1960 retorna para o mundo acadêmico quando foi convidado para implementar o recém-criado Departamento de Antropologia da *University of Illinois*, aonde trabalhou com Oscar Lewis e Julian Stewart.

Como vemos a carreira de Casagrande dentro da antropologia transita entre algumas experiências no ensino e cargos ou funções intrínsecas ao meio burocrático e administrativo, incluindo aqui gestão de atividades vinculadas ao campo da produção científica. Desta maneira, além das funções elencadas anteriormente, Casagrande foi secretário da Sociedade Etnológica de Washington (1954-57), bem como presidente da Sociedade Etnológica Americana (1963-64) e da Associação Americana de Antropologia (1972-73). Também foi membro da Sociedade de Antropologia Aplicada dos Estados Unidos, cuja fundação data de 1941, e se dedicou à gestão de inúmeros congressos. Como vemos Casagrande foi um articulador de eventos,

64. Social Science Research Council

um gestor de associações voluntárias, que convocava antropólogos, seja nos corredores universitários, seja nos salões das grandes reuniões e congressos de antropologia, seja em agências oficiais. Esta capacidade de mobilização e trânsito entre diferentes acontecimentos foi um fator destacado em sua trajetória intelectual e de gestor.

Um esforço de análise reflexiva

Discorrido um pouco sobre as relações entre as propriedades intrínsecas e propriedades de posição de Joseph Casagrande, outros pontos de interesse para a reflexão aqui proposta podem ser feitos retomando-se o Prefácio e o artigo sobre John Mink.

Começemos pela arbitrariedade da categorização e organização dos textos no livro *In the Company of Man*, cujo critério utilizado pelo autor é o geográfico. Casagrande diz:

*The various chapters are arranged in roughly **geographical order**, beginning with the Pacific Islands and Australia, and running through India, Africa, South and North America. Within these areas they are further ordered, albeit rather impressionistically, to provide contrasts of style, tone, and subject, and in a few instances, to juxtapose sketches of comparable persons⁶⁵ (p. XIII, grifos meus).*

O autor opta por organizar os capítulos obedecendo a um geografismo e dentro de cada uma dessas áreas ainda busca traçar contrastes ou comparações entre estilos narrativos ou até mesmo contrastes entre os “informantes-chaves” descritos. Verifica-se que 05 (cinco) dentre as etnografias mencionadas referem-se à Oceania (Polinésia/Nova Zelândia, Micronésia, Austrália, Nova Guiné, Ilhas Samoa); 04 (quatro) à

65. “Os vários capítulos estão organizados por ordem aproximadamente geográfica, começando pelas ilhas do Pacífico e Austrália, e passando pela Índia, África, América do Sul e do Norte. Dentro destas áreas estão ainda ordenados, embora de forma bastante impressionista, para fornecer contrastes de estilo, tom e sujeito, e em alguns casos, a esboços justapostos de pessoas comparáveis”.

Ásia (Filipinas, Ilha de Java, Índia); 04 (quatro) à África (Omda/Sudão, Rodésia atual Zâmbia, Ruana-Urundi, Nigéria), uma (01) ao Ártico (povo Inuit), uma (01) ao Brasil e finalmente 05 (cinco) aos Estados Unidos. A noção de região periférica aqui não é exatamente geográfica. Quando se pensa nos Estados Unidos, transparece uma dimensão metropolitana e de centralidade, em termos do proplado propósito de “desenvolvimento”, todavia 04 (quatro) dos povos mencionados (Navajo, Ojibwa, Seminole, “Pueblo”) estão localizados em regiões de fronteira e 01 (um) no Missouri (Crow), na região centro oeste dos EUA, todos numa posição à margem da organização social dita “desenvolvida” e mais próximos de uma situação periférica alvo de colonialismo interno.

Na sequência do parágrafo Casagrande ressalva que os capítulos podem ser lidos de forma aleatória: “*However, little will be lost if the reader does not choose to read them in the sequence given*”⁶⁶ (CASAGRANDE, p. XIII). Entretanto, a arbitrariedade já está estabelecida e conforme Almeida afirma, categorias e esquemas interpretativos ancorados no geografismo, no dualismo e no biologismo, consistem em noções deterministas que fundamentam “modelos” explicativos que “produzem obstáculos epistemológicos” para uma leitura crítica das realidades sociais observadas empiricamente (ALMEIDA 2008, p. 63). Isso se deve ao fato de gerarem para o leitor uma síntese axiomática dada como irretorquível e racional (ALMEIDA, 2008, p. 11).

Um ponto importante de reflexão refere-se à forma como o autor se refere às narrativas de cada antropólogo sobre seus respectivos interlocutores. No subtítulo do livro Casagrande faz uso da palavra “retrato”, “*Twenty Portraits by Anthropologists*” (Vinte retratos por antropólogos). Essa palavra, contudo, é usada apenas no subtítulo. Ao longo de todo o Prefácio o autor usa a palavra “*sketches*” para se referir às descrições feitas pelos antropólogos. A tradução mais apropriada, no contexto do livro, da palavra “*sketches*” é “esboço”. Ainda que possa parecer uma escolha arbitrária a escolha e o uso da palavra “*sketch*” nos mostram uma diferença conceitual e teórica importante.

66. “No entanto, pouco se perderá se o leitor não optar por lê-los na sequência dada”.

Conceitualmente o retrato nos remete a uma ideia de algo definido, determinado. O retrato é uma imagem fidedigna, que retrata uma cena ou realidade “como ela é” no momento de seu registro. A fotografia pode ser prova irretorquível e corresponde aqui a uma metáfora que transmite autoevidência. O conceito de esboço por sua vez remete à descrição aproximada, com os elementos mais importantes ou significativos de quem o faz, mas sem ter a intenção de uma cópia fiel. O uso do conceito de esboço (*sketch*), por Casagrande, sinaliza também as suas orientações antropológicas. Uma orientação, como discuti anteriormente, baseada nos estudos de cultura e personalidade. O esboço possibilita o diálogo com o conceito de “perfil”, usado nas chamadas discussões comportamentais. Há um excerto do Prefácio que ilustra essa relação: “*In these sketches one sees vividly the subtle **interplay between personality and the cultural forms** within which it must work, each bearing the imprint of the other⁶⁷*” (p. XV, grifos meus). O autor está justamente afirmando que os esboços dos interlocutores possibilitam relacionar suas personalidades às formas culturais às quais pertencem. Sendo assim, o que seria apenas a escolha de um conceito por outro, se revela em um uso deliberadamente pensado e orientado.

Um ponto dúbio dos textos apresentados diz respeito à reflexão do autor sobre como as relações de pesquisa refletem nas pesquisas de campo e nos próprios textos biográficos dos seus autores. São dúbias porque se de um lado ele faz reflexões sobre a importância de trazer a figura dos informantes para os textos, de outro deixa de refletir sobre como as próprias experiências de campo constituem a pesquisa etnográfica, além de não explicitar como os procedimentos de pesquisa de campo foram realizados.

No Prefácio, Casagrande faz um convite aos seus pares, aos estudantes de antropologia e aos seus leitores para refletirem sobre suas pesquisas:

67. “Nestes esboços, vê-se vividamente a sutil interação entre a personalidade e as formas culturais dentro das quais deve trabalhar, cada uma com a marca da outra”

*We hope that all who enter here will come away with a broader conception of man and the human situation; that the student will gain from this book acquaintance with a side of the discipline seldom touched upon in more **technical anthropological writings**. We trust, too, that our colleagues will find this book worthy of their professional attention, and that it will awaken in them echoes of their own experiences in the field⁶⁸ (p. XIII, grifos meus).*

Nesse excerto Casagrande está propondo trazer os informantes para os textos antropológicos, que de certa forma se concentravam em exegeses teóricas, sumiam com os sujeitos das ações, ou eram, como destacado na citação, produções com objetivos técnicos e aplicados conforme apontado anteriormente.

Se focarmos, entretanto, nossa interpretação, em uma reflexividade nos termos que Bourdieu nos propõe, cujo esforço está em “fazer um uso reflexivo dos conhecimentos adquiridos da ciência social para controlar os efeitos da própria pesquisa” (BOURDIEU 2008, p. 694), o intento de Casagrande acaba ficando diminuto. O mais próximo de uma “reflexividade reflexa” (BOURDIEU 2008, p. 694) é quando no Prefácio o autor comenta:

“While the native subjects are the central figures, we have written as well about our relationships with those we have sought to portray, about our personal reactions to people and circumstances, and about the way we have gone about our work⁶⁹” (p. XIII).

Esse trecho do Prefácio, ainda que aponte para uma tímida reflexão, nos diz mais sobre como, a partir das relações e memórias dos interlocutores, há também uma projeção da uma autobiografia

68. Esperamos que todos os que aqui entram, saiam com uma concepção mais ampla do homem e da situação humana; que o estudante ganhe com este livro o conhecimento de um lado da disciplina raramente abordado em escritos antropológicos mais técnicos. Também confiamos que os nossos colegas acharão este livro digno da sua atenção profissional, e que despertará neles ecos das suas próprias experiências no campo (p. XIII).

69. “Embora os sujeitos nativos sejam as figuras centrais, também escrevemos sobre as nossas relações com aqueles que procurámos retratar, sobre as nossas reações pessoais às pessoas e às circunstâncias, e sobre a forma como temos desenvolvido o nosso trabalho”.

intelectual dos próprios antropólogos. Este tema será melhor discutido a seguir.

Uma proposta (auto) biográfica

Como adiantado anteriormente gostaria de destacar que de certa forma a discussão acerca da reflexividade se refere à proposta (auto)biográfica do livro. Por excelência *In the Company of Man* é um livro que busca precipuamente recuperar a memória dos principais interlocutores dos antropólogos, conforme o autor pontua no Prefácio: “*It is first of all a collection of personal memoirs written by anthropologists about individuals they have come to know well during the course of their work*”⁷⁰ (p. XII).

Para Maurice Halbwachs (1990), as “memórias pessoais” ou memórias individuais estão para além do indivíduo. A memória individual é um processo de construção coletiva da memória dos fatos, pois, as pessoas convivem socialmente, compartilhando referências e lembranças. Estar atento ao detalhe da memória individual enquanto processo da memória coletiva nos leva a pensar com Bourdieu a respeito da ilusão biográfica, cujo postulado leva o biógrafo a aceitar uma “criação artificial de sentido” (BOURDIEU, 2006, p. 185). A proposição de Bourdieu (2006, p. 184) é que o relato biográfico e/ou autobiográfico, quando narrado seguindo uma ordem cronológica, organizada sequencial e linearmente, torna-se uma ilusão retórica ordenada em sequências de relações inteligíveis da vida narrada. Há de se levar em conta, no entanto, que o livro é muito anterior às reflexões de Bourdieu e pertence a uma época em que os antropólogos, idealmente, teriam maior control sobre os escritos antropológicos.

Nesse sentido, o livro se lido de forma “dura” pode nos levar à ideia de um livro que preconiza também uma biografia dos seus autores, como bem afirma Casagrande: “*I believe my co-authors will agree that these*

70. “é em primeiro lugar uma coleção de memórias pessoais escritas por antropólogos sobre indivíduos que vieram a conhecer bem durante o decurso do seu trabalho”

*chapters are thus also in some measure autobiographical accounts*⁷¹ (p. XIII). Isso se deve ao fato de que a autobiografia se projeta pela memória de outrem.

Logo em seguida à citação anterior, Casagrande procura ser cuidadoso ao afirmar que as descrições dos interlocutores apresentados no livro não são descrições biográficas completas ou crônicas de uma vida inteira, mas sim perfis que buscam revelar “*the unique personality, to delineate the individual as a credible human being seen against the background of his own locale and culture, and to show him in the context of his social roles*”⁷² (p. XIII). Novamente notamos a orientação antropológica na qual Casagrande está inserido, dialogando com os conceitos de uma “teoria comportamental” (*behavioral theory*) e com os chamados “padrões de cultura” (*culture pattern*).

Como foi discutido até o momento, os elementos como o “informante-chave”, a antropologia aplicada preocupada em pavimentar as práticas estatais, a ausência de reflexividade das práticas de campo e a ilusão (auto)biográfica dos antropólogos e de seu informante, refletem o que a antropologia – e principalmente o ensino da antropologia – vinha convencionando como “método”. Um “método” que, no limite de sua prática, irá ser expresso na literatura antropológica através de **manuais e guias de trabalho de campo** contribuindo para reforçar a construção arbitrária das categorias. Contudo, se retomarmos Bourdieu (2008), veremos que o autor nos aponta que são as relações de pesquisa que levam a procedimentos dinâmicos próprios de um método, são as relações sociais construídas na pesquisa social que irão exercer efeitos pertinentes sobre os resultados. Esta assertiva contribui para a compreensão de que a ausência de reflexividade mediante a intensificação de processo de manualização da pesquisa antropológica consiste numa “herança maldita” do colonialismo (Almeida, 2018). Daí resulta a proposição da reflexividade do antropólogo em campo, ou

71. “creio que meus coautores concordarão que estes capítulos são também, em certa medida, relatos autobiográficos”

72. “a personalidade única, delinear o indivíduo como um ser humano credível visto no contexto do seu próprio local e cultura, e mostrá-lo no contexto dos seus papéis sociais”

seja, a disposição constante de criticar os procedimentos metodológicos concebidos de forma manualesca e de refletir criticamente sobre suas próprias práticas, de modo que dêem conta não apenas de dificuldades no uso de técnicas de observação direta e de realização de entrevistas, mas também quanto à compreensão antropológica das categorias e de noções elementares de entendimento do pensamento e das ações das agentes sociais estudados nas suas contingências específicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. 2008 - **Antropologia dos *Archivos* da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Manaus. Fundação Universidade do Amazonas. UFAM.

_____, 2018 - “*Cowboy anthropology*”: nos limites da autoridade etnográfica. Teresina: **Entreiros**.Revista do PPGANT-UFPI. pp. 8-35.

BACHELARD, Gaston. 1996 - **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto. 316p.

BENEDICT, Ruth. 1972 - **O Crisântemo e a Espada: padrões de cultura japonesa**. São Paulo: Editora Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre. 2006 - A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. (8ª edição) Rio de Janeiro: Editora FGV pp. 183-191

_____, 2008 -Compreender. In: **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Ed. Vozes.pp. 693-732

CASAGRANDE, Joseph. Preface, *1960 - in; In the Company of the Man -Twenty Portraits of Anthropological Informants* Joseph Casagrande (Org.). Haper & Brothers Publishers, New York, pp. IX – XVI.

_____. John Mink, Ojibwa Informant. 1960 – *in*; **In the Company of the Man -Twenty Portraits of Antropological Informants.** Joseph Casagrande (Org.). Haper & Brothers Publishers, New York, pp. 467-488.

CASTRO FARIA, Luiz de. 2006 - **Antropologia duas ciências.** CNPq/Mast: Rio de Janeiro.

HALBWACHS, Maurice. 1990 - “Memória coletiva e memória histórica”. In: **A Memória coletiva.** Vértice, São Paulo.

HARRIS, Marvin. 1979- **El desarrollo de la Teoria Antropológica. História de las teorías de la cultura.** México D.F.: Siglo Veintiuno. 690p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016 - **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa 384 p

SANJEK, Roger. 1990 - **Fieldwork: The makings of Anthropology.** Cornell University Press: Ithaca/London

THOMPSON, Stephen I.-1985 - Joseph Bartholomew Gasagrande (1915–1982). **American Anthropologist.** pp. 883–888.

"FACING MOUNTAIN KENYA": JOMO KENYATTA FRENTE À ACADEMIA E ÀS POLÍTICAS DO SISTEMA COLONIAL BRITÂNICO

*Rosa Elizabeth Acevedo Marin*⁷³

APRESENTAÇÃO

Publicada em 1938, a tese defendida por Jomo Kenyatta, intitulada “Facing Mountain Kenya: The Tribal live of the Gikuyu”, não podia passar despercebida na produção antropológica britânica. A tese em questão havia sido orientada por Bronislaw Malinowski, que fez a carta de recomendação para o seu ingresso na London School of Economic, foi seu orientador e elaborou a introdução do livro, ainda foi leitor de primeira mão o também antropólogo Raymond Firth desse modo se conferem os efeitos de reconhecimento simbólico do antropólogo queniano dentro da academia da sociedade colonizadora. Todavia, as críticas às políticas colonialistas e, especialmente, a defesa por parte de Kenyatta da questão das terras dos Gikuyu⁷⁴e da clitorectomia mobilizaram posições de seguidores, de apoiadores e de adversários. No seu Prefácio Kenyatta interpela as visões e di-visões, a autoridade, as hierarquias, os comportamentos no interior do campo científico no qual seria realizada a leitura e crítica do livro, a par dos questionamentos de suas posições políticas e social:

73. Graduada em Sociologia pela Universidad Central de Venezuela. Doutorado em História pela École des Hautes Études em Sciences Sociales. Professora da Universidade Federal do Pará vinculada ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

74. Kenyatta, na primeira nota de rodapé destaca como um erro a grafia Kikuyu, que os europeus divulgaram, em oposição àquela que afirma como própria do seu povo: “A forma europeia usual de soletrar esta palavra Kikuyu é incorreta; deve ser Gikuyu, ou em ortografia fonética estrita Gekoyo, referida ao próprio país. A Gikuyu pessoa é Mu-Gikuyu, plural, A-Gikuyu. Mas para não confundir nossos leitores, usamos Gikuyu para todos os fins”. (Kenyatta, 1938, XV). A expressão Kikuyu segue os textos escritos pelos britânicos e seguidores desta grafia. Neste texto opta-se por seguir a orientação de Kenyatta.

Eu sei que existem muitos cientistas e leitores em geral que irão ser desinteressadamente felizes com a oportunidade de ouvir o ponto de vista dos africanos, e para todos estou feliz por prestar serviço. Ao mesmo tempo, estou bem ciente de que poderia não fazer justiça ao assunto sem ofender aqueles “amigos profissionais do africano” que estão preparados para manter sua amizade pela eternidade como um dever sagrado, desde que o africano continue a jogar a parte de um selvagem ignorante para que eles possam monopolizar a função de interpretar sua mente e falar por ele. Para tais pessoas, um africano que escreve um estudo deste tipo está se intrometendo em suas reservas. Ele é um coelho que virou caçador furtivo.

Mas o africano não é cego. (KENYATTA, 1938, xviii)

Dentro da *London School of Economics (LSE)* havia espaço para debate aberto de posições anticolonialistas, especialmente, se elas partissem de um acadêmico nativo? Por ocasião dos 50 anos da Independência do Quênia aquela renomada instituição publicou os artigos de Grátis (2017) e Menil (2018) com observações sugestivas sobre a passagem de Kenyatta na LSE. O primeiro argumenta que o prestígio de ter estudado na LSE proporcionou a Kenyatta “maior seriedade entre as pessoas na Grã-Bretanha e no Quênia”. Na época a Escola “era amplamente considerada como “rosa” e progressista” (Berman e Lonsdale 1998: 30). Grátis (2017)⁷⁵ segue a Berman e Lonsdale (1998) que atribuem ter essa trajetória escolar aumentado o “seu status entre seus colegas estudantes, bem como no Quênia, capacitá-lo a tratar como um igual com as autoridades coloniais, não mais um ‘nativo sem educação’; e mostrar o racismo generalizado da época...”. Menil (2018)⁷⁶ interpreta afirmações a propósito de Kenyatta; ele teria escrito uma tese “supostamente despolarizada” e indagava sob o papel da LSE na formação de líderes:

75. GRÁTIS, Alex. Jomo Kenyatta, LSE e a independência do Quênia. <https://blogs.lse.ac.uk/lsehistory/2017/10/03/jomo-kenyatta-lse-and-the-independence-of-kenya/>

76. MENIL, Victoria de. Era uma vez ... quando Jomo Kenyatta era estudante da LSE. <https://blogs.lse.ac.uk/lsehistory/2018/08/15/once-upon-a-time-when-jomo-kenyatta-was-a-student-at-lse/>. O arquivo foi feito a partir de levantamento nos arquivos da LSE sobre o antropólogo.

De Nkèrumah a Lìmann, de Kibakì a Atta Mills, a LSE teve resultados mistos na formação de líderes africanos. Como uma comunidade de alunos e professores, incluindo africanos em ambas as posições, devemos nos perguntar quem é o LSE moldando agora. E é papel do professor despolitizar seus alunos? Ou deveríamos estar procurando alimentar as mentes políticas com fatos e éticas para moldar seu raciocínio? Que o elefante de bronze que decora nossos passos não se torne um símbolo do elefante que uma vez deixou um homem na chuva (MENIL, 2018).

Kenyatta na dedicatória do livro escreve em nome da sociedade colonizada da qual participa e deseja reconstruir: *Para Moigoi e Wamboi e todos os jovens despossuídos de África: para a perpetuação da comunhão com os ancestrais espíritos através da luta pela liberdade africana, e na fé firme de que os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram unam-se para reconstruir os santuários destruídos.* O conjunto das relações existentes entre sociedade colonizada e sociedade colonial exterioriza a dialética do colonizado e o colonizador (BALANDIER, 2014).

Neste artigo realiza-se a leitura do livro de Jomo Kenyatta e buscase pontuar alguns embates dentro da academia, o que também é parte do “complexo qualificado da situação colonial” (BALANDIER, 2014). O antropólogo nativo estuda o seu povo, o Gikuyu, entretanto a identidade e o pertencimento étnico parecem ter sido mantidos sob controle e Malinowski elabora observações elogiosas sobre as capacidades do seu orientado. O antropólogo distingue o termo “*Anthropolo gybe ginsat homè*” ao escrever sobre o autor que forma parte da “elite dirigente nativa” e recebeu formação em escolas da metrópole inglesa.

O sistema colonial europeu na Africa Oriental, a questão da terra dos Gikuyu, o campo da antropologia e a trajetória do antropólogo africano estão apresentados sumariamente à medida em que se priorizaram alguns capítulos do *Facing Mount Kenya* e se produzem algumas conexões com o *Report of the Kenya Land Commission – RKLK (1934)* ademais de fontes e círculos outros de formação dos debates e de posições políticas coloniais do governo britânico que se encontram nos Arquivos da Hansard.

Sumariamente este modesto exercício de leitura indaga sobre as conexões entre antropologia e colonialismos; expõe sobre os conflitos sociais, as resistências e as lutas pela reconquista dos territórios e da autonomia empreendidas pelos colonizados, gestos que são inimagináveis e sempre histórias compartilhadas de indignação e expressões de resistência .

1. O SISTEMA COLONIAL EUROPEU NA AFRICA ORIENTAL E OS PRINCÍPIOS DO DUAL MANDATE

Nas sociedades colonizadas pela Grã Bretanha na África implantou-se o sistema de governo que Sir Fredrick Lugard denominou de “Dual Mandate”, as ideias que estão contidas no livro “The Dual Mandate in British Tropical African,” publicado em 1922, exerceu profunda influência nos negócios coloniais no período entre as duas guerras; este serviu à formação de jovens da administração colonial (VIANNI, 2016, *apud* DOTY, 1996).

Lord Lugard serviu como administrador colonial entre 1888 e 1945 no Leste da África, África Ocidental e Hong Kong. Foi comissionado na Nigéria e governador geral entre 1914 e 1919. Entre setembro de 1912 e janeiro de 1914 governara os Protetorados do Sul e do Norte da Nigéria. Antecede sua carreira de administrador colonial a de ter organizado a Companhia Imperial Britânica da África Oriental, que foi administradora da África Oriental Britânica e precursora do Protetorado da África Oriental, posteriormente Quênia; a companhia foi criada após o Tratado de Berlim de 1885. (Wesseling, 1998:232). A trajetória de Lugard foi construída em meio às campanhas militares, às habilidades como pacificador, unificador e negociador de acordos, o que valeu a Lugard prestígio político notável⁷⁷. O reconhecimento como autoridade líder no governo colonial foi ultrapassado com o livro *Dual Mandate in British Tropical Africa*.

77. Ver PERHAM, Margery. Frederick Lugard. **Administrador Colonial Britânico**. <https://www.britannica.com/biography/Frederick-Lugard>. A escrita por Frederick John Dealtry Lugard, Barão Lugard de Abinger do livro “The Dual Mandate in British Tropical Africa” (1922) o fez receber a medalha de ouro da Royal Geographical Society e a menção de “pai do governo indireto”

Na condição de administrador colonial Lugard dominava o princípio do governo indireto⁷⁸ que ele considerava inaplicáveis em sociedades pouco organizadas do Igbo e outras tribos do sudeste da Nigéria. Na sua concepção o império britânico precisava produzir a justificativa teórica da ocupação colonial da África e das formas de controle político efetivo, e Lugard no “Dual Mandate” estabeleceu os argumentos que justificaram as conquistas e o estilo administrativo. Grã-Bretanha tinha uma responsabilidade dupla na África: realizar a administração e obter benefícios econômicos para a metrópole, bem como a elevação dos “nativos”. Fundamentava essa ação de governança em três princípios: descentralização, continuidade e cooperação. Todos os níveis de governo seriam descentralizados, todavia, com uma forte autoridade de coordenação. Lugard interpretava que a continuidade era fundamental, porque os africanos desconfiavam dos estrangeiros, por isto recomendava a permanência sem interrupções dos oficiais britânicos. Com base neste princípio havia exigências sobre substituição e formação da equipe provincial e, ao mesmo tempo, sobre as cooperações entre os funcionários provinciais e os governantes locais. Estabelecia a Regra indireta, administração por chefes locais, subordinados aos oficiais coloniais britânicos⁷⁹. Lugard declamava o panegírico do governo britânico que elevaria os “povos primitivos a civilizados” e no mesmo grau o seu bem-estar.

78. Os britânicos introduziram o governo indireto como sistema de governo para controlar as suas colônias, feita por meio de estruturas de poder nativas pré-existentes. Esse sistema era mais barato para os impérios e suas bases teóricas foram elaboradas nas universidades. Henry James Sumner Maine escreveu o livro *Ancien Law* (1861) cujas proposições teóricas acerca do direito e as instituições jurídicas se desenvolvem passando do “status ao contrato”. A teoria dos três estágios do desenvolvimento do direito: uma fonte divina do direito; identificação do direito com o costume; identificação de uma lei posta por uma autoridade. Esta teoria é verificada nos quadros do evolucionismo e deu suporte ao “governo indireto”; ainda, e é vista como pilar da antropologia evolucionista do século XIX, e as imbricações do saber dos antropólogos com a dominação colonial. (VILLAS BÓAS, 2011/2012). Os debates sobre o “governo indireto” têm continuidade com acadêmicos entre eles Mahmood Mamdani (1999) que interrogam de que forma o governo direto e indireto foram tentativas com objetivos idênticos de implementar a dominação. No governo indireto surgiram tensões étnicas dentro das sociedades colonizadas que manifestaram hostilidade e elaboraram “estratégias disfuncionais de governo”, o que o autor descreveu como “despotismo descentralizado”. (MAMDANI; 1996, 37).

79. Ogechukwu Ezekwem *The Dual Mandate in British Tropical África*, de Frederick John Dealtry Lugard (1965). <https://notevenpast.org/the-dual-mandate-in-british-tropical-africa-by-frederick-john-dealtry-lugard-1965/>

No livro de Lugard é exposta uma ontologia essencialista, que “busca desumanizar o subalterno e elevar o status dos colonialistas na África”(Bello, 2017). Significava “O duplo mandato do Império Britânico” abrir a África para o mundo civilizado e, ao mesmo tempo, abrir a mente africana para a civilização; trata-se de papéis sociais binários envolvendo “um civilizador e outro a ser civilizado”. O colonizado – subalterno é naturalizado e funda-se em natureza e cultura. “Lugard vê a natureza física dos negros e seus tons e matizes de cor em correlação direta com seu avanço intelectual e organizacional. A mistura dos negros com os hamitas conota “poluição” e diluição que possivelmente afeta sua natureza e cultura” (Bello, 2017, p. 82).

No *Report Kenya Land Commission* encontram-se citações de Lord Lugard. Uma delas instrui sobre os Gikuyos, Lord Lugard desaprovava o *boma*⁸⁰ porque este lugar “estava situado no verdadeiro coração dos povoados e dos campos dos Kikuyu”. (RKLC, 1934,p. 62). As conexões intrincadas entre os princípios do Dual Mandate e o documento redigido pela Comissão de Terras do Kenya mostram as rédeas de dominação dos povos nativos.

Malinowski na Introdução do livro de Kenyatta, refere-se ao Dual Mandate, à Liga das Nações e à Abissínia. Lord Lugard foi representante na Comissão de Mandatos Permanentes da Liga das Nações (1922-1936) e vinculou-se à Comissão Temporária da Escravidão (1926). O renomado antropólogo conecta os eventos e os discursos com a razão que mobilizava a África (a maioria dos bantu e negros) e os unia; o “mundo dos povos de cor contra a influência ocidental”, que foi sacralizada pelo colonialismo,

É espantoso como, por exemplo, a aventura Abissínia organizou a opinião pública em locais e entre nativos que nunca se suspeitaria que tivessem qualquer visão complicada sobre a Liga das Nações, sobre a Dual Mandate, sobre a Dignity of Labour, e sobre a Brotherhood of Man. Mas

80. A palavra “Boma” vem da África e está nas línguas faladas nos Grandes Lagos Africanos. Boma era um recinto circular para a comunidade e seus anciãos se reunirem. Era um espaço sagrado para reuniões comunitárias e discussões significativas, um espaço para tomar decisões e definir ações.

sobre a Abissínia, a maioria dos bantu e negros têm os seus pontos de vista. Eles foram organizados num clima de ódio da invasão europeia e de desprezo pela debilidade desses poderes e movimentos que os colocavam ora do lado da África e, logo depois, através da fraqueza e da incompetência, abandonavam a causa da África e deixavam tudo de lado. Mais uma vez, a má gestão do “incidente chinês” está unindo o mundo dos povos de cor (“coloured peoples”) contra a influência ocidental e, principalmente, contra a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, mesmo para aquela pessoa que é preta, morena ou amarela, “noblesse oblige” (MALINOWSKI, 1938, p. x).

De forma mais incisiva Jomo Kenyatta escreveu sobre possibilidades de rupturas com a condição colonial: “Mas o africano não é cego. Ele pode reconhecer estes pretendentes à filantropia, e em várias partes do continente, ele está acordando para a percepção de uma corrida no rio que não pode ser represado para sempre sem quebrar seus limites. Seu poder de expressão foi prejudicado, mas está rompendo, e muito em breve varrerá o clientelismo e a repressão que o cercam”.

2. TERRAS DOS NATIVOS NOS ATOS DA COMISSÃO DE TERRAS NO KENYA

Desde ângulos diversos, a situação colonial resulta da processualidade das ações coloniais forjadas em torno dos domínios territoriais nas quais se estabeleceu a relação *territórios sobrepostos e histórias entrelaçadas* como escreve Said, e os Impérios constroem a história e a geografia; elas são “reordenadas e reescritas nas Metrópoles”, o que ocorre também com a música, a poesia, a prosa e as ciências nos momentos de recriação do espaço conquistado e a constituição do “duplo Colônia/Colonizado portador de características justificadoras da dominação (Said, 2011). Os territórios físicos dos povos colonizados na África depois da “Partilha” entram em disputas aceleradas e ininterruptas. Na África Oriental, em Quênia o protetorado britânico de 1895 é demarcado na

realidade concreta como a situação colonial advinda do “consenso político do imperialismo europeu” (WESSELING, 1998).

A forma jurídica da colonização considera que os sistemas jurídicos dos povos nativos eram obsoletos; dentro deles, os direitos de propriedade sobre suas terras e manteriam os direitos de ocupar e usar as terras com restrições. Shilaro (2002) indica que nas décadas de 1920 a 1930, a terra foi o centro da política elaborada para o Quênia. Nesse intervalo se ampliaram as queixas e reações contra a alienação das terras pelos colonos europeus, notadamente em 1931, o que obrigou ao governo britânico a designar a *Kenya Land Commission*, em 1932. Celeremente foi elaborado o Report of the Kenya Land Commission (setembro, 1933) apresentado pelo Secretário de Estado para as Colônias ao Parlamento pelo Comando de sua Majestade (maio 1934). Este Report apoiou-se em três legislações: - Crow Land Ordinance⁸¹, Native Lands Trust Ordinance⁸² (1930) e White Paper de 1923⁸³. O RKLC foi dirigido a Sir P. Cunliffe-Lister, Secretário de Estado para as Colônias.

81. O Regulamento de Terras da Coroa de 1902 autorizou o Comissário a vender propriedades livres em terras da coroa de até 1.000 acres a qualquer pessoa ou conceder arrendamentos de 99 anos. O processo de alienação dos africanos de suas terras os forçou a entrar nas reservas que logo ficaram superlotadas e impróprias para o assentamento humano.

82. Nos debates sobre o Native Lands Trust Ordinance foram tratados os direitos da superfície. Sir P. Cunliffe-Lister Conde de Winston, conservador britânico proeminente político dos anos 1920 até 1950 - argumentou: “O projeto de lei de alteração a que ele se refere foi apresentado com minha aprovação como uma medida provisória para lidar com dificuldades práticas imediatas que poderiam retardar o desenvolvimento de minerais valiosos, propriedade dos quais pertence à Coroa. As alterações propostas à Portaria principal são duas. O primeiro estabelece que a terra pode ser temporariamente excluída de uma Reserva para arrendamentos de mineração e que a compensação por tais exclusões temporárias pode ser paga em dinheiro em vez de na forma de um acréscimo de terra. De acordo com a segunda alteração, não será necessário que o Central Lands Trust Board apresente uma proposta de exclusão temporária ao conhecimento do Conselho Local de nativos ou dos nativos em questão; mas cada exclusão particular terá de ser considerada pelo Conselho Local, no qual os nativos da localidade ou seção em questão devem ser representados. Além disso, o comissário-chefe nativo já distribuiu aos nativos da província um memorando explicando em linguagem clara e simples o processo de licenças de prospecção e arrendamentos de mineração e como os interesses dos nativos serão salvaguardados; e o próprio governador encontrou os nativos e explicou o assunto a eles”. Arquivos da Hansard. (20 de dezembro de 1932. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1932/dec/20/kenya-native-land-trust-ordinance>

No Norte de Kenya na área de Kakamenga foi aberta a mineração e embora houvesse um regulamento que exigia fosse aberta uma notificação no Diário isto não ocorreu.

83. O denominado Livro Branco de 1923 (White Paper of 1923) estabeleceu a política do Governo Conservador daquele ano (Governo do Sr. Baldwin) o qual rejeitou a ideia de conceder qualquer forma de autogoverno ao Quênia dentro de qualquer período que precise ser levado em consideração.

Neste documento, os primeiros parágrafos nomeiam e classificam as situações, os “direitos” e os sujeitos de direito nele contemplados no Report. Em vários itens aponta a preocupação com a “população nativa presente e prospectiva”. As situações das terras correspondiam: a. as terras já alienadas e b. terras a alienar no futuro; definia a terra tribal e a propriedade individual. As terras são classificadas em A, B, C e D. Sobre os sujeitos distingue: i. As comunidades, órgãos ou nativos de pessoas reconhecidas nas tribos e, ii. Nativos destribilizados, ou seja, nativos que não pertenciam a nenhuma tribo ou que cortaram conexão.

Os membros da Comissão tinham uma trajetória no sistema educacional inglês interessada em formar administradores coloniais e esta exigência não se restringia às altas posições. Ranger (1984, p. 224) explica que o Comissário Distrital “precisava ser um homem bem dotado para candidatar-se ao setor administrativo colonial”; “tinha de ser bacharel em humanidades, graduado com distinção numa universidade reconhecida... Melhor ainda se, além de boas notas, ele tivesse algum recorde em atletismo. Ainda havia necessidade de acreditar que os colonos brancos eram herdeiros reais ou potenciais das neotradições do domínio’, pois “era o excedente do capital neotradicional que estava sendo investido na África, juntamente como o envolvimento de membros da alta sociedade na busca de um enriquecimento”.

Ranger (1984, p. 221) situa as transformações que ocorriam entre 1880 e 1990 na vida dos africanos do Leste, Centro e Sul da África que estavam tornando-se “lavradores’, os excedentes de sua produção expropriado e explorado através de comércio, impostos, o arrendamento e sua posição subordinada pelo cristianismo missionário”. Os agricultores europeus não se viam como camponeses e se pensavam como formando parte de uma aristocracia.

A *Kenya Land Commission*, também conhecida como Comissão Morris Carter teve como “chairman” Sir William Morris Carter (1873–1960) um advogado britânico, formado na Universidade de Oxford

que ingressou na administração colonial britânica. Foi nomeado para ser registrador e juiz no Quênia, Uganda e Tanganica entre 1902 e 1924. Como juiz sentenciou contra as reivindicações de terra dos Massai em 1913. Ocupou o cargo de Secretário de Estado para as Colônias. Presidiu a Comissão de Terras de Rodésia do Sul, de 1925⁸⁴ e a Comissão de Terras do Quênia de 1932-1933. Entre 1936-1937 integrou a Comissão Real sobre a Palestina. O segundo membro era Sir Frank O'Brien Wilson (1876 -1962) oficial da Royal Navy, aposentado estabeleceu-se como colono no Quênia. Foi voluntário na Campanha da África Oriental da Primeira Guerra Mundial, Wilson tinha uma grande propriedade (23.000 acres (93 km²) em Ulu, perto de Machakos (Uganda), onde inicialmente criou avestruzes e depois criou gado. Wilson foi um renomado jogador de críquete. Rupert William Hemsted foi o terceiro membro da Comissão: “um distinto funcionário público ex-colonial”.

A raiz da nomeação dessa Comissão pelo Conde Lorde Stanhope, os debates no Parlamento frisavam que a investigação devia ser muito conscienciosa e hábil, pois lidariam “com os difíceis problemas que virão diante deles”. O parlamentar Sanderson⁸⁵ pronunciou-se dizendo que Morris Carter, ex-presidente do Tribunal de Justiça do Território de Tanganica, fez trabalho na Rodésia muito semelhante ao tipo de trabalho que terá de fazer em relação à terra do Quênia. Contudo, desconfia se eles assumiriam apenas o ponto de vista dos colonos brancos, “o capitão F. O'B. Wilson está em uma categoria bem diferente. Ele é um colono branco e proprietário de terras. Pode ser, pelo que eu sei, que ele esteja realmente ocupando terras que a população africana, com ou sem razão,

84. De acordo com a Ordem do Conselho de Rodésia do Sul, de 1898, no artigo 83: O nativo podia adquirir, manter, onerar e dispor de terras nas mesmas condições que uma pessoa que não é nativo. Vinte e três anos depois, a resolução do Conselho Legislativo da Rodésia do Sul considerava indesejável: que os nativos adquirissem terras indiscriminadamente devido ao atrito inevitável que surgirá com seus vizinhos europeus. O juiz William Morris Carter foi nomeado para a Comissão de Terras com incumbência de decidir como lidar com os africanos que viviam em terras da coroa não alienadas, em fazendas e minas e em cidades pertencentes a colonos brancos. A comissão tinha a missão de investigar e informar sobre a definição de áreas onde somente os nativos poderiam possuir terras e áreas de terras destinadas com exclusividade aos europeus.

85. COMISSÃO DE TERRAS DO QUÊNIA. HL Deb 04 de maio de 1932 vol 84 cc305-2. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/lords/1932/may/04/kenya-land-commission>

considera como roubadas e alienadas pela Coroa. O parlamentar fez as estatísticas primárias sobre a minoria branca e os africanos que não seriam nomeados. *O Capitão Wilson será considerado pela população branca e negra como representante das opiniões dos 20.000 brancos no Quênia. Nessas circunstâncias, como o capitão Wilson está nessa posição, acho que seria considerado um ato de simples justiça que alguém fosse nomeado para representar o ponto de vista dos 2.500.000 africanos.*

Opinou Sanderson que o Governo de Sua Majestade devia nomear homens que não tivessem nenhuma ligação com a posse de terra no Quênia, sem interesses financeiros nesse Protetorado, ainda fez a proposta de inserir na Comissão dois africanos, de modo a aumentar a confiança e remover as suspeitas. Ainda porque os nativos que comparecessem perante a comissão teriam menos dificuldade de se expressar, afirmava. Tenho certeza de que, com alguns nativos na Comissão, você obteria muitas evidências que não obteria de outra forma, e que pode ser muito essencial para uma solução adequada desta questão. Todavia duvidava de colocar “nativos” na Comissão.

A Comissão colidiu com os documentos, falas de testemunhas que foram organizados e classificados de maneira a distinguir as situações que evidenciavam os conflitos por territórios e, aparentemente, os povos e os seus argumentos sobre a terra. As autoridades ignoraram as tradições, vistas como obstáculos ao projeto de colonização, que priorizou atribuir as terras dos povos nativos aos colonos britânicos. A Comissão procedeu a visitar as províncias da Costa, no Planalto Leroki e “várias partes dos Kikuyo”⁸⁶.

No Report é frisado que os nativos Kikuyu haviam oficializado mais de 400 cartas e outros documentos lidando com reivindicações privadas por famílias ou grupos (RKLC, 1934, p. 8). Essa documentação mostra a insistência dos Gikuyu pelo direito costumeiro. A Comissão

86. Os funcionários da Comissão com auxílio de Comissários locais, missionários procediam a sistematizar memorandos, documentos e comentam brevemente. A exceção foi feita em relação aos Kikuyu que por serem muito volumosas procederam a resumir. O Report contém arquivos governamentais, mapas, dados demográficos. Na Introdução os relatores afirmam que a preocupação é apresentar os méritos dos conflitos estabelecidos e as reivindicações.

descrevia a prática de reunir as “evidence natives” em “barazas” ou assembleias na qual os funcionários britânicos solicitavam a concordância dos “nativos com as declarações feitas e entediam que estas expressavam e representavam o sentimento geral da tribo”.

Na divisão do Report consta a parte referente à questão da terra na “Province Kikuyu”; logo revisa as outras províncias⁸⁷ e por último situa os problemas da terra nativa como um todo, incluindo o Highlands. O objetivo da Comissão foi definir os limites das Terras Altas Brancas e das Reservas. Os Gikuyu são descritos como tendo “um grau excepcional de individualismo”, que a “tribo tem nas suas *tradicionais concepções de posse da terra*” e reconhecem que a resolução dos problemas de terra dos Gikuyu é especialmente intrincada, o que exigiria um exame detalhado.

Jomo Kenyatta dominava o conteúdo do RKLC e cita os de 1929 e 1934 que somado aos contatos pessoais com anciãos, chefes das famílias lhes permitiram insistir sobre os mecanismos utilizados pelos administradores coloniais para retirarem as terras dos Gikuyu, por esses motivos fez a jocosa apresentação da Comissão⁸⁸. O “país do Gikuyu” escreveu ocupa o centro de Quênia e estava dividido em distritos administrativos Kiambu⁸⁹, Fort Hall (Murang’a), Nyeri, Embu e Meru onde viviam aproximadamente um milhão de pessoas, que devido à alienação das terras agrícolas e pastoris viviam - cerca de 110.000 Gikuyu como invasores em fazenda, em terras tomadas pelos europeus em vários distritos de Quênia. A posse da terra é questão

87. O Report relata o longo enfrentamento com o povo Massai tal como foi descrito pelo administrador colonial Sir Charles Eliot, que tem sua trajetória vinculada à Somália; De pelo menos 1850 até o início dos anos oitenta, os Massai foram uma potência formidável na África Oriental. Eles afirmaram com sucesso contra os traficantes de escravos árabes, recebiam tributo de todos que passaram por seu país, e trataram outras raças, seja africano ou não, com a maior arrogância. « (Report, 1934, p. 199).

88. The elephant, obeying the command of his master, got busy with other ministers to appoint the commission of Enquiry. The following elders of the jungle were appointed to sit in the Commission: (1) Mr. Rhinoceros; (2) Mr. Buffalo; (3) Mr. Alligator; (4) The Rt. Hon. Mr. Fox to act as chairman; and (5) Mr. Leopard to act as Secretary to the Commission. On seeing the personnel, the man protested and asked if it was not necessary to include in this Commission a member from his side. But he was told that it was impossible, since no one from his side was well enough educated to understand the intricacy of jungle law. (KENYATTA, 1938, p.49)

89. Ver a propósito CORAY, Michael S. The Kenya Land Commission and the Kikuyus of Kiambu. In. História da Agricultura. Vol. 52, N° 1. Janeiro, 1978, pp.179-193.

importante, vital para os Gikuyu e Kenyatta foi elevado à condição de porta-voz das reclamações:

... perante mais de uma Comissão Real em matéria de terra. Uma foi a Hilton Young Commission de 1928-29, e um segundo foi o Comitê Conjunto sobre a União Mais Próxima de África Oriental, em 1931-32. Antes deste Comitê eu era delegado para apresentar um memorando em nome da Associação Central de Gikuyu. Em 1932. Dei depoimento em Londres perante a Comissão de Terras do Quênia Morris Carter, que apresentou seu Relatório em 1934.

Mas, além disso, tenho sido um testemunha de muitas transações e disputas de terras, tanto públicas e privadas, em várias partes de Gikuyu; por exemplo, eu atuo como intérprete particular para o chefe Kioi em sua grande terra caso que, após várias audiências perante o Kiama, foi levado ao Supremo Tribunal de Nairobi em 1921, eleito porta-voz da Associação Central de Gikuyu quando apresentamos nosso caso perante a Hilton Young Commission em 1928; depois, quando o relatório veio para discussão no Parlamento, fui delegado para apresentar o ponto de vista de Gikuyu em relação à terra e outros assuntos ao Secretário de Estado das Colônias em 1929, e continuei a fazê-lo quando surgiu a ocasião. Porque dessas experiências, meu conhecimento da posse da terra Gikuyu não é apenas devido ao fato de eu ser um Gikuyu, mas é o resultado de grande interesse e estudo especializado, ambos de precedentes registrados e daquelas evidências tribais que são passados de geração em geração.

Kenyatta⁹⁰ está se referindo às tensões entre administradores coloniais e nativos que estavam crescendo face às decisões das autoridades locais, insistentemente contrárias aos desejos dos nativos, especialmente pela retirada das terras, o estabelecimento das reservas e a definição da “propriedade tribal”. A cada “tribo” corresponderia uma reserva. Todavia como escreve Parsons os problemas surgiram

90. Kenyatta fez no capítulo II algumas descrições do país dos Gikuyu. Da leitura do Blue Book África, de 1893 transcreve o discurso público dos oficiais ingleses. Um deles escreveu que nesse país de abundância, onde se podiam extrair milhares de libras não se podia comprar deles uma saca de grão e foi preciso usar as armas para obter lenha e água (KENYATTA, 1938, p. 47). O anteriormente citado Lord Lugard replicava que no “país Gikuyu havia comida e era extraordinariamente abundante e barata”.

quando os grupos étnicos mais populosos ultrapassaram suas reservas, inclusive ultrapassando as reservas atribuídas e cobiçaram os territórios dos colonos agricultores europeus nas “terras altas brancas” e os de tribo menos populosas. Parsons (2011) mostra os esforços coloniais em Quênia para determinar as fronteiras tribais físicas e imaginárias, o que no final da era colonial mostraria que as identidades eram “mais flexíveis, adaptáveis e informais do que as etnografias coloniais com foco tribal ou a literatura acadêmica sobre a formação da identidade sugeria”, assim, as contestações à “geografia étnica oficial do regime imperial era quebrada por uma criativa e específica da comunidade”. (PARSONS, 2011, p. 491).

No capítulo I. “Observações preliminares sobre os princípios e fatores reguladores da matéria Reivindicações dos Kikuyu”

(1) Se uma tribo sofreu perda por alienação de parte do seu território, - tem o direito a ser indenizada por patrimônio. Mas a compensação pode ser devidamente avaliada de acordo com a extensão da verdadeira perda sofrida, isto é, de acordo com o grau de uso que foi feito da terra e a finalidade a que serviu, seja no momento da alienação ou como uma reserva razoável para expansão futura. Nós não podemos aceitar o princípio de que, porque uma tribo perdeu terras, é necessariamente e de direito receber igual ou equivalente terra em outro lugar, independentemente dessas considerações (RKLC, p. 18).

A terra é o mais importante fator no âmbito social, político, religioso e na vida econômica do Gikuyu escreveu Kenyatta, e interpretava que esses significados estavam registrados nas suas memórias familiares, nos conhecimentos sobre a terra recebidos dos avós, dos pais, dos membros da tribo, somados às experiências de acompanhar as transações de terras e as disputas que ocorriam com os povos nativos de Kenya. Malinowski alude que Kenyatta mostrou suas credenciais de etnógrafo da mesma forma que conhecia as questões administrativas e econômicas da política na África Oriental. A

etnografia descreve os Gikuyu - povo de agricultores que dependiam inteiramente da terra para suas necessidades materiais, espirituais e mentais. Essa importância da terra e do sistema de posse mostrava-se cuidadosa e cerimonialmente estabelecida nos casamentos, nos rituais de iniciação, que eram regidos pela lei costumeira sobre a posse da terra. Cada unidade familiar tinha direito à terra e cada tribo defendia coletivamente as fronteiras dos seus territórios. As melhores terras foram retiradas dos Gikuyu; a administração decretou a obrigação de pagar impostos, negou suas capacidades de cultivar a terra e foram acusados de destruir as florestas.

O Borori wa Gi ou território dos Gikuyu representava a unidade política de todas as terras e foi interpretada pelos administradores como “propriedade tribal ou terras comunais”. Insistia Kenyatta que o termo “propriedade comunal ou tribal da terra” é mal usado para descrever a terra, como se toda ela pertencesse, coletivamente, a todos os membros da comunidade”. Entre os Gikuyu havia indivíduos (Mohoi, Mothoni) que trabalhavam em terras cedidas sem nenhum pagamento, estes gozavam do direito de cultivo (KENYATTA, 1938, p. 22, 25). A descrição apresenta o sistema de fundação e de posse da terra que os Gikuyu receberam de Mogai (o senhor da Natureza); a terra e a formação de grupos familiares define os primeiros direitos de cultivo ou o direito do trabalho sobre a posse. Explica-se a expansão dos Gikuyu como necessidade diante a “terra densamente povoada”; foi quando saíram à procura de terras na direção do Sul e as compras dos Ndboro. Esta primeira forma de adquirir terra por compra, o que dava o direito de caça e de desmatamento das florestas originais. À medida que realiza a descrição Kenttaya distingue duas regiões fora do movimento de transação de terra - Nyeri e Fort Hall (Murang’a). Ressalta que as transações eram intensas em Kiambu. Estas se realizavam entre os Gikuyu e Ndorobo (coletores e caçadores). A leitura reitera a explicação de que o sistema de posse nunca foi de posse tribal e não houve lei consuetudinária que desse ao chefe particular qualquer poder sobre outras terras além das que tinha seu próprio grupo familiar

(KENYATTA, 1938, p. 32). As relações familiares são ressaltadas a partir dos atos de compartilhamento das terras ; a venda não podia ser feita sem consulta e levava em mente as necessidades da família. A passagem que ocorre na terra é de um homem para os seus filhos que são investidos no nome do clã. “Portanto, não existe propriedade tribal. Não se estabeleceu uma chefia particular e não contempla que grupos de chefes tenham poder sobre outras terras, além das terras dos seus próprios grupos familiares”. (KENYATTA, 1938, p. 34). Nas disputas de terra a decisão não corresponde ao chefe, mas a um conselho (Kiama) formado por anciãos que conduzem as transações, em consonância com os princípios e decoro da ética Gikuyu.

Os estudiosos dos Gikuyu elaboram interpretações convergentes com Kenyatta (LONSDALE, 1990; 1996; KERSHAW (1997). A instalação de novos colonos e as secas ocorreram na década de 1920. Araújo, (2007, p. 7) escreve sobre a presença da Missão Consolata entre os Gikuyu no período do movimento guerrilheiro dos Mau Mau⁹¹ e observa as transformações agrárias que limitaram aos pequenos proprietários e aos sem-terra as possibilidades de recuperar a posse das terras e de poder alcançar o status de Muramati ou o homem que cultivou um pedaço de terra, teve um dos filhos circuncidado, teve participação nos rituais e respeitou os anciãos e os interditos tradicionais.

3. OUTROS DEBATES DA ANTROPOLOGIA BRITÂNICA NO FIM DA “ERA COLONIAL

Os antropólogos britânicos e um público difuso estavam estarecidos e comovidos com a prática da excisão clitoridiana nas tradições africanas, entre elas, a prática entre os Gikuyu. Possivelmente as questões da retirada das terras do povo Gikuyu eram irrelevantes,

91. Para um aprofundamento sobre a questão das lutas travadas por este movimento, classificado como uma revolta camponesa, consulte-se: Barnett, Donald L. and Njama, Karari – **Mau Mau from Within -Autobiography and Analysis of Kenya’s Peasantd Revolt**. New York and London. Modern Reader Paperbacks Edition/Monthly Review Press. 1970

pois admitia-se que as terras da Coroa no Protetorado de Kenya, o regime de reservas e a ação missionária eram legítimas. O tema da excisão clitoridiana, por sua vez, situava-se no campo minado da cultura, da civilização e do primitivismo. Pensando nos problemas abordados pela sociedade colonial é preciso citar Bourdieu (1989, p. 35) que afirma que “cada sociedade, em cada momento, elabora um corpo de problemas sociais tidos como legítimos, dignos de serem discutidos, públicos, por vezes oficializados e, de certo modo, garantidos pelo Estado”. O antropólogo africano e Gikuyu é conduzido para essa discussão acadêmica, assim como necessitou produzir esclarecimentos diante do público europeu e da igreja.

Em 1966, Ann Beck realizou o levantamento da vida pregressa de Kenyatta antes do seu período doutoral, e escreveu o artigo ‘Some Observations on Jomo Kenyatta in Britain. 1929-1930’. Na visita que realizou Kenyatta⁹², com a idade de 32 anos, no intervalo de fevereiro a setembro de 1929, manteve reuniões em Edimburgo com os bispos da Igreja católica que manifestavam preocupação a respeito de conflitos em torno da questão da circuncisão feminina e que teriam levado à deterioração das relações entre os cristãos Gikuyu e a igreja. Em anos anteriores as autoridades da igreja escocesa realizaram uma campanha contra a circuncisão feminina, pois essa prática era contrária ao cristianismo e em vários documentos recomendavam a abolição. No entanto, a visita de Kenyatta estava movida por outros objetivos: aspirava manter relações diretas com a Secretaria das Colônias, com isto quebrando a regra da autoridade dos oficiais residentes em Nairóbi. O jovem Kenyatta apresenta uma Petição com as reclamações e reivindicações: segurança para os povoados; reconhecimento da agricultura e garantia das terras que não podiam ser alienadas por ordem

92. Então Kenyatta era o Secretario da Associação Central dos Kikuyu que havia sido criada em 1925. Beck referiu sobre o giro colonial discreto, o que tinha ilação com a presença de Kenyatta em Inglaterra. Esse giro foi dado com a promulgação da doutrina da “Supremacia do Nativo”, declarada pelo governo britânico em 1923.

“It contained the famous statement that Primarily Keynesian African territory and His Government think it necessary definitely to record their considered opinion that the interests of the African natives must be paramount and that if and when those interests and the interest soft he immigrant races should conflict the former should prevail. See Indians in Kenya Parliamentary Papers 1923) xvii

do governo, representação dos Gikuyu nos municípios, nos conselhos, na administração Kikuyu. O assunto da circuncisão estava na pauta da Associação Central dos Gikuyu, pois tinha implicações nas relações com a igreja escocesa. O argumento trazido por Kenyatta aos membros da igreja escocesa sobre a insistente questão de abolir o costume da circuncisão feminina e fazer isto de uma vez, foi respondida por ele com o argumento de que uma educação gradual podia parar com o costume e não desejava romper as relações entre a Associação e as Missões. Aos olhos da autoridade da igreja⁹³ (Mr. Barlow) Kenyatta representou uma surpresa pois foi muito “flexível” e se ajustou ao ambiente urbano moderno, sem aparentar tensão e desconforto e ainda sua “fala era suave, quase totalmente sem o sotaque africano”. (BECK, 1966, p.317). Muito difícil entender que são os povos diretamente envolvidos que podiam tomar posições e decisões sobre esse ponto espinhoso, ou ainda sobre a poligamia. Os temas e problemas tinham enunciados diferentes e os problemas da antropologia são políticos e polêmicos. Kenyatta sobre esse campo de relação com os colonizadores teria dito:

Quando os missionários chegaram, os africanos tinham a terra e os missionários tinham a Bíblia. Eles nos ensinaram a rezar de olhos fechados. Quando nós os abrimos, eles tinham a terra e nós tínhamos a Bíblia.

Os temas clássicos abordados por Malinowski da antropologia cultural que são o forte domínio de Malinoswki (1938, p. xi) são objetos de comentário entusiasmado: “O capítulo sobre magia é especialmente importante e valioso por causa da abundância de textos, dos detalhes quanto ao ritual e os ingredientes empregados, e as informações privilegiadas. Alguns antropólogos podem questionar aqui a reinterpretação dos processos reais que fundamentam a magia”. Malinowski oblitera o tema da circuncisão feminina. Kenyatta escreve no capítulo VII sobre a Vida Sexual e descreve a iniciação feminina e masculina. Classificar os autores é uma prática primária no campo das ciências. Celarert (2010) frisa que o trabalho de Kenyatta segue o

93. Aqui se constata que Jomo Kenyatta (1894? – 1978) foi educado em uma missão da Igreja de Escócia.

modelo funcionalista do seu mestre. Celarent sinaliza que o livro de Kenyatta é “na superfície um exercício operante no funcionalismo de Malinowski, existem capítulos sobre parentesco, posse da terra, economia, educação, iniciação, sexo, casamento, governo, religião, nova religião e magia’.

No capítulo sobre iniciação, as ironias se multiplicam. Kenyatta defendeu a prática de clitoridectomia de Gikuyu, realizada em meninas e nas adolescentes com a sua iniciação completa (*irua*) na tribo, o que os prepara para suas futuras responsabilidades como esposas, mães e agricultores. Isso se tornou uma grande questão política para o Gikuyu em 1930. Os colonizadores se opuseram uniformemente à prática: os missionários o criticaram. Enquanto a administração britânica estava discretamente tentando negociar sua redefinição para um ritual mais limitado. Isso fez da clitoridectomia um ideal e questão da política anticolonialista. A GCA começou a insistir. Os africanos, no entanto, circuncidam suas filhas, particularmente incluindo, aqueles chefes cristãos que se abstiveram de ter suas filhas circuncidadas. Os líderes missionários responderam com um forte apelo público. A GCA aproveitou a ocasião para tirar as Gikuyu da órbita temporária, iniciando um sistema escolar inteiro independente de missão. Mas outras evidências sugerem que o GCA pode ter visto que isso era uma forma de retirar os africanos da tutela missionária e ficar livres.

Em 1930 esta prática tornou-se uma grande questão política. O autor discute os detalhes práticos e sua justificação tribal. De acordo com Menil (2018) Kenyatta defendeu a “prática em nome de apoiar o princípio da ‘classificação por idade’ (a organização da sociedade em torno das faixas etárias) e como uma ferramenta para a educação, em particular o ensino de resistência. O contexto mais amplo em que essa questão surgiu, no entanto, foi em torno dos direitos dos africanos nativos de praticar suas tradições”. Sua posição sobre a circuncisão foi, portanto, informada por uma lealdade política e uma posição contra o domínio da Igreja e da Coroa.

Os missionários da Consolata no Quênia ascenderam conflitos entre os Gikuyu. Araújo (2007) examina que nos textos escritos pelos Missioni Consolata não evidenciam os conflitos e ao analisar o período da guerrilha Mau Mau destaca que as missões deixaram de ser frequentadas pelos Kikuyu e, após seu esmaecimento, houve uma explosão do número de fiéis. (idem, p. 2).

A propósito da participação, ou não, de Jomo Kenyatta no movimento Mau Mau apresentam-se duas vertentes. Araújo indica trabalhos que argumentam o afastamento dos Mau-Mau: Kershaw (1997) e Lonsdale (1987, 1990 e 1996) afirmam que Kenyatta jamais chefiou o movimento Mau Mau, e salientam que se opôs aos seus líderes⁹⁴. As autoridades britânicas e boa parte da literatura que tratou do assunto no calor da guerrilha divulgam o contrário. Apoiado em Kershaw (1997) Araújo esclarece que a União Africana do Quênia (KAU) presidida por Kenyatta na sua plataforma não incluía os interesses dos Kikuyu empobrecida, mas ressaltava os interesses da elite nativa, geralmente letrada.

Parte da elite letrada da África Oriental fez sua formação na metrópole. Em Londres Kenyatta fez amizade com George Padmore e esteve em Moscou em 1932 e 1933. Regressou a Londres e aprofundou amizade com Banda (futuro presidente do Malawi) e Nkrumah (egresso da LSE e futuro presidente de Gana). Eles foram os organizadores do 5º Congresso Pan-Africano em Manchester. O Pan-Africanismo, as lutas pela descolonização se desenvolviam no coração dos Impérios, com aprendizagens que se realizavam fora e dentro da academia. Durante este período ele se aproximou de um grupo militante de intelectuais africanos, caribenhos e norte-americanos (C.L.R. James, Eric Williams, Paul Robeson, Ralph Bunche e W.A. Wallace Johnson)

94 A acusação de envolvimento de Kenyatta com o movimento Mau Mau provocou o seu encarceramento de 1952 a 1959, obrigado a trabalho forçado. Depois ficou exilado em Lodwa. A acusação foi de “comandar e integrar” a Sociedade Mau Mau, junto com mais seis pessoas. A opinião geral da época o ligava aos Mau Mau, porém investigações posteriores demonstraram o contrário.

que produziu relevantes interpretações críticas sobre o colonialismo e a escravidão. Grátis (2017) o elevou a “campeão do anticolonialismo, do nacionalismo africano, do pan-africanismo e da unidade de todos os povos afrodescendentes ao redor do mundo. Junto com outros líderes como Kwame Nkrumah (Gana), Patrice Lumumba (República Democrática do Congo) e Julius Nyerere (Tanzânia).

Jomo Kenyatta fala em nome do povo Gikuyu, que viu na “missão da Grã-Bretanha” o fato de não terem avançado a “um nível intelectual, moral e econômico superior”. Pelo contrário identifica que o “africano foi reduzido a um estado de servidão, sua iniciativa na área social, econômica e política foi negada e foi submetido à posição mais inferior de uma sociedade humana doente. Se ele se atreve a expressar sua opinião sobre ponto diferente do que lhe é determinado, ele entra na lista negra como “agitador” (KENYATA, 1938, p. 197). De diversas maneiras as trajetórias e ações dos jovens intelectuais foram controladas pelas autoridades e instituições da sociedade colonial.

Malinowski sabia dessa acusação de “agitador” do seu ex-orientado e entra na sua defesa. Também realiza apontamentos críticos do seu trabalho, as suas expressões que estavam fora do padrão de reflexividade e criticou do livro: Talvez haja um pouco demais de viés europeu em algumas passagens. Eu poderia ter sido tentado a aconselhar que o escritor seja mais cuidadoso ao usar antíteses como coletivo versus individual, ... Em muitos pontos desnecessários são introduzidas comparações e expressões europeias como Igreja, Estado, “sistema legal”, “economia”, etc. são usados com implicações um tanto supérfluas! (MALINOWSKI, 1938, p. X).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As rupturas dentro do sistema colonial fizeram emergir as novas nações com seus mitos e heróis, com seus significados simbólicos, políticos avassaladores que Anderson denominou

de comunidade imaginada (ANDERSON, 2008). Kenyatta é o símbolo, mito e herói da nova nação chamada Kenya. Em *Facing Mount Kenya* recusa o domínio colonial e critica ferrenhamente a interpretação dos europeus que estabeleceram o regime comunal ou propriedade tribal nas reservas. Nesta tese e em outros livros ataca “Essa nova terminologia da posse da terra que os britânicos impuseram e afastou os proprietários originais da terra. Os Gikuyu perderam a maior parte de suas terras através desse mandato”. Diferente de outros povos, afirma Kenyatta, o “país Gikuyu nunca foi totalmente conquistado pela força das armas, mas as pessoas foram colocadas sob o domínio implacável da Europa imperialista através da malandragem insidiosa da hipocrisia dos tratados.(KENYATTA, 1938, p. 47). Após a independência a ordem política, social e econômica dentro da nova nação passou a ser controlada pela etnia Gikuyu. As relações de poder foram organizadas, de tal maneira que mostraram negligência para reconhecer as terras reivindicadas pelos Mau Mau e de trabalhar sistematicamente para promover o apagamento do referido grupo. Políticas de reforma agrária não resolveram e no pós-descolonização as políticas de distribuição de terras (e águas) foram limitadas. O ditado popular citado por Kenyatta (1938, p. 46) que expressava o desejo dos Gikuyu “*Gotire ondo wandereri, nagowo Coomba no olainoka*”, que significa “que não existe coisa mortal ou ato que vive para a eternidade”, os europeus, irão sem dúvida, eventualmente voltar ao seu próprio país” não se cumpriu, pois a neocolonização assentou novas bases.

Ngugiwa Tiongo escreve em Gikuyu o livro **El Diablo en La Cruz** no qual penetra na urdidura da colonização, descolonização e neocolonização.

Esa humanidad es el fruto de muchas manos trabajando juntas, porque, según el refrán gikuyu, un sólo dedo no puede matar un piojo; un simple tronco no puede hacer un fuego que arda toda la noche; un hombre solo, aunque fuerte, no puede construir un puente sobre un río; y muchas manos pueden levantar un fardo, cualquiera que sea su peso. La unión de nuestros sudores es la que nos hace capaces

de cambiar las leyes de la naturaleza, lo que la doblega a las necesidades de nuestras vidas, en lugar de permanecer esclavos de ellas. Es por esto por lo que en Gikuyu también se sentencia: cambia, porque las semillas de una sola calabaza no son siempre iguales. (pág.64)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict R. 2008 - **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

BALANDIER, Georges. 2014- A situação colonial: abordagem teórica. Cadernos CERU, 25 (1): 33-58, 2014.

BECK Ann. 1966 - Some Observations on Jomo Kenyatta in Britain. 1929-1930. In: Cahiers d'études africaines, vol. 6, n°22, pp. 308-329;

BELLO, Umar. (2017). Colonial Essentialism in Lord Lugard's "The Dual Mandate", uma análise textual crítica. *Advances in Social Sciences Research Journal* , 4 (6). <https://doi.org/10.14738/assrj.46.2895>

BÕAS FILHO, Orlando Villas. Ancien Law: um clássico revisitado 150 anos depois. **Revista da Faculdade de Direito da USP**. V. 106-107. Jan.-Dez. 2011-2012. P. 527-362.

BOURDIEU, P. 1989 - **O poder simbólico**. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.

CELARENT, Barbara. Jomo Kenyatta. Frente ao Monte do Quênia. **American Journal of Sociology**. 116: 772-728, 2010

<http://home.uchicago.edu/~aabbott/barbpapers/barbkenya.pdf>

CORAY, Michael. Agricultural History Society. Vol. 52, No. 1 (janeiro, 1978) , pp. 179-193

HANSARD. UK.

[https://hansard.parliament.uk/Commons/1933-03-08/debates/8bcd7e8-6a25-4a98-a652-d7afcfa14e44/Roads\(Expenditure\)](https://hansard.parliament.uk/Commons/1933-03-08/debates/8bcd7e8-6a25-4a98-a652-d7afcfa14e44/Roads(Expenditure))

KENYATTA, Jomo. 1965 [1938] - **Facing Mount Kenya The Tribal Life of the Gikuyu**. London, Mercury.

_____My people of Kikuyu and the life of Chief Wangombe (1944, 1966).

_____Suffering with out bitterness (1968), biografia.

_____Kenya: the land of conflict (1971).

_____The challenge of Uhuru: the progress of Kenya, 1968 to 1970 (1971).

MAHMOOD Mamdani. 1996 - Regra indireta, sociedade civil e etnia: o dilema africano. Social Justice Vol. 23, No. 1/2 (63-64), **The World Today** (Spring-Summer), pp. 145-150.

MAMDANI, Mahmood. 1996 - **Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism**, Princeton, University Press.

OBADARE Ebenezer e ADEBANWI, Wale. Ed. 2016 - Governance and the Crisis of Rule in Contemporary Africa. Leadership in transformation. UK. PalgraveMacMillan.

PARSONS, Timoth. 2011 -, Local responses to the Ethnic Geography of Colonialism in the Gusú Higland of British -RuledKenya. In. **Ethnohistory**, 58. 3. American Society for Ethnohistory: (p. 491-523)

RANGER, Terence 1984 - A invenção da tradição na África Colonial. In. Hobsbawm, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 219-270.

REPORT of The Kenya Land Commission. (Sept. 1933). London/Kenya. Published by his Majesty's Stationery Office, 1934. (639 p.).

SAID, Edward W. 2011 - **Cultura e Imperialismo**. São Paulo. Companhia das Letras. 2011.

SHILARO, Priscilla M. 2002 - Colonial Land Policies. The Kenya Land Commission and the Kakamega gold rush. 1932-34. In. OCHIENG, William Robert (Ed). Historical Studies and social change in Western Kenya. Essays in memory of Prof. Gideon S. Were. Nairobi, pp. 110-128.

THIONG'O, Ngugi W. 2014 - **El Diablo en la Cruz**. La Habana.

VIANNI, Waris. 2016 - Jomo Kenyatta. War, land and Politics in Kenya. In, OBADARE Ebenezer e ADEBANWI, Wale. Ed. **Governance and the Crisis of Rule in Contemporary Africa. Leadership in transformation**. UK. Palgrave MacMillan.

Povo Endorois e Luta pelo Território.

Sheilla Borges Dourado, professora da faculdade de direito da
Universidade Federal de Uberlândia

Para os povos indígenas, o território tem papel central em suas culturas e modos de vida. As violações a direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais são práticas do colonialismo, mantidas pelos estados nacionais.

No Quênia, entre os anos 1973 e 1986, o povo Endorois, que vive nas proximidades do Lago Bogoria, na região centro oeste do país, havia sido forçado a se deslocar do seu território em razão da criação de uma reserva ambiental pelo governo. Diante das restrições administrativas, a falta de acesso a lugares e a recursos antes utilizados impactou negativamente a sobrevivência física e cultural do povo Endorois, cujos membros foram privados de ritos religiosos e práticas culturais e de áreas propícias ao pastoreio e ao plantio. A inércia do estado queniano em reconhecer e assumir tais efeitos levou a Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos (em inglês ACHPR) a analisar o caso.

Em 2010, a decisão da ACHPR sobre o caso Endorois vs Quênia tornou-se um marco na interpretação de direitos humanos coletivos. Ela evidenciou a dimensão da diversidade étnica no Quênia, a partir da especificidade do povo Endorois, e dos direitos que lhes são correspondentes, bem como atualizou o próprio significado do termo “indígena” no continente africano .

O texto da Constituição da República do Quênia, promulgada também no ano de 2010, se aproxima da interpretação da ACHPR. O artigo 63 define a terra comunitária (Community land) como aquela mantida por comunidades identificadas com base na etnia, cultura ou interesse semelhante, a exemplo do território Endorois. O passo seguinte, além do reconhecimento normativo, é promover a titulação efetiva das terras comunitárias no Quênia.

ANTROPOLOGIA DO SUDÃO: RAÍZES HISTÓRICAS DE UMA DISCIPLINA EM SUAS RELAÇÕES COM O MISSIONARISMO E COM O COLONIALISMO DO CONDOMÍNIO ANGLO EGÍPCIO

*Suellen Precinotto*⁹⁵

A relação entre antropólogos e missionários é historicamente ambivalente e repleta de contradições. Ambas as partes carregam imagens estereotipadas dos ofícios que são representados por essas figuras (dos antropólogos e missionários), colocando-se como opostos entre si, reconhecendo no outro o exemplo perfeito daquilo que não se deve ser. Os antropólogos personificam o *etnocentrismo* nos missionários, afirmando que estes sejam destruidores de culturas autóctones.⁹⁶ Enquanto isso, os missionários garantem que representam o oposto polar da antropologia, reafirmando o valor do trabalho missionário como grandioso e espiritualmente superior às etnografias dos antropólogos. Hipérboles à parte, essas contradições não são de todo incorretas, e através de uma análise mais demorada dos processos relacionais entre antropologia, missionarismo e colonialismo pode-se formular algumas considerações a este respeito.

Em sua introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), Malinowski comemora o advento da etnografia profissional e científica: “O tempo em que tolerávamos descrições apresentando-nos o nativo como uma caricatura infantil e distorcida do ser humano passou. Essa imagem é falsa, e como a maioria das falsidades, foi morta pela Ciência”.⁹⁷

95. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do professor Hector Guerra Hernandez e coorientação de Patricia Teixeira Santos. No Mestrado, pesquisou a etnografia de Edward Evans-Pritchard para o periódico *Sudan Notes and Records* em suas relações com o aparelho colonial anglo egípcio (1928-1956). No Doutorado, a pesquisa diz respeito ao projeto do “Novo Sudão” proposto por John Garang e o *Sudan People’s Liberation Army/Movement* (SPLA/M), no período que vai de 1983 a 2011. Contato: scprecinotto@gmail.com. Endereço para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4195315464350017>.

96. VAN DER GEEST. S. Anthropologists and missionaries: brothers under the skin. In: *Man*, New Series, v. 25, n. 4, 1990, p. 588-589.

97. MALINOWSKI, B. apud PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS,

Esse apontamento do autor é sintomático de um hábito estabelecido entre os etnógrafos, de defender a escrita etnográfica diante de gêneros de escrita anteriores e menos especializados, como os diários de viagem, memórias pessoais, matérias jornalísticas e descrições de missionários, colonizadores, oficiais coloniais entre outros.⁹⁸ A palavra “Ciência” grafada em seu texto com inicial maiúscula não é uma simples convenção de escrita adotada por Malinowski, mas aparece como uma escolha, que coloca a antropologia/etnografia no mesmo patamar das ciências exatas, naturais e biológicas, conferindo-lhe o crivo da autenticidade científica passível de comprovação através de realidades empiricamente observadas. Embora não suplantasse os outros gêneros de escrita, a “etnografia profissional” surge para usurpar sua autoridade e “consertar seus erros”.⁹⁹ Ainda pode-se apontar o uso da palavra “laboratório” como metáfora para o campo etnográfico, no qual se defendia a utilização de uma metodologia distintiva, empregada para comprovar generalizações comparativas, conferindo considerável sucesso aos novos métodos das ciências sociais, que garantiu atenção até mesmo do público intelectual e literato em geral, para além da sociologia.¹⁰⁰ Exemplo disso são as menções aos trabalhos de missionários e viajantes feitas pelos antropólogos-etnógrafos. apenas para evidenciar uma suposta superficialidade ou para apontar seus equívocos. Mary Louise Pratt trata deste assunto com deliciosa ironia ao apresentar o ego do antropólogo, que se coloca como autoridade última, como um “sério cientista”, único passível de credulidade a respeito de povos “exóticos”.¹⁰¹

G. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 27. Do original: “The time when we could tolerate accounts presenting us the native as a distorted, childish caricature of a human being are gone. This picture is false, and like many other falsehoods, it has been killed by Science.” (tradução minha).

98. *Ibid.*, p. 28.

99. No decorrer deste capítulo, a palavra etnografia será utilizada para se referir apenas ao gênero de escrita dos antropólogos ditos profissionais, enquanto que os trabalhos advindos de outras áreas do conhecimento – como aqueles produzidos por missionários ou funcionários da administração colonial – serão tratados com outras nomenclaturas, para melhor diferenciar a que tipo de obra estamos nos referindo.

100. STOCKING JR, G. The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: STOCKING JR, G (Ed.). *Romantic Motives: essays on anthropological sensibility*. United States: The University of Wisconsin Press, 1989, p. 210.

101. PRATT, op. cit, p. 28.

Diversos autores têm se dedicado nas últimas décadas a discutir as relações entre antropologia e missionarismo em contextos coloniais,¹⁰² e levantam alguns pontos que nos são essenciais para apresentar o cenário dessa relação. Em primeiro lugar, é importante apontar que no decorrer dos vários séculos de expansão capitalista europeia, e o rápido crescimento econômico desse continente – através do comércio, das guerras, do trabalho missionário, do colonialismo e da pesquisa, ou seja, da exploração de sociedades outras, - diferentes diálogos intelectuais se tornaram possíveis. Ao mesmo tempo, os “Outros” (aqueles sujeitos subalternos, diminuídos pela cultura eurocêntrica) tornaram-se visíveis,¹⁰³ ainda que representando um papel secundário, sujeitos da intervenção da tutela europeia, do “dever de civilizar” que os impérios acreditavam ter. Nesse processo, o papel do antropólogo surge e se torna central na discussão e análise deste Outro; no entanto, seu método de trabalho variou muito no decorrer de cerca de meio século, no qual a disciplina se consolidou.

Entre os anos de 1840 e 1880, era ainda incomum que os antropólogos fizessem trabalhos de campo. A grande maioria dos antropólogos reunia seus dados através da correspondência com administradores coloniais, colonizadores, oficiais, missionários e outros “brancos” que viviam nesses lugares “exóticos”.¹⁰⁴ São estes os “antropólogos de gabinete” (especialmente aquele grupo formado pelos antropólogos britânicos de fins do século XIX) que Fredrik Barth nos apresenta, a exemplo de Edward Tylor e outros de sua geração¹⁰⁵. O próprio Tylor celebra a criação de uma publicação do *Royal Anthropological Institute*, cujo nome já nos indica os seus objetivos: *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in*

102. A título de curiosidade, em seu estudo sobre a relação entre antropologia e missionarismo, George Stocking Jr afirma que a oposição intelectual entre as figuras do antropólogo profissional e o missionário teria surgido nos gabinetes de Malinowski, na Europa, e de Boas, nos Estados Unidos. STOCKING JR, G. *After Tylor: British social anthropology (1888-1951)*. United States: The University of Wisconsin Press, 1994, p. 20.

103. ERIKSEN, T.; NIELSEN, F. *A history of anthropology*. London: Pluto Press, 2001, p. 06.

104. *Ibid.*, p. 24.

105. BARTH, F. et. al. *One discipline, four ways: british, german, french and american anthropology*. United States: The University of Chicago Press, 2005, p. 10.

Uncivilized Lands, criada em 1874. Enquanto influente membro de seu comitê editorial, Tylor esperava que o acesso ao periódico pudesse melhorar a qualidade do material que era reportado por exploradores, missionários e administradores interessados nas questões do império britânico.¹⁰⁶ Eriksen e Nielsen também indicam que, apesar da extensão e embasamento empírico e teórico dos trabalhos coletados por membros do corpo colonial (administradores, militares e missionários), a variedade na qualidade e a ampla gama de objetivos de seus autores (ao que Radcliffe-Brown chamaria mais tarde “história conjectural”), tornavam seus textos repletos de especulações e levantava inúmeras dúvidas ao leitor mais crítico.¹⁰⁷

Susan Stewart aponta que existe uma espécie de fantasma das conexões entre antropologia e missionarismo, que projeta a retórica da transformação em uma retórica da escrita – convertendo a “experiência”/“espetáculo” em detalhe, a “cena” em uma forma e, por último, do “outro” em “eu” e vice versa.¹⁰⁸ Essas conversões se dariam no sentido de diferenciar a escrita etnográfica dos escritos missionários, de colocar-se em um lugar de autoridade inquestionável. Ainda pode-se lembrar da confiança dos poucos antropólogos treinados para o trabalho de campo, formados no início do século XX, de que estariam fazendo uma etnografia diferente, mais eficiente, mais confiável e mais “científica” do que a dos viajantes, missionários e oficiais do governo, que começaram a ser paulatinamente colocados às margens da disciplina.¹⁰⁹

Apesar das diferenças expressas nas ocupações de antropólogos e missionários, as similaridades em seus objetivos práticos são inegáveis. Além disso, é também indiscutível o bom uso que ambos podem fazer do trabalho do outro: os missionários podem servir como informantes-chave para o trabalho de campo dos antropólogos, enquanto que por

106. Idem.

107. ERIKSEN e NIELSEN, op. cit, p. 24.

108. STEWART, S. Antipodal expectations: notes on the formosan “ethnography” of George Psalmanazar. In: STOCKING JR, G. (Ed.). *Romantic Motives: essays on anthropological sensibility*. United States: The University of Wisconsin Press, 1989, p. 67.

109. STOCKING JR, op. cit, 1989, p. 210.

outro lado podem ainda se beneficiar do conhecimento antropológico para as atribuições de seu ofício.¹¹⁰ Isso em vista, este capítulo discutirá as imbricações entre antropologia e missionarismo em contextos coloniais, no sentido de entender as complexas tramas envolvidas no fazer da situação colonial, além de compreender o surgimento da antropologia como disciplina independente no corpo de estudos das ciências sociais europeias. Para tanto, utilizaremos o caso do condomínio anglo egípcio como representativo desse momento, uma vez que se entende a consolidação da antropologia britânica como um dos produtos do imperialismo em África. Para além disso, o constante diálogo – seja ele amigável ou hostil – entre antropólogos e missionários pode ajudar a desenhar um pano de fundo que dê sentido ao poderoso artifício criado pelo escritório colonial britânico no Sudão, que fez uso de variadas formas de conhecimento e contato com os povos tradicionais sudaneses para aumentar suas esferas de influência e efetivar o controle sobre essas populações. Para observar tais questões, o periódico *Sudan Notes and Records* (que será explanado adiante) aparece como um importante instrumento de disseminação ideológica, de disputas, de consensos políticos, entre outros aspectos fundamentais para a manutenção e reprodução do aparato colonial.

FRATURAS HISTÓRICAS DE UMA REGIÃO: A DISSOCIAÇÃO ENTRE NORTE E SUL DO SUDÃO DURANTE O CONDOMÍNIO ANGLO EGÍPCIO

A conquista dos britânicos sobre o Sudão aconteceu após a cruel batalha de Omdurman, em 1898, com a derrota dos exércitos do *mahdi*.¹¹¹ O condomínio anglo egípcio, como foi chamado o momento

110. VAN DER GEEST, op. cit, p. 589-590.

111. Muhammad Ahmad, conhecido popularmente como al-Mahdi, foi o líder da revolução mahdista e futuro líder da *Mahdiyya* (1881-1898) no Sudão, ao proclamar a necessidade de uma reforma islâmica do Sudão nas últimas décadas do século XIX. Somente com a derrota para os britânicos é que seu poder foi sublimado; no entanto, os ideais de uma sociedade islâmica permaneceram em voga na sociedade sudanesa, especialmente no norte. Para mais a respeito desse contexto, ver o livro de Patricia Teixeira

dessa incursão colonial, que duraria até a emancipação do Sudão, em 1956, incorporou sob sua administração uma diversa gama de territórios, criando o mais extenso estado da África. Reconhecendo a diversidade populacional do vasto território, as autoridades britânicas criaram distintas formas de administração, com base na ideia de que um maior domínio colonial apenas se efetivaria através de um controle estrito. As diferentes identidades sudanesas, atuantes em sua pluralidade, começaram a emergir enquanto um problema para as autoridades coloniais, que estabeleceram a organização das muitas etnias sudanesas em categorias binárias e estanques, como “nortenhos”/“sulistas”, africanos /árabes, nilóticos/equatoriais, independentemente da complexidade local de cada grupo étnico.¹¹² Tais categorias foram reproduzidas sistematicamente por organizações de auxílio internacional, jornalistas, sociedades missionárias e, sem dúvida, por antropólogos, – quem ao passo que buscavam o reconhecimento das minorias sudanesas e de suas distintas identidades étnicas, acabaram por auxiliar (conscientemente ou não) para a efetivação do controle político através dessas categorias e, como consequência, contribuindo para o sofrimento gerado por tais divisões.¹¹³

Já em 1902, o escritório colonial britânico no Sudão decidiu tratar as províncias do sul¹¹⁴ como um problema específico e destacado do restante do país. Mais notavelmente, os missionários cristãos foram encorajados na região, e o inglês foi introduzido como língua oficial na educação. Enquanto isso, no restante do país, o árabe foi utilizado como linguagem tanto da administração como da educação, e a preconização do islã foi permitida, vagarosa e sucessivamente.¹¹⁵

Santos, *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*.

112. JAMES, W. *War and survival in Sudan's frontierlands*. Voices from the Blue Nile. United States: Oxford University Press Inc., 2007, p. 02.

113. Idem.

114. A reprodução das categorias geográficas de norte e sul no capítulo tem em vista as denominações utilizadas pelo colonialismo britânico no Sudão, a fim de localizar o leitor no mesmo sentido daquilo que foi pensado pelas práticas administrativas coloniais. A problematização da elaboração e aplicação dessas categorias, apesar de fundamental, foge à proposta do capítulo, sendo necessário deixá-la para outra ocasião.

115. CHRISTOPHER, A. Secession and South Sudan: an African precedent for the future? In: *South African Geographical Journal*, v. 93, n. 2, 2011, p. 127.

Nos anos que seguiram, a “política do sul” foi inaugurada. O medo de que a ideologia revolucionária do *mahdi*, ainda ressonante no Sudão, se espalhasse por todo o país (e dificultasse o efetivo controle), fez com que os britânicos – que eram governantes virtuais tanto do Egito como do Sudão – passassem a atuar pela exclusão da influência árabe-muçulmana das províncias do sul. Desencorajavam o ensino e o uso do árabe, e proibiram o uso de sua indumentária típica, a que chamavam “vestido árabe”.¹¹⁶ Para impedir o espalhamento do islã pelo sul, retirou-se gradativamente da região as tropas e os traficantes de escravos (os *jellaba*) do norte, passando a se recrutar localmente a partir de 1907.¹¹⁷

A tendência à separação entre norte e sul em seus termos político-administrativos, como veremos, teve sempre como base o medo da impregnação do islã por todo o país enquanto ameaça ao controle do governo, tal como havia representado a *Mahdiyya*. A partir de 1914, o governo do Sudão passou a considerar o norte como “pacificado”, depois das agitações subsequentes à queda da *Mahdiyya*, cujos remanescentes foram facilmente suplantados pelo exército egípcio e pelas guarnições britânicas.¹¹⁸ No norte, o regime colonial conciliou líderes muçulmanos ortodoxos e *shaykhs* sufi, deixando o governo tradicional em áreas rurais remotas. Códigos legais criados para a Índia e para o Egito foram adaptados e aplicados no contexto sudanês, mas a *shari’a* (lei islâmica) dos *qadis* muçulmanos financiados pelo governo ainda regulavam as questões pessoais e familiares.¹¹⁹ Para organizar e firmar seu controle sobre a enorme sociedade colonial que estava criando, o governo tomou algumas medidas específicas. Temendo a fúria da população e a “vagabundagem”, o governo passou a desencorajar o tráfico de escravos, enquanto que em aspectos gerais ignorava a escravidão: os donos de escravos foram renomeados como “mestres”, e os escravos como “servos”; serviços básicos foram instalados, incluindo educação

116. MOHAMEDALI, M. Independent Africa and ethno-regional conflicts: The case of the Sudan. In: *Ufahamu – A Journal of African Studies*, 22 (1-2), 1994, p. 110.

117. Idem.

118. DALY, M. W. *Darfur's sorrow*. The forgotten history of a humanitarian disaster. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 115.

119. Idem.

primária e saúde básica.¹²⁰ Nesse ínterim, o sul recebeu muito pouco: o estabelecimento de suas fronteiras internacionais e a permissão do assentamento de comunidades missionárias, enquanto que ao mesmo tempo servia como espécie de jardim zoológico para turistas europeus e americanos.¹²¹

Os colonialistas britânicos enxergavam a si mesmos como missionários seculares cujo objetivo era civilizar o sul. As políticas britânicas para o norte seguiram um paradigma diferente. Esses paradigmas seriam, de acordo com Ali Mazrui, o da *modernização* e o da *ocidentalização*.¹²² Para o norte, foram tomadas medidas para chegar àquilo que os britânicos entendiam como “modernização”, de acordo com programas de desenvolvimento econômico e político, recebendo esforços para a construção do estado aos moldes europeus. Enquanto isso, o sul sofria um processo autoproclamado “ocidentalização”, especialmente através do proselitismo cristão e da educação.¹²³ Como reflexo dessas escolhas, diferentes grupos do sul apresentaram resistência às estratégias de controle, o que por sua vez gerou ainda mais marginalização por parte do escritório colonial, ao taxá-los como “rebeldes”. Em meados da década de 1910, o secretário-civil do condomínio, Harold MacMichael,¹²⁴ em certa ocasião comenta os problemas de segurança no sul, utilizando-se de uma linguagem que Francis Deng reconheceu como precursora dos efeitos sensibilizantes da antropologia: “Os problemas experienciados pelo governo nas áreas pantanosas de Upper Nilo, seja na borda abissínia ou mais adiante a

120. Ibid, p. 115-116.

121. Idem.

122. MAZRUI, A. apud BABYESIZA, A. *University Governance in (post-) conflict Southern Sudan (2005-2011)*. Germany: University of Kassel, 2013, p. 45-46.

123. Idem. O uso dos termos “modernização” e “ocidentalização” entre aspas indica que se está reproduzindo as categorias defendidas pelo colonialismo britânico no Sudão, e nunca uma concordância com esses conceitos. O que os colonialistas entendiam por “modernização” dizia respeito ao atrelamento da economia da região em uma hierarquia centro-periferia, com foco em Khartum. Por outro lado, a “ocidentalização” do sul era vista como a necessidade de aproximar as regiões do sul de um estilo de vida próximo ao europeu, a fim de firmar as bases do controle social através do controle ideológico, especialmente através da educação cristã, como já indicado.

124. MacMichael foi um administrador colonial britânico que atuou no Sudão durante quase duas décadas, sendo primeiro governador de Khartum (1915-1925), e posteriormente nomeado inspetor sênior do condomínio (1926-1933).

oeste, são atribuídos a uma mistura de desconfiança natural, baseada na amarga experiência de dias passados, sentida por esses selvagens a respeito de qualquer governo”.¹²⁵ A complacência de MacMichael para com os efeitos do colonialismo britânico e de suas políticas no sul é impressionantemente cínica, o que leva Deng a compará-la às narrativas antropológicas, as quais serão discutidas em breve.

A política oficial para o sul entraria em vigor somente em janeiro de 1930, apesar de seus elementos centrais terem surgido já durante o início da década de 1920. Esses elementos foram principalmente o uso dos “líderes tribais” nas cortes e na manutenção da segurança (o que funcionou como os princípios do *governo indireto*), e o papel das escolas missionárias no provimento da educação na região.¹²⁶ Havia ainda outros fatores cardeais para a segregação do sul: a instrução de oito línguas do sul (dinka, nuer, bari, moru, ndogo, shilluk, madi e zande) para uso nas escolas primárias, a ampla exclusão de egípcios ou “nortenhos arabizados” de funções administrativas ou comerciais no sul, e o uso do inglês como língua oficial.¹²⁷ Essas políticas, implementadas com vigor durante os anos 1930, espalharam a ideia de que as “tribos rebeldes” do sul eram pouco conhecidas pela administração colonial, o que incentivou trabalhos antropológicos (amadores e profissionais), muitas vezes financiadas pelo próprio aparelho colonial, como são os casos de Edward Evans-Pritchard entre os nuer e o de Fred Nadel a respeito dos nuba, entre outros. Além disso, foi tornado mister o emprego dos padres da *Italian Catholic Verona Fathers* como professores missionários, os quais elaboraram dicionários e gramáticas das línguas do sul do Sudão, aumentando o senso de distinção entre as administrações do norte e do sul.¹²⁸ A política oficial para o sul teria fim apenas em 1946, quando os

125. DENG, F. *War of visions: conflict of identities in the Sudan*. Washington: The Brookings Institution, 1995, p. 25. Do original: “The troubles experienced by the government in the swampy areas of the Upper Nile, whether on the Abyssinian border or farther west [are] attributable to a mixture of the natural mistrust, based on bitter experience of the old days, which was felt by these savages for any government.” (tradução minha).

126. DALY, M. W.; DENG, F. *Bonds of Silk: the human factor in the British administration of the Sudan*. United States: Michigan State University Press, 1989, p. 06.

127. Idem.

128. Ibid. p. XII. Ainda de acordo com Daly e Deng, essas políticas também inseriram muitas contra-

britânicos decidiram reunir artificialmente norte e sul e pressioná-los pela independência, a fim de minar a influência egípcia na região.¹²⁹

Essa divisão entre norte e sul também aconteceu, e de maneira bastante acentuada, no setor educacional. A educação primária no sul foi entregue aos missionários, assim como em outras colônias britânicas, com foco nos filhos homens de camponeses – especialmente os filhos dos chefes – enquanto que a instituição precursora da educação no Sudão – o *Gordon Memorial College*, estabelecida em 1902 em Khartum (norte), começou a oferecer cursos correspondentes ao nível superior em 1939, passando a atuar de forma conjunta com a Universidade de Londres a partir de 1945.¹³⁰ Segundo Sommers, na mentalidade dos colonialistas britânicos era desnecessário prover educação para os sulistas, salvo exceções, uma vez que limitar o acesso à educação limitaria também as ameaças aos costumes locais, tão caros ao método do *governo indireto*.¹³¹

Tornou-se então prática corrente encorajar o trabalho missionário cristão no sul. O governador-geral do Sudão (1899-1916) Reginald Wingate encorajou as sociedades missionárias a atuarem no sul, não porque fosse um cristão exemplar, mas porque enviar missionários cristãos ao “sul pagão”, facilitaria o processo de mantê-los afastados do norte muçulmano, sendo que a consolidação do cristianismo na região também impediria o espalhamento do islã ao sul do Nilo.¹³² Entre os

dições: a prática do *governo indireto*, concedido às autoridades locais, raramente era compatível com as propostas de desenvolvimento do paradigma de *modernização*; a ejeção do pessoal treinado do norte era pouco efetiva sem a existência de sulistas considerados aptos (principalmente no que diz respeito ao conhecimento do inglês formal) para assumir as funções que eram confiadas aos nortenhos; a falta de uma infraestrutura econômica, de escolas seculares do governo (especialmente de nível secundário), entre outros. Tais contradições tornaram a política oficial para o sul insustentável em seus próprios termos, daí o uso do conhecimento produzido a respeito dos grupos étnicos do sul como instrumento de manobra do governo. Para Mohamedali, essas contradições tiveram muitos efeitos no desenvolvimento de um estado-nação moderno aos moldes europeus no Sudão, sendo esses efeitos ainda piores no sul. Para ele, a perigosa combinação do sistema de distrito fechado, governo indireto e da política de educação encorajaram e aumentaram a diferenciação do norte em relação ao sul. Em 1928, era possível perceber que o processo de criar um sul separado e distinto do norte havia progredido bastante em diferentes aspectos. MOHAMEDALI, op. cit, p. 156.

129. BABYESIZA, op. cit, p. 45-46.

130. Ibid, p. 46.

131. SOMMERS apud BABYESIZA, p. 46

132. COLLINS, R. Introduction. In: COLLINS, R.; DENG, F. *The British in the Sudan (1898-1956)*. The sweetness and the sorrow. London: The MacMillan Press, 1984, p. 23-24.

missionários, existia um forte sentimento moral e religioso de que era errado deixar o sul vulnerável à influência islâmica do norte. Apesar de muitos oficiais britânicos que serviam no sul serem contrários à expansão da autoridade missionária, sua maioria era também cristã, e para eles a ideia de um sul tornado cristão era um pouco mais simpática do que a de um sul muçulmano.¹³³ Assim sendo, as políticas britânicas para o sul foram marcadas fortemente pela influência da política religiosa (o que ocasionou inclusive conflitos entre missionários católicos e protestantes).¹³⁴

O proselitismo era o objetivo máximo dos missionários no sul, enquanto que a educação secular a eles consagrada era vista como um objetivo secundário. Apesar disso, o avanço das relações transculturais entre grupos do sul muito se deve aos missionários, cuja maioria não era de compatriotas britânicos, mas italianos, estadunidenses, australianos e neozelandeses.¹³⁵ Até sua expulsão, em 1964, os missionários cristãos, particularmente dos *Fathers of Verona* e da *Anglican Church Missionary Society*, entre outros, foram responsáveis pela maior parte da educação aos moldes ocidental no sul do Sudão. Apesar de sua longa e influente estadia, os missionários não conseguiram, nem mesmo em suas ações conjuntas com o governo, formar uma classe de elite intelectual no sul, o que teria um importante reflexo no decorrer do processo de emancipação do Sudão. O próximo item deste capítulo será dedicado a discutir mais amplamente as questões referentes ao missionarismo no Sudão.

Em 1955, um ano antes do início do processo de independência do Sudão, iniciou-se a chamada guerra civil entre norte e sul, que teve um saldo assustadoramente alto em números de mortos, feridos e deslocados. Àquela altura, o sul tinha consolidado uma herança de resistência a inúmeros fatores com efeitos pertinentes: a escravidão, a arabização e a islamização. Além disso, as políticas coloniais separatistas

133. BELL apud DALY e DENG, op. cit, p. 97.

134. DALY e DENG, op. cit, p. 125-126.

135. Ibid, p. 169.

e a influência do cristianismo e da cultura ocidental haviam reforçado a identidade distinta para o sul, apesar de a sociedade sulista oferecer também resistência a esses processos.¹³⁶ À época da independência, em 1956, estava evidente a falha do condomínio anglo egípcio em garantir um estado unitário a seus sucessores. Como se não bastasse a guerra civil em plena atividade, a entrega do governo aos sudaneses se deu em meio a um verdadeiro caos jurídico. Os nacionalistas sudaneses culpavam os britânicos pelo atraso do sul no auxílio ao desenvolvimento do estado moderno sudanês, culpando também as sociedades missionárias pelo encorajamento da oposição criada pelo aparato do governo.¹³⁷

O “FARDO DO HOMEM BRANCO” PARA ALÉM DO GOVERNO: O PROSELITISMO MISSIONÁRIO COMO INSTRUMENTO DE CONTROLE

A relação entre antropologia e missionarismo é antiga e tem sido foco de debate há décadas na história da antropologia. Especialmente depois daquilo que ficou conhecido como “revolução malinowskiana”, tal relação passou a ser marcada por tensões vindas de diferentes lados.¹³⁸ A partir das transformações a respeito do método etnográfico, designadas a Malinowski, passou-se gradativamente a rejeitar a possibilidade de uma etnografia outra, fosse aquela feita pelos administradores coloniais, fosse pelos missionários ou qualquer outro colonizador. Como visto, os novos “antropólogos profissionais” defendiam o valor da etnografia que fosse em primeiro lugar baseada no trabalho de campo e num trabalho conceitual intensivo, e assim “verdadeiramente científica”.¹³⁹

136. BUBENZER, F.; STERN, O. *Hope, pain & patience*. The lives of women in South Sudan. South Africa: Fanele, 2011, p. XVI.

137. JAMES, op. cit, p. 25.

138. MACAGNO, L. Missionaries and the ethnographic imagination. Reflections on the legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934). In: *Social Sciences and Missions*, 22, 2009, p. 56.

139. KUKLICK, H. Tribal exemplars: images of political authority in british anthropology (1885-1945) In: STOCKING JR, G. *Functionalism historicized*. United States: The University of Wisconsin Press, 1984, p. 05

Tomando o cuidado necessário de evitar marcar essas categorias com definições rígidas, é importante ressaltar que uma história do pensamento antropológico séria deve considerar os efeitos da sensibilidade missionária para o desenvolvimento de sua disciplina, afinal os relatos missionários tornaram-se gradativamente mais volumosos a partir da segunda metade do século XIX.¹⁴⁰ Para Achille Mbembe, a ideologia da “missão civilizadora” do cristianismo em África não consistia em pensar o ser humano de forma global, mas legitimar a missão de *imposição* e reconhecimento do dito ocidente como centro universal do sentido, único capaz de formular discursos sobre qualquer assunto, religioso ou secular.¹⁴¹ Assim sendo, a introdução do cristianismo nas sociedades negras africanas se insere na lógica da conquista, capaz de alcançar os *sujeitos* (aqui não se permite a categoria *indivíduo* aos africanos), através da religião e da submissão destes às tecnologias coloniais de poder.¹⁴² Procura-se pensar, então, o caso específico do Sudão a partir do papel da religião enquanto transformadora da realidade colonial, seja através da alfabetização, do catecismo ou do jugo ao trabalho, entre outras formas de controle religioso. No Sudão, os missionários – especialmente italianos, organizaram-se em torno de um tripé formado pelo apoio dos britânicos, pela associação aos grupos de resistência antiescravista e pelo combate ao mahdismo, garantindo a sobrevivência da igreja durante todo o processo colonial anglo egípcio.¹⁴³

Ainda durante o *mahdi*, o apoio dos líderes religiosos catecúmenos ao governo islâmico – principalmente através da oferta de terras e vantagens político-econômicas, além da alçada a um status social superior – fez com que os missionários cristãos passassem a perseguir tais líderes, reforçando a necessidade de que os jovens e as famílias sudanesas se mantivessem longe do “infecto ambiente islâmico”, já que ele “corrompia e esmorecia a força da perseverança obtida com ferrenha

140. Idem.

141. MBEMBE, A. *África insubmissa*. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Angola: Edições Mulemba, 2013, p. 37.

142. Ibid, p. 38.

143. SANTOS, P. T. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013, p. 255.

disciplina”.¹⁴⁴ Na escrita da história do *mabdi* e de seus ansares, a igreja católica fez questão de manter um “saber descritivo e contextualizador” dos povos sudaneses, que foi reforçado pelo periódico missionário *Nigrizia*.¹⁴⁵ O olhar dos missionários, embasado nas diferenciações que a *Mabdiyya* operava na vida cotidiana, e em um olhar racista próprio dos europeus, deu destaque a nomeclaturas tais como “bárbaro, ansar, negro, árabe, branco”, criando categorias que serão apropriadas pelo racismo das políticas de normatização da administração anglo egípcia.¹⁴⁶ No contexto do condomínio, o missionarismo cumpriu um papel estratégico no processo de mediação, responsável pela condução de uma narrativa sobre o que teria sido a *Mabdiyya*, pois afinal fora a única instituição “confiável” a testemunhar o *mabdi*. Isso possibilitou hierarquizar a inserção de diferentes populações na ordem colonial. A educação missionária atuou nesse sentido, de preparar as populações “negras e não árabes” do sul para os trabalhos agrícolas e manuais, enquanto que a educação no norte dedicava-se a formar futuros membros da administração colonial “conjunta”.¹⁴⁷

Para Patricia Teixeira Santos, o discurso histórico embasado no “conflito de raças”, que culmina no racismo é dotado, segundo Foucault, de um grande poder de circulação, de uma grande capacidade de metamorfose, de uma espécie de polivalência. Foi essa polivalência que permitiu aos missionários ordenar um mundo com uma grande diversidade cultural e social como era o Sudão após a *Mabdiyya* e a partir daí estabelecer a “administração daqueles povos” e o “governo daqueles mundos”.¹⁴⁸

Cabe notar que foi através dos que trabalhavam diretamente com as sociedades sudanesas – educadores, agentes, administradores, missionários, e aqui incluímos os próprios antropólogos – que o racismo institucionalizado contribuiu para a afirmação da soberania do estado

144. Ibid, p. 266.

145. Ibid, p. 288.

146. Ibid, p. 301-303.

147. Ibid, p. 304.

148. Ibid, p. 290.

colonial anglo egípcio. Santos atesta ainda que:

se durante a Mahdiyya as colônias antiescravistas de Gezirah, Helouan e Leão XIII foram importantíssimas para a constituição de espaços de contraponto e de instituição de disciplina que rivalizassem com o estado mahdista, na administração anglo egípcia tornaram-se por sua vez possibilidades ímpares de estabelecimento de ações normativas que, baseadas no controle e no ordenamento de raças, aprofundaram os sentidos e distinções existentes do ser “negro”, “árabe” e posteriormente a categoria genérica e pouco precisa, pelo menos até a independência, nos anos 1950, de “sudanês”.¹⁴⁹

Com base no exposto, a sequência dedica-se a entender a incursão da atividade missionária no sul do Sudão, para a partir disso estabelecer as origens dos vínculos conflituosos entre missionários e antropólogos. O missionarismo cristão liderado pelos padres católicos da ordem *Verona Fathers* começou a atuar nas províncias do sul do Sudão já em meados do século XIX.¹⁵⁰ Durante esse período, os padres missionários permaneciam durante décadas imersos na cultura e língua das áreas em que eram alocados, e em alguns casos ofereceram valiosos estudos etnográficos, dos quais os antropólogos posteriores puderam fazer bom proveito. Os grupos do sul, fortemente orientados pelo gado, pelas migrações sazonais, pela patrilinearidade, etc, encontravam-se providos de uma hierarquia moral bastante estabelecida, atuante na explicação da sua vida social, com a presença de espíritos na materialidade, além de estórias de eventos milagrosos e proféticos de seus antepassados.¹⁵¹

A maneira com que os primeiros missionários apresentaram esse mundo foi de certa maneira respeitosa. Em 1982, Godfrey

149. Ibid, p. 292.

150. JAMES, W. Translating God's words. In: BODDY, J.; LAMBEK, M. *A companion to the anthropology of religion*. United Kingdom: John Wiley and Sons, 2013, p. 339.

151. Idem.

Lienhardt levantou algumas questões pertinentes ao desafio da *tradução* dos termos em que viviam as populações relatadas, fundamental para a representação verossímil de realidades distintas às dos leitores:

Havia alguns paralelos entre a doutrina social Católica e a mensagem Cristã que não pareciam totalmente novos, mas [...] se o povo Dinka aceitasse os milagres Cristãos, por que rejeitaria milagres similares atribuídos aos grandes líderes religiosos de sua própria tradição? Por que abandonar seus próprios líderes religiosos já estabelecidos, que convocavam seu povo a se reconciliar com Deus e com o outro, que faziam sacrifícios de sangue para limpá-los dos pecados, que muitas vezes clamavam por paz, para seguir outros com uma mensagem similar?”¹⁵² O reverendo bispo Llewellyn Gwynne chegou em Khartum em 1899, como missionário da *Church Missionary Society*. Apesar de ter exercido diferentes funções para a igreja no decorrer de sua estadia no Sudão, permaneceu dedicado ao propósito missionário. Além de ser considerado símbolo da igreja britânica no Sudão, representava também uma liderança à comunidade de europeus na região.¹⁵³ Era chamado *abuma* (nosso pai), marcando o que deveria ser considerado exemplo ético e moral da administração britânica. Seu momento de entrada no Sudão foi tão logo o missionarismo foi permitido no sul do país. Embora quisesse catequizar em Khartum, foi impedido pelos administradores, pois havia se espalhado o boato, no norte, de que os britânicos haviam dominado o Sudão para impor o cristianismo aos sudaneses muçulmanos.¹⁵⁴ Além disso, autoridades do governo consideravam saturada a relação do colonialismo britânico com os missionários, especialmente por conta da experiência no Egito.

A fim de controlar os ânimos de Gwynne, Wingate nomeou-o capelão das tropas britânicas em Khartum, onde obteve o respeito e

152. Idem. Do original: “Thus there were just enough parallels between Catholic and social doctrine for the Christian message not to appear entirely new, but...If Dinka accepted the Christian miracles, why should they reject similar miracles attributed to great religious leaders in their own tradition? Why leave their own established religious leaders who called upon their people to become reconciled with God and each other, who made blood sacrifices to cleanse them from sin, who often called for peace, in order to follow others with a similar message?” (tradução minha).

153. BERMINGHAM, J.; COLLINS, R. The thin white line. In: COLLINS e DENG, op. cit, p. 172.

154. Ibid, p. 174.

a popularidade entre seus conterrâneos com grande sucesso. Passou então a organizar o evangelismo cristão, de forma que pudesse conquistar também os administradores, pondo fim ao preconceito contra missionários em um universo de populações fundamentalmente muçulmanas.¹⁵⁵ Gwynne jogava futebol com as tropas e golfe com o Sirdar. Aliou-se aos grupos britânicos durante suas primeiras décadas no Sudão, conseguindo assim garantir o apoio de Wingate. Em um livro de anotações de Gwynne, datado provavelmente do início dos anos de 1950, o reverendo aponta

“Passei aproximadamente meio século na África e testemunhei, através de uma corrida administrativa esplêndida em grande parte pelos britânicos no Sudão, e do sacrifício do trabalho dos missionários de diferentes Igrejas e denominações, o desenvolvimento espiritual, moral e físico dos africanos, os quais estão no caminho de transformar-se em partes iguais no desenvolvimento de sua raça e país”.¹⁵⁶

As considerações de Gwynne a respeito do povo sudanês e do papel do missionário são bastante típicas das mentalidades missionária e viajante. Por outro lado, a maior parte dos escritos de membros da *Sudan Political Service* (agência responsável pelo provimento de oficiais para a administração britânica no Sudão), reflete a ideia de poder sobre os sudaneses. Quando de sua aposentadoria em 1932, Robin Baily escreve a seu amigo MacMichael, revelando sua crença fundamental no governo:

Sou um desses “simplórios” (e pelas lembranças de conversas passadas acredito que você também o é) que acredita que as melhores obras de arte do Todo-Poderoso são os homens e mulheres britânicos de primeira classe; que estão na posição de raça dominante, que devem demonstrar somente nosso melhor diante dos nativos; e se tornarmos isso nosso padrão, todas as classes, não somente os Sheikhs, continuarão

155.Ibid, p. 175.

156. SCHOETTLER, G. The genial barons. In: COLLINS e DENG, op. cit, p. 129. Do original: “I have spent nearly half a century in Africa and [have] witnessed, through a splendid administration run for the most part by British in the Sudan and by the sacrificial lives and work of missionaries of different Churches and denominations, the development spiritually morally and physically of the African which is well on the way to make him an equal partner in the development of their race and country.” (tradução minha).

*respondendo à nossa liderança. Mas que se nós, por fraqueza, pelo desejo de evitar ferir os sentimentos das pessoas, reforçarmos a podridão, perderemos nossa posição até que finalmente seu escritório com seus funcionários Ingleses e arquivos perfeitos não terá nada mais a fazer a não ser registrar concisa e corretamente sob os títulos apropriados (cópias para todos os governadores e chefes de departamentos) o fim dessa boa vontade dos governados para com os governantes.”*¹⁵⁷

A constante contradição entre os objetivos das autoridades seculares e religiosas começou tão logo da incursão dos missionários no Sudão. Mas em nenhum lugar do Sudão o desafio foi maior do que em Omdurman. Fosse no Sudão muçulmano, no norte ou no sul não-cristão, a meta dos missionários britânicos era inequívoca. Exposta de forma simplificada por Mrs E. K. Maxwell, o objetivo central era “assentar as fundações nas quais se construirá uma Igreja de Cristo forte no Sudão” ou, de acordo com Mrs H. A. Norton, “cobiçamos o melhor do Sudão para o reino de Jesus Cristo”.¹⁵⁸ Os propósitos eram bastante claros; no entanto, os meios para chegar até eles foram sempre objeto de exame minucioso, de elaboração e reelaboração, de debate e desentendimento, refletindo não somente nas experiências dos missionários no Sudão, mas também nas opiniões dos próprios membros da *Church Missionary Society* na Inglaterra. Esses últimos passaram a defender a disseminação dos ensinamentos cristãos no Sudão a qualquer custo, mas tinham pouca noção da realidade dos missionários no país.¹⁵⁹

A despeito dos propósitos missionários, o programa religioso de Wingate tinha também uma contraparte secular. Em 1910, o governador-geral do Sudão ordenou a criação do *Equatorial Corps of Southerners*,

157. Ibid, p. 129-130. Do original: “I am one those ‘simpleminds’ (& from memories of past conversations so I think are you) who believe that the finest pieces of work of the Almighty are the first rate Englishmen and Englishwomen; tha are in the position of a dominant race, should try to display only our best to the natives; that, if we make this our standard all classes, not only the Sheikhs, will continue to respond to our lead. But that, if we, out of weakness, out of a desire to avoid hurting people’s feelings, bolster up rottenness, we shall lose our position until finally your office with its English clerks & perfect files, will have nothing left to do but to record concisely & correctly under the appropriate headings (copies to all Governors & Heads of Departments) the end of that goodwill of the ruled to the rulers.” (tradução minha).

158. BERMINGHAM e COLLINS, op. cit, p. 182-183.

159. Idem.

comandado por oficiais britânicos falantes de inglês e praticantes do cristianismo. O grupo substituiria as guarnições do norte alocadas nas províncias do sul que, de acordo com as autoridades britânicas, teriam sido responsáveis pela penetração do árabe e do islã no sul. Com isso, Wingate não só preveniria o sul da influência islâmica, mas também criava uma reserva militar que poderia ser usada contra o norte em caso de necessidade.¹⁶⁰ À altura de 1918, a maioria das tropas do norte haviam deixado o sul; além disso, o domingo substituiu a sexta-feira como dia de adoração oficial. Mais de uma década depois, a política para o sul do sucessor de Wingate, Harold MacMichael, ampliou o sistema de separação entre norte e sul, principalmente ao adicionar comerciantes, professores e técnicos administrativos do norte na lista daqueles que não eram considerados bem-vindos no sul.¹⁶¹

No decorrer do período do condomínio anglo egípcio, os missionários britânicos pareciam concordar que o melhor caminho para a consolidação da igreja cristã no Sudão era através da cura dos doentes e do tratamento da mente. Saúde e educação foram então os dois principais veículos para a conversão. Embora considerassem esses dois eixos como meios para atingir um fim (a conversão), os missionários obtiveram apoio do governo. Nesse cenário, hospitais da *Church Missionary Society* foram criados em Omdurman (norte) e em Lui (sul).¹⁶² Nesse sentido, as escolas foram consideradas mais pervasivas, já que, por definição, o missionário era também educador. A educação passa, então, a funcionar como o principal meio de proselitismo religioso.¹⁶³ No entanto, eram poucos os médicos no Sudão, havendo ainda menos médicos missionários. Determinados a priorizar o início das atividades entre os sudaneses muçulmanos, e convencidos de que o governo relaxaria seu banimento a respeito da evangelização cristã no norte, os missionários da *Church Missionary Society* tiveram como primeira medida a abertura de uma clínica em Omdurman, em 1900. Enquanto

160. COLLINS, op. cit, p. 23-24.

161. Ibid, p. 24.

162. BERMINGHAM e COLLINS, op. cit, p. 184.

163. Ibid, p. 186-187.

isso, a *Austrian Catholics* e a *American Presbyterians* abriam escolas em Khartum, essa última apelando às crianças de expatriados cristãos britânicos, e a primeira a crianças que haviam sido retiradas da condição de escravidão.¹⁶⁴ Em 1902, sentindo perder espaço para esses outros grupos, a *Church Missionary Society* decidiu entrar na corrida educacional. A estratégia dos missionários dependia da conversão e da formação de cada vez mais cristãos, pois uma vez que se multiplicassem, a mensagem cristã viajaria aos cantos mais remotos do Sudão. O meio através do qual esse objetivo foi colocado em prática foi a Escola Missionária.¹⁶⁵ Para tanto, priorizam a educação de meninas, uma vez que as outras entidades missionárias haviam se encarregado da educação de meninos.

A questão da educação de mulheres merece ser destacada, pois representou um desafio à parte para os missionários, e foi tarefa para a qual dedicaram bastantes esforços. Acreditava-se que o preconceito com a educação feminina decorria do lugar social das mulheres enquanto “cidadãs de segunda classe”. No norte essa hipótese era corroborada com mais facilidade. No sul, onde os missionários estavam alocados, havia maior mobilidade na posição social das mulheres, ainda que inextricavelmente relacionada a uma cultura moral de domínio masculino.¹⁶⁶ Nesse caso, a incumbência missionária atingiu uma outra dimensão: a educação feminina tornou-se não somente o instrumento para a conscientização das mulheres a respeito de seu papel social, mas transformou-se em elemento essencial para garantir “esposas cristãs para maridos cristãos”.¹⁶⁷ Em relatórios produzidos para a *Church Missionary Society*, estão expressas as metas do corpo missionário no que diz respeito à educação das mulheres: “é nosso objetivo preparar as mulheres do Sudão para assumirem seus lugares e cumprirem as tarefas a elas designadas no Sudão Cristão do futuro”, ou então “sinto que nosso dever deve ser prepará-las para as vidas que sabemos que terão

164. SHARKEY, H. Christians among Muslims: the Church Missionary Society in the Northern Sudan. In: *The Journal of African History*, v. 43, n. 1, 2002, p. 58.

165. BERMINGHAM e COLLINS, op. cit, p. 187.

166. Ibid, p. 188.

167. Idem.

no futuro, e não dimensionar o valor da escola a partir do número de garotas que mandamos à Central School para o ensino superior”.¹⁶⁸

De tal modo, no sul, à esposa missionária foi confiada a missão de prover a educação de mulheres, através do gerenciamento de espécies de internatos, que foram criados em Yambio – que sob comando de Mrs Gore, tinha um currículo dedicado ao artesanato, à tecelagem e à cerâmica. Em Akot, Mrs Price geria uma escola com quatro garotas, e Mrs MacDonald outra com três.¹⁶⁹ Em contraste, as escolas masculinas apresentavam números muito mais robustos. A educação de garotas manteve-se restritamente limitada, e aquelas que aprendiam a educação estrangeira e tornavam-se “boas cristãs”, nem sempre eram consideradas “boas esposas” caso não encontrassem um “homem cristão” para o casamento, sendo condicionadas de volta à sociedade tradicional, onde também haviam se tornado uma espécie de *outsider*.

Como discutido anteriormente, assim como em outras colônias britânicas, no Sudão os missionários foram considerados parceiros práticos do império. Em um primeiro momento, ajudaram na racionalização da conquista, ao oferecer um conteúdo ético cristão à “missão civilizadora”, que foi a razão de ser do colonialismo.¹⁷⁰ A partir de reservas privadas das sociedades missionárias, estabeleceram a fundação de escolas, clínicas e hospitais, auxiliando no desenvolvimento de um sistema de serviço social. Como “pagamento”, foi-lhes concedido o acesso a regiões de potencial conversão, além do apoio do estado colonial. Os oficiais britânicos consideravam a atuação missionária como uma forma de promover a estabilidade política das áreas para além do controle central.¹⁷¹ Sem embargo, nas regiões muçulmanas onde fortes tradições islâmicas e de um estado militar tornaram possível a

168. Ibid, p. 189. Dos originais: “It is then our aim to prepare the women of the Sudan to take their places and fulfil their appointed task in the Christian Sudan of the future” e “I fell our aim ought to be fit them for the lives we know they will have to live in the future, and not to count the value of the school from the number of girls it sends on to the Central School for higher education.” (tradução minha).

169. Ibid, p. 189-190.

170. SHARKEY, op. cit, p. 56.

171. Idem.

coordenação de uma resistência anticolonial e antibritânica, foi mantido o afastamento dos missionários dessas localidades.

Considerados vanguarda do império, além de seus ativos agentes ideológicos, os missionários provinham de uma espécie de limbo social no cenário britânico. Eram considerados “uma fração dominada da classe dominante”,¹⁷² fato este que foi exacerbado por se considerarem (e serem considerados) como “amigos e protetores dos nativos”.¹⁷³ Essa posição colocava-os com frequência em conflito com outros membros na divisão colonial do trabalho, particularmente aqueles de níveis mais altos na hierarquia interna da classe dominante. Consequentemente, a visão da situação colonial pela perspectiva missionária oferece uma amostra especialmente única a respeito dos processos de consolidação do controle do poder, farto de contradições e inconsistências internas.¹⁷⁴ A atividade missionária do período na África rendeu frutos ressonantes no campo político, como a criação do *International Institute of African Languages and Cultures*, em 1926, uma organização voltada à pesquisa direcionada aos fins administrativos. Entre seus idealizadores, estavam Joseph Oldham (preocupado com a prática da “tutela” dos africanos), Edwin Smith, (pensando a tolerância e respeito aos costumes e valores africanos), e Lord Lugard (com amplo conhecimento a respeito das instituições políticas e direitos legais dos quais o *governo indireto* dependia).¹⁷⁵ Outro importante exemplo da utilização do conhecimento missionário para fins político-administrativos e ainda para a expansão do conhecimento a respeito do Sudão foi o periódico *Sudan Notes and Records*, que será discutido adiante.

172. BOURDIEU apud COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Images of Empire, contests of conscience. In: _____. *Ethnography and the historical imagination*. United States: Westview Press, 1992, p. 184.

173. COMAROFF e COMAROFF, op. cit, p. 184.

174. Idem.

175. MAIR, L. Malinowski and the study of social change. In: FIRTH, R. (org.) *Man and culture*. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski. London: Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 230.

“CONHECIMENTO É PODER, NA ÁFRICA E EM TODO LUGAR”: A ETNOGRAFIA ENQUANTO FONTE DE CONHECIMENTO COLONIAL

Em 1929, a *Sudan Political Service* lançou a ideia da contratação de um antropólogo oficial para o governo, sob o argumento de que a antropologia seria uma “ciência de vital importância para o administrador europeu”.¹⁷⁶ A investigação etnográfica era considerada útil não somente para a implantação do *governo indireto*, mas também para conter o espalhamento do islã, do árabe e da cultura do para além do norte do Sudão.¹⁷⁷ Além dos outros funcionários empregados a esse fim já discutidos – oficiais políticos, missionários, colonizadores – agora os antropólogos eram inseridos no rol. Diferentemente desses outros ofícios, a posição da antropologia prevê que o nativo é autêntico, intocado e autóctone, combatendo o fato central de que o povo que estuda é constituído de uma situação colonial historicamente significativa.¹⁷⁸ Bernard Cohn aponta que tal atemporalidade reflete o modelo básico de mudança da antropologia, ao que chama de modelo do “missionário no bote a remo”, no qual:

*o missionário, o comerciante, o recrutador de mão de obra ou o oficial do governo chega com a Bíblia, mumu, tabaco, machados de aço ou outros itens da dominação Ocidental, em uma ilha cuja sociedade e cultura estão flutuando na terra-do-nunca do funcionalismo estrutural, e com o impacto do novo, os valores e modos de vida dos nativos “felizes” desmoronam. O antropólogo segue na esteira dos impactos causados pelos agentes de mudança Ocidentais, e então tenta recuperar o que poderia ter sido. O antropólogo busca os mais velhos com as memórias mais ricas de tempos passados, registra assiduamente seus textos etnográficos, e a seguir reúne sob as capas de suas monografias um retrato da vida dos nativos na Antropogilândia.*¹⁷⁹

176. BODDY, J. Anthropology and the civilizing mission in colonial Sudan. In: *Association of Social Anthropology*, 2008, p. 08.

177. *Ibid.*, p. 10.

178. COHN, B. History and Anthropology: The state of play. In: *An Anthropologist among the Historians and other essays*. Delhi: Oxford University Press, 1987, p. 19-20.

179. *Idem.* Do original: “...the missionary, the trader, the labour recruiter or the government official

No caso do condomínio anglo egípcio, os antropólogos não foram designados apenas aos dos sistemas políticos e “leis tribais”. As políticas a respeito da religião, educação e família eram geralmente delegadas pelos governantes da África colonial às sociedades missionárias. Em resposta, os antropólogos fizeram estudos aplicados a respeito da influência cristã, sobre as economias do dote de noiva, e sobre os impactos do trabalho migratório na vida familiar.¹⁸⁰ Também protagonizaram “estudos teóricos” sobre os complexos institucionais, como as cerimônias de iniciação, bruxaria, tabus dos clãs e sistemas de linhagem. Os missionários não apareceram nesses textos, exceto como “espantalhos” que tinham uma visão moralizante das práticas africanas.¹⁸¹ No final da década de 1920, a antropologia social britânica foi inteiramente reconstruída, devido às trocas sociais e intelectuais de diferentes acadêmicos da antropologia e de outras áreas, missionários e funcionários do governo colonial. Houve ainda um segundo momento circunstancial, qual seja a “revolução malinowskiana” ocorrida na década de 1930, na qual a defesa do trabalho de campo fez por colocar seus estudantes em contato direto com agentes da administração britânica em diferentes colônias na África.¹⁸²

O contato dos “antropólogos profissionais” com o governo anglo egípcio começou após a formação do *International Institute of African Languages and Cultures*, em 1926. Inicialmente sob domínio das sociedades missionárias, o instituto preocupava-se com questões linguísticas, cruciais para a tradução da Bíblia e para o desenvolvimento de métodos educativos. Não obstante, as circunstâncias mudaram de acordo com novas necessidades: o instituto

arrives with the bible, the mumu, tobacco, steel axes or other items of Western domination on an island whose society and culture are rocking along in the never never land of structural-functionalism, and with the onslaught of the new, the social structure, values and lifeways of the ‘happy’ natives crumble. The anthropologist follows in the wake of the impacts caused by the Western agents of change, and then tries to recover what might have been. The anthropologist searches for the elders with the richest memories of days gone by, assiduously records their ethnographic texts, and then puts together between the covers of their monographs a picture of the lives of the natives of Anthropologyland.” (tradução minha).

180. KUPER, A. Alternative histories of British social anthropology. In: *Social Anthropology*, v. 13, n. 1, 2005, p. 55.

181. Idem.

182. DE L'ESTOILE apud KUPER, op. cit, p. 52.

se tornou, a partir da década de 1930, interlocutor do escritório colonial, cuja maior preocupação era a manutenção do controle da colônia.¹⁸³ Nesse caminho, os governantes que estavam em busca de cientistas sociais capazes de auxiliá-los no processo de instauração do *governo indireto*, encontraram-se com as ambições do referido instituto e de Malinowski, que se aproveitaram da oportunidade. Nesse período, nomes conhecidos da antropologia britânica passam a exercer funções administrativas no governo anglo egípcio, tais como Marjory Perham, Sally Chilver, Lucy Mair e Audrey Richards,¹⁸⁴ e aproveitou para incluir também Edward Evans-Pritchard, que terá espaço dedicado no tópico seguinte deste capítulo.

Dentre os objetivos com a criação de institutos, estavam coordenar a pesquisa e a organização de estudos regionais comparativos e de interesse prático aos governos e negócios; a experimentação de técnicas de pesquisa adaptadas às condições locais e o suprimento de dados úteis às universidades.¹⁸⁵ Outros antropólogos canônicos da antropologia britânica dedicaram-se aos estudos de regiões consideradas “exóticas” e “remotas” da África, como Raymond Firth, Isaac Schapera e Bill Stanner. Outros institutos, como o *Rhodes-Livingstone Institute* e o *East African Institute* atuavam no mesmo sentido de contribuir para o que Lucy Mair chamou “mapeamento” dos povos africanos, o qual considerou indispensável para o direcionamento de questões relativas à administração e ao desenvolvimento econômico.¹⁸⁶ Ainda, o sucesso do círculo de intelectuais de etnógrafos formados ao redor de Malinowski na *London School of Economics*, permitiu com que o aumento de sua autoridade e relevância culminasse na formação de uma organização profissional de treinamento para a pesquisa antropológica, a *Association of Social Anthropologists*, fundada em 1946.

Embora Malinowski não fosse ele mesmo um pesquisador africanista, sua reputação nos assuntos do trabalho de campo garantiu a atração de fundos de pesquisa de corpos filantrópicos, especialmente

183. KUPER, op. cit, p. 52.

184. Idem.

185. MAIR, L. The social sciences in Africa South of the Sahara: The British contribution. In: *Human Organization*, v. 19, n. 3, 1960, p. 101-102.

186. Ibid, p. 98-99.

dos Estados Unidos, como o *Laura Spelman Rockefeller Memorial*.¹⁸⁷ A organização filantrópica contribuiu em grande parte para o estabelecimento das ciências sociais britânicas, selecionando a *London School of Economics* para financiamento em 1924. A escola nesse momento já era central no desenvolvimento institucional da antropologia social britânica.¹⁸⁸ Vinte anos antes, em 1904, já havia ofertado um curso de “etnologia”, o qual de acordo com seu ministrante, A. C. Haddon, era esperado que interessasse “funcionários civis destinados às porções tropicais do império, junto com os missionários”.¹⁸⁹

Foi com o surgimento dessa geração de antropólogos treinados para o trabalho de campo que a oposição entre missionários e etnógrafos foi estabelecida. A maioria dos primeiros antropólogos britânicos manteve um relacionamento casual de troca etnográfica com os missionários. Mas com o estabelecimento dos estudantes de Malinowski, passou a se defender o estabelecimento de um método etnográfico, visto como caracteristicamente antropológico, e a experiência missionária passou a ser desqualificada, independentemente de sua suposta qualidade.¹⁹⁰ Insistiu-se na especialização do antropólogo-etnógrafo enquanto instrumento de conhecimento colonial, uma vez que oficiais do governo e missionários seriam pouco aptos à realização de pesquisa, além de lhes faltar o treinamento adequado à prática etnográfica.¹⁹¹

Dentre os papéis do missionário e do etnógrafo, estava consolidar um entendimento de culturas locais que pudesse ajudá-los a transformá-las sem “violar” suas formas de sustentação da vida. Mas em oposição ao antropólogo, o missionário não podia ser um mero observador.¹⁹²

187. GOODY, J. *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa (1918-1970)*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 02.

188. *Ibid*, p. 13-14.

189. *Idem*.

190. STOCKING JR, G. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. United States: The University of Wisconsin Press, 1983, p. 74.

191. *Idem*.

192. RABINOW, P. Facts are a word of God. An essay review of James Clifford's person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world. In: STOCKING JR, op. cit, 1983, p. 201.

Por outro lado, e muito no sentido contrário da experiência missionária, boa parte dos antropólogos do cenário do condomínio anglo egípcio tinha um histórico pessoal que de certo modo os alineou em sua relação com a sociedade que estudavam: pouquíssimos passaram muitos anos em campo, como o caso de filhos de diplomatas, oficiais do governo ou missionários.¹⁹³ Além disso, a respeito da formação do oficial padrão da *Sudan Political Service*, cerca de 11% possuía formação em ciências sociais.¹⁹⁴ Porém, essa formação dos aspirantes à carreira da administração colonial era bastante breve, nada próxima de uma especialização formal ou carreira acadêmica (os cursos de Marjory Perham em Londres são o maior exemplo dessa formação). Afirma-se por isso, que o Sudão fez os antropólogos e não o contrário, até porque muitos dos membros da *Sudan Political Service* foram indicados ao cargo independentemente de sua formação (ou ausência dela).¹⁹⁵

A SUDAN NOTES AND RECORDS E O RETRATO INTELLECTUAL DO CONDOMÍNIO ANGLO EGÍPCIO

Os colonialistas foram os primeiros a escrever sobre o Sudão, enquanto ainda era escasso o material a respeito dos diferentes povos sudaneses. Escreveram sobre os costumes, as línguas e os artefatos arqueológicos, entre outros temas.¹⁹⁶ O general Wingate, primeiro governador-geral do Sudão, foi responsável pela elaboração de um modelo de relatório de inteligência, que os administradores e militares deviam formular a fim de apresentá-los ao escritório colonial.¹⁹⁷ Tais relatórios, publicados sob o título de *Sudan Intelligence Report*, cumpriram

193. ERIKSEN, T. *What is Anthropology?* London: Pluto Press, 2004, p. 16.

194. KIRK-GREENE, A. The Sudan Political Service: a profile in the Sociology of Imperialism. In: *The International Journal of African Historical Studies*, v. 15, n. 1, 1982, p. 248.

195. Idem.

196. DALY e DENG, op. cit, p. 156.

197. JOHNSON, D. Evans-Pritchard, the nuer and the Sudan Political Service. In: *African Affairs*, 81/323, 1982, p. 309.

um importante papel durante os anos iniciais do condomínio. A maior parte desse material era puramente administrativo (diários de patrulha, relatórios sobre revoltas e motins, descrições de turnos de inspeção, etc),¹⁹⁸ mas colaborou para a disseminação de informações de cunho etnográfico, uma vez que era o único material em circulação na colônia. Dentre os corpos administrativos da *Sudan Political Service*, o primeiro a produzir material de conteúdo etnográfico teria sido o Departamento de Educação que, sob os comandos de John Crowfoot, teria apoiado o *Wellcome Tropical Research Laboratories*, além de fornecerem treinamento antropológico para membros da administração colonial na Inglaterra.¹⁹⁹

Com a criação da *Sudan Notes and Records* (SNR), em 1918, administradores, educadores e missionários – além, é claro, de antropólogos – ganharam um veículo semioficial no qual podiam registrar seus dados etnográficos, que à altura possuíam diferentes formatos. A relevância da SNR no contexto colonial britânico em África foi tamanha, que acabou por inspirar e servir de modelo para a criação de outras publicações, como *Uganda Journal* e *Tanganyika Notes and Records*.²⁰⁰ Além disso, o comitê editorial das primeiras edições da SNR era dominado pelo referido Departamento de Educação, como pelo próprio Crowfoot e Sigmar Hillelson.²⁰¹ Durante algum tempo alguns materiais foram publicados tanto pela SNR quanto pelo *Sudan Intelligence Report*, o que ilustra como textos de caráter político podiam ser transformados em textos etnográficos de acordo com a sua via de veiculação.²⁰² Um exemplo representativo dessa hipótese é o artigo *The cult of the deng*, escrito por C. A. Willis, então governador da província de Upper Nile. Originalmente, o material era um relatório político-militar

198. Ibid, p. 316.

199. Ibid, p. 312.

200. Ibid, p. 310-311.

201. Crowfoot (arqueólogo) e Hillelson (linguista) atuaram durante muitos anos à frente do Departamento de Educação do condomínio anglo egípcio, contribuindo em muito para a formação de um aparato educacional que pudesse favorecer a administração colonial. Figurando entre os idealizadores da formação da *Sudan Notes and Records*, em 1918, Crowfoot atuou como presidente do comitê editorial até 1931, enquanto que Hillelson foi membro do corpo editorial até 1933, contribuindo então por mais de uma década com a elaboração do material.

202. JOHNSON, op. cit, p. 321.

que objetivava a obtenção de poderes que foram considerados pela administração como “extraexecutivos” mas, ao ter seu pedido negado, Willis enviou o relatório para a SNR, que foi aceito como um artigo de descrição etnográfica.²⁰³

A *Sudan Notes and Records* projetou em suas páginas a inter-relação entre antropólogos, missionários e administradores, gerando uma espécie de efeito educativo, fosse na tentativa de “humanização” da política, fosse na simples exposição dos membros do corpo administrativo à escrita antropológica. Edward Evans-Pritchard (E-P) teve um papel central nessa relação, direta ou indiretamente. Após a publicação das três partes de sua tese a respeito dos nuer na SNR, entre 1933 e 1935, houve uma mudança geral no conteúdo dos materiais etnográficos publicados pelo periódico. Antes de *The Nuer*, não havia um tipo de texto considerado modelo a ser seguido, mas a partir desse momento o trabalho de E-P torna-se base para a escrita etnográfica. Administradores e oficiais, além de missionários e professores de diversas áreas, passaram a escrever como antropólogos, sobre religião e parentesco, por exemplo.²⁰⁴ Começaram ainda a estudar antropologia, como o exemplo de Paul Howell e Bazett Lewis, que de administradores do império, acabaram colando grau no Instituto de Antropologia Social de Oxford, sob a supervisão do próprio E-P. Apesar disso, o interesse pela formação profissional representa exceções dentre os membros da *Sudan Political Service*, já que dos 350 civis recrutados para o cumprimento de funções administrativas no Sudão entre 1899 e 1952, somente cinco tornaram-se antropólogos profissionais.²⁰⁵ Ainda nesse caminho, vale ressaltar que as transformações na escrita e no ensino da antropologia na Inglaterra impactaram na forma como os administradores coloniais escreviam a respeito dos povos sudaneses.

Outro indício do intelectualismo nas fileiras da *Sudan Political Service* é encontrado na contribuição literária da própria SNR como um todo. A partir de sua criação, por mais de vinte anos é praticamente

203. Idem.

204. Ibid, p. 324.

205. Idem.

inexistente um exemplar no qual não haja contribuições de membros da *Service*.²⁰⁶ Inicialmente, as contribuições científicas para o periódico foram fartas, já que o comitê editorial tinha facilidade em identificar potenciais contribuidores para a SNR. O primeiro número, lançado em janeiro de 1918, continha um prefácio (escrito pelo então governador-geral do Sudão, general Wingate²⁰⁷) e cinco artigos. Esses artigos foram contribuições de autores do corpo militar e de membros da *Service* (como os casos de Wingate, do major C. H. Stigand, W. Nicholls e H. MacMichael), e de dois autores considerados especialistas (o professor de arqueologia G. A. Reisner e o supracitado Hillelson, também arqueólogo). Os números subsequentes do periódico têm por sua vez o acréscimo cada vez maior de antropólogos especializados sem nunca, apesar disso, abandonar os textos de autores não-especializados (missionários, militares, administradores, etc).

A recorrência de artigos históricos e etnográficos desses “etnógrafos coloniais não-profissionais” aponta que, para além de seus deveres oficiais, os membros do corpo político estavam interessados nos povos sudaneses, em sua língua, cultura e costumes. Falta atestar, em uma análise mais demorada, se esse interesse respondia a anseios puramente pessoais (o que é muito pouco provável), ou tinha ligações com os deveres mesmos desses oficiais para com a tarefa da administração colonial – o que é mais plausível, pensando que dificilmente a vida cotidiana desses sujeitos estava isenta de influenciar e ser influenciada pela relação entre suas funções de ofício e os povos entre os quais estavam alocados.

O estudo de caso realizado através da *Sudan Notes and Records* indica alguns números e caminhos interessantes de serem notados. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que de 1918 – momento de sua criação – até 1953, com o surgimento do periódico arqueológico *Kush*, a SNR

206. KIRK-GREENE, op. cit, p. 43.

207. O prefácio, bastante claro em relação aos objetivos da criação da *Sudan Notes and Records*, aponta a relação entre o conhecimento intelectual e o conhecimento administrativo. Foi dele que se retirou citação “Conhecimento é poder, na África e em qualquer lugar”, usado como subtítulo da seção aqui dedicada à discussão do uso da antropologia para fins administrativos pelo colonialismo britânico no Sudão. Ver: WINGATE, R. Foreword. In: *Sudan Notes and Records*, n. 1, 1918, p. 01-02.

foi o único material dedicado ao estudo acadêmico do Sudão,²⁰⁸ o que por si só denota a importância que o periódico adquiriu no contexto do condomínio anglo egípcio. Isso em vista, e a partir da crescente utilidade do material de cunho intelectual às atividades político-administrativas, em 1922 a SNR passou a ser publicada semestralmente, e no ano seguinte, devido a questões logísticas, passou a ser impressa pela *Hadarat al-Sudan Press (Sudan Civilization's Press)*.²⁰⁹ A partir da ideia da contratação de um antropólogo oficial para o governo do condomínio (no final da década de 1920), citada anteriormente, o número de artigos voltados à antropologia e à etnografia aumentou consideravelmente, ganhando maior destaque no corpo material do periódico. Tal dado é indicado no levantamento estatístico feito por George Sanderson, o qual indica que durante suas quatro primeiras décadas, a SNR se voltou a estudar os grupos da região compreendida com o sul do Sudão, aquelas partes do território “intocadas pela cultura islâmica”, como indica Wingate ainda em seu prefácio.²¹⁰

A *Sudan Notes and Records* foi estruturada, durante a maior parte de sua existência correspondente ao período do condomínio anglo egípcio (1918-1956), em quatro seções principais: artigos, notas, resenhas e correspondências. O número de entradas que constam em cada uma das seções nesses 38 anos, são: 452, 292, 152 e 135, respectivamente. No entanto, foi dado enfoque na seção de artigos, já que são os materiais mais substanciais, devido a não somente seu volume, mas também ao conteúdo específico, que é mais plural e mais denso. No que diz respeito às temáticas dos artigos, foram constatados 24 temas principais, os quais foram subdivididos em grupos por frequência de ocorrência: os temas de alta frequência são antropologia/etnografia (com 251 entradas), história (133 entradas) e zoologia (54 entradas). Desses números, a ocorrência de autores especializados em cada uma

208. SANDERSON, G. Sudan Notes and Records as a vehicle of research on the Sudan. In: *Sudan Notes and Records*, v. 45, 1964, p. 164.

209. HAMAD, B. Sudan Notes and Records and sudanese nationalism, 1918-1956. In: *History in Africa*, v. 22, 2014, p. 248.

210. SANDERSON apud ROSA, F. Un point de rencontre: les Sudan Notes and Records entre anthropologie et colonialisme. In: *Bérose*, Paris, IIAC-LAHIC, UMR 8177, 2017, p. 01.

das três áreas foram 77, 36 e 21, respectivamente. Isso indica que a porcentagem de autores especializados em relação ao total de artigos de cada tema foi de aproximadamente 35% no caso da antropologia/etnografia, 27% em história e 38% em zoologia. Já dos temas de média ocorrência (arqueologia, geografia, linguística, agricultura, medicina, história natural e religião), nos interessa observar o tema da religião. Constam apenas dez artigos dedicados especificamente ao tema da religião, dentre os quais apenas cinco foram escritos por membros do corpo missionário. No que diz respeito às temáticas da política e história militar (que foram considerados temas de baixa ocorrência), somam cinco o total de artigos. No entanto, é interessante destacar os 65% indicados de autores não-especializados escrevendo sob as temáticas da antropologia e etnografia. Dos 174 artigos (de autores não-especializados) dedicados a estes temas, 22% provêm de membros do corpo administrativo e da *Sudan Political Service*, 15% de missionários, 12% de militares, 7,5% de autores de outras áreas do conhecimento (medicina, arqueologia, agronomia, história, etc), e do restante, não foi possível identificar a origem profissional de seus autores. A presença de administradores coloniais interessados na antropologia é bastante expressiva, tornando impossível desassociar o papel intelectual da SNR do próprio fazer colonial.

Durante todo o período compreendido entre 1918 e 1956, é muito comum a aparição de artigos escritos por membros das sociedades missionárias. Já no segundo volume, publicado em 1919, tem-se duas contribuições, da reverenda O. S. Oyler (*The Shilluk's belief in the evil eye – The evil medicine man*) e do reverendo Archibald Shaw (*Dinka animal stories (bor dialect)*). No número seguinte, em 1920, Oyler publica novamente, um artigo de continuidade de seu primeiro: *The Shilluk's belief in the Good Medicine Man*. Os principais nomes missionários, recorrentes no periódico, são o reverendo padre Sant'Andrea, membro da *Verona Fathers Mission to Central Africa* –, que entre 1933 e 1950 contribui com a publicação de quatro artigos, e o reverendo G. O. Whitehead quem, além de lecionar no *Dover College*, fez parte da *Church Missionary Society*

e da *Memorial Sudan Mission* (de 1927 a 1931), quem de 1926 a 1940 publicou sete artigos na *Sudan Notes and Records*.²¹¹

A retirada das tropas egípcias do Sudão e a formação da *Sudan Defence Force*, em 1924, e o ideal de separatismo sudanês do Egito, tiveram por consequência a adoção de uma política de não-interferência nas estruturas político-sociais autóctones, especialmente a partir de fins da década de 1920.²¹² Durante os anos de 1930, o governo evitou os líderes tradicionais, procurando uma aproximação com a *intelligentsia* sudanesa (cabe ressaltar que esse grupo intelectual era aquele do norte, pois como visto, o sul não teve uma formação intelectual importante para o governo do condomínio). Essa transformação foi visível na *Sudan Notes and Records*, pois enquanto os líderes a que o governo chamava tribais contribuíram para o periódico antes de 1925, nenhum dos membros da elite intelectual do norte o fez antes de 1938.²¹³ A discussão a respeito das formas de governo no Sudão tornaram-se mais relevantes na área da antropologia a partir de 1940, essencialmente a partir da publicação de *Os Nuer*, de Evans-Pritchard, que como discutido havia sido publicado anteriormente pela SNR. Essa antropologia africanista da qual E-P fazia parte teve seu escopo ampliado justamente devido ao advento da antropologia política, incluindo agora também como objeto de análise os sistemas políticos por eles considerados “exóticos”.²¹⁴ A contradição aparente face às novas formas de organização política tornou concreta a necessidade de se dissociar a teoria política da teoria do estado, no caso da discussão antropológica.²¹⁵

211. Os artigos em questão são: reverendo padre Sant'Andrea (*The Belanda, Ndogo, etc* (v. 16); *Minor Shilluk sections in the Bahr el Ghazal* (v. 21); *Little-known tribes of the Bahr el Ghazal* (v. 29); *Gleanings in the Western Bahr el Ghazal* (v. 31)) e da autoria de G. O. Whitehead (*Meroitic remains* (v. 9); *Nagaa and Masawwarat* (v. 9); *Some authors of the Southern Sudan* (v. 11); *Social change among the Bari* (v. 12); *Italian travelers in Berta country* (v. 17); *André Melly's visit to Khartoum* (v. 21) e *Mansfield parkyns* (v. 23). Para acessá-los, basta seguir o endereço virtual para a *Section française de la direction des antiquités du Soudan*, disponível em: <http://sfdas.com>. Último acesso em 20 de maio de 2021.

212. HAMAD, op. cit, p. 266.

213. Idem.

214. BALANDIER, G. *Antropología Política*. Barcelona: Ediciones 62, 1969, p. 05.

215. Ibid, p. 06.

ANTROPOLOGIA DO SUDÃO E MISSIONARISMO CRISTÃO: ENTRE A PROFISSÃO E O COLONIALISMO

Os missionários, administradores e antropólogos viam a necessidade de “conhecer seu povo”, e a partir disso, fizeram importantes contribuições à etnografia e à antropologia social do Sudão, especialmente no que tange os grupos do sul.²¹⁶ Foi apenas com o condomínio anglo egípcio que houve o estabelecimento de uma necessidade expressa de “pacificação” do sul, através da intervenção colonial, das missões cristãs e da contínua exploração comercial.²¹⁷ Os relatos dos missionários, assim como os dados etnográficos dos antropólogos, que viam os nativos ora como “belicosos e não confiáveis”, ora como “atrevidos e guerreiros”,²¹⁸ apontam para a ideia de que a empresa colonial não tinha certeza dos rumos para os quais seguia, assim como para a noção de que o domínio colonial não era inexorável. A importância destes grupos locais nos processos de resistência e de luta se mostrava ainda em outros casos, como por exemplo o papel dos nuer nas reações contra as *razias* otomano-egípcias, a proximidade maior dos povos dinkas com os missionários católicos, as redes de solidariedade que se estabelecia entre esses últimos contra outros povos, entre outras.²¹⁹

Muitos missionários se tornaram antropólogos, e têm trabalhos considerados importantes para a história da antropologia, como os casos de Codrington e Leenhardt.²²⁰ Os antropólogos, no entanto, desacreditavam do trabalho etnográfico missionário, acreditando em uma incapacidade dos missionários de impedir a penetração de seus pressupostos religiosos no estudo e pesquisa etnográfica,²²¹ o que

216. SANDERSON, op. cit, p. 164.

217. MANGER, L. Conflicts on the move: looking at the complexity of the so-called “resource based conflicts” in Western Sudan. In: *Past, present and future. Fifty years of anthropology in Sudan*. Norway: Chr. Michelsen Institute, 2015, p. 143.

218. SANTOS, op. cit, p. 77.

219. Ibid, p. 82-99.

220. VAN DER GEEST, op. cit, p. 590.

221. Evans-Pritchard, por exemplo, afirma que para a maioria dos antropólogos, em oposição à mentalidade missionária, a religião seria meramente uma superstição a ser explicada, e não algo em que um

fundamentalmente incorreria na produção de imagens enviesadas das culturas autóctones.²²² Apontam também o papel do missionarismo na empresa colonial, mas por muito tempo esqueceram de apontar seu próprio papel nessa empreitada. Foi somente a partir de meados da década de 1940 que a antropologia política e social passou a questionar a atuação da figura do antropólogo enquanto agente colonial. Em 1946 Max Gluckman frisava:

o grave perigo de que as demandas dos governos coloniais por pesquisadores possam levar a uma concentração excessiva em problemas práticos, em detrimento da pesquisa básica, e ao abaixamento padrões e status profissionais, que colocariam a perder os ganhos dos últimos 20 anos.”²²³

Apesar disso, seria somente a partir dos anos 1960, com a crítica antropológica pós-colonial, com autores como Talal Asad, Adam Kuper, George Stocking Jr, Henrika Kuklick, Johannes Fabian, Fredrik Barth, James Clifford, Jean e John Comaroff, Clifford Geertz, Jack Goody, entre outros, que a problematização da antropologia enquanto instrumento de conhecimento colonial foi levada a cabo a fim de desconstruir a visão daquele “Outro”, enraizada na antropologia a partir do início do século XX, e que teve por base muito da experiência da situação colonial.

Já no que diz respeito à atuação missionária, particularmente na questão da educação, é importante reforçar que o espalhamento das escolas e a difusão da educação pelo sul fez com o governo do condomínio decidisse controlar estritamente a educação primária, a fim de prevenir a difusão de práticas culturais caracteristicamente ocidentais (como nomes de batismo, vestimentas e casamentos cristãos), devido ao fato de que poderiam impedir a “pureza” dos costumes locais, o antropólogo – ou qualquer pessoa racional – pudesse acreditar. Ibid, p. 591.

222. Idem.

223. GLUCKMAN apud MILLS, D. British anthropology at the end of empire: the rise and fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944-1962. In: *Éditions Sciences Humaines*, n. 6, 2002, p. 176. Do original: “the grave danger that the demands of colonial governments for research workers may lead to an excessive concentration on practical problems, to the detriment of basic research, and to the lowering of professional standards and status which would lose the gains of the last 20 years.” (tradução minha).

que acabaria por entrar no caminho da administração colonial no que diz respeito às estratégias de controle das populações sudanesas, além de arriscar a manutenção da dissociação das fronteiras norte-sul.²²⁴ As identidades étnicas e as relações de poder e de ocupação da terra no Sudão ganharam diversas significações diante dos processos de interação, acomodação, sujeição e dos enquadramentos que foram realizados para a sobrevivência em contextos de grande interferência política como no caso do condomínio anglo egípcio.²²⁵ As categorias reforçadas pelo governo colonial britânico no Sudão podem ter como uma de suas primeiras manifestações as *zeribas*,²²⁶ que estabeleceram ou fortaleceram fronteiras entre diferentes povos do sul do Sudão, concorrendo amplamente com as missões cristãs que buscavam agrupar os grupos étnicos, principalmente os dinka, em torno do projeto civilizatório católico, que acabou por se desfazer devido à maior adesão desses povos à *Mahdiyya*, por conta do forte caráter da pregação que o *mahdi* conseguiu estabelecer entre povos não muçulmanos.²²⁷

De tal maneira, inicia-se um processo de consolidação de uma oposição reforçada pelo missionarismo em sua prática cotidiana e em seus relatos: a de “povos negros” versus “povos islamizados”, levada adiante pelo condomínio anglo egípcio e estendida até os dias atuais. Com o acesso às fontes missionárias, no final do século XIX, destaca-se o uso de categorias como “bárbaro”, “ansar”, “negro”, “árabe”, “branco”, criando novas e singulares enunciações que marcaram o processo genealógico do racismo que as práticas normatizadoras da administração anglo egípcia incorporaram e reforçaram, a fim de construir uma nova ordem, através da gestão de uma hierarquia de distinções raciais baseadas em pressupostos biológicos, religiosos e

224. DE SIMONE, S. *State-building South Sudan: discourses, practices and actors of a negotiated project (1999-2013)* (tese). Political Science. Paris: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016, p. 91.

225. SANTOS, op. cit, p. 87-88.

226. Idem. As *zeribas* foram fortificações utilizadas inicialmente para o estoque do marfim sudanês que seria levado para o Egito. Porém, como aumento do tráfico de escravos, passaram a servir de local de pouso para os escravos, e com o rendimento do negócio, os traficantes passaram a submeter as populações próximas a impostos e ao trabalho nas *zeribas*.

227. Ibid, p. 88.

“civilizacionais”.²²⁸ Cumprindo seu papel como mediadora desses processos, a igreja criou, dentro do espaço da educação, a possibilidade de hierarquizar as diferentes populações do Sudão nas categorias supracitadas: às populações negras “não árabes” foram delegados os trabalhos manuais e agrícolas, e aos muçulmanos e cristãos do norte a integração na administração, inserindo essa forma de controle na lógica do domínio colonial.²²⁹

Nessa conjuntura, a *Sudan Notes and Records* funcionou como um ponto de encontro privilegiado entre agentes coloniais, antropólogos e missionários, visto que todos podiam contribuir sem discriminação. Os residentes no sul do Sudão eram incitados a fazê-lo: “O comissário de distrito e o missionário têm oportunidades ilimitadas de pesquisa. Aqueles que nunca a experimentaram, verificarão que a antropologia lhes providenciará não apenas um fascinante passatempo, mas uma fértil fonte de conversa, em viagem ou nas salas de convívio”.²³⁰ Através de suas páginas, não só a SNR, mas também os membros do escritório colonial – pois, como visto, houve muitos casos de interseção entre a atividade no periódico e na administração – puderam transpor suas políticas práticas do controle colonialista sobre as sociedades sudanesas para um aporte intelectual, que contribuía para conferir às decisões administrativas o patamar da legitimidade.

228. Ibid, p. 303.

229. Ibid, passim.

230. ROSA, F. *A obsessão nuer e o resgate das etnografias marginais* (comunicação). In: 4º Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 2009, p. 19.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BABYESIZA, A. 2013- *University Governance in (post-) conflict Southern Sudan (2005-2011)*. Germany: University of Kassel.

BALANDIER, G. 1960 - *Antropología Política*. Barcelona: Ediciones 62, 1969.

BARTH, F. et. al. 2005 - *One discipline, four ways: british, german, french and american anthropology*. United States: The University of Chicago Press.

BERMINGHAM, J.; COLLINS, R. 1984- **The thin white line**. In: COLLINS, R.; DENG, F. *The British in the Sudan (1898-1956)*. The sweetness and the sorrow. London: The MacMillan Press,

BODDY, J. 2008 - Anthropology and the civilizing mission in colonial Sudan. In: *Association of Social Anthropology*.

BUBENZER, F.; STERN, 2011 - O. *Hope, pain & patience*. The lives of women in South Sudan. South Africa: Fanele.

CHRISTOPHER, 2011 - A. Secession and South Sudan: an African precedent for the future? In: *South African Geographical Journal*, v. 93, n. 2.

COHN, B. 1987 - **History and Anthropology: The state of play**. In: *An Anthropologist among the Historians and other essays*. Delhi: Oxford University Press.

COLLINS, R. Introduction. In: COLLINS, R.; DENG, F. 1984 - *The British in the Sudan (1898-1956)*. The sweetness and the sorrow. London: The MacMillan Press..

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 1992 - Images of Empire, contests of conscience. In: _____. *Ethnography and the historical imagination*. United States: Westview Press,

DALY, M. W. 2007 - *Darfur's sorrow. The forgotten history of a humanitarian disaster*. New York: Cambridge University Press.

DALY, M. W.; DENG, F. 1989 - *Bonds of Silk: the human factor in the British administration of the Sudan*. United States: Michigan State University Press.

DENG, F. 1995 - *War of visions: conflict of identities in the Sudan*. Washington: The Brookings Institution.

DE SIMONE, S. 2016 - *State-building South Sudan: discourses, practices and actors of a negotiated project (1999-2013)* (tese). Political Science. Paris: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

ERIKSEN, T. 2004 - *What is Anthropology?* London: Pluto Press.

ERIKSEN, T.; NIELSEN, F. 2001 - *A history of anthropology*. London: Pluto Press.

GOODY, J. 1995 - *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa (1918-1970)*. New York: Cambridge University Press.

HAMAD, B. 2014 - Sudan Notes and Records and sudanese nationalism, 1918-1956. In: *History in Africa*, v. 22..

JAMES, W. Translating God's words. 2013 - In: BODDY, J.; LAMBEK, M. *A companion to the anthropology of religion*. United Kingdom: John Wiley and Sons, 2013.

_____. *War and survival in Sudan's frontierlands*. Voices from the Blue Nile. United States: Oxford University Press Inc., 2007.

JOHNSON, D. 1982 - Evans-Pritchard, the nuer and the Sudan Political Service. In: *African Affairs*, 81/323.

KIRK-GREENE, 1982 - A. The Sudan Political Service: a profile in the Sociology of Imperialism. In: *The International Journal of African Historical Studies*, v. 15, n. 1.

KUKLICK, H. 1984 - Tribal exemplars: images of political authority in british anthropology (1885-1945) In: STOCKING JR, G. **Functionalism historicized**. United States: The University of Wisconsin Press.

KUPER, A. 2005 - Alternative histories of British social anthropology. In: **Social Anthropology**, v. 13, n. 1.

MACAGNO, L. 2009 - Missionaries and the ethnographic imagination. Reflections on the legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934). In: **Social Sciences and Missions**, 22.

MAIR, L. 1957 - Malinowski and the study of social change. In: FIRTH, R. (org.) **Man and culture**. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski. London: Routledge & Kegan Paul.

_____. 1960 -The social sciences in Africa South of the Sahara: The British contribution. In: **Human Organization**, v. 19, n. 3.

MANGER, L. 2015 - Conflicts on the move: looking at the complexity of the so-called “resource based conflicts” in Western Sudan. In: **Past, present and future. Fifty years of anthropology in Sudan**. Norway: Chr. Michelsen Institute.

MBEMBE, A. 2013 - **África insubmissa**. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Angola: Edições Mulemba

MILLS, D. 2002 - **British anthropology at the end of empire: the rise and fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944-1962**. In: *Éditions Sciences Humaines*, n. 6.

MOHAMEDALI, M. - Independent Africa and ethno-regional conflicts: The case of the Sudan. In: **Ufhamu – A Journal of African Studies**, 22 (1-2).

PRATT, M. L. 1986 - Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **Writing culture: The poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press.

RABINOW, P. 1983 - Facts are a word of God. An essay review of James Clifford's person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world. In: STOCKING JR. ***Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork.*** United States: The University of Wisconsin Press.

ROSA, F. 2009 - *A obsessão nuer e o resgate das etnografias marginais* (comunicação). In: 4º Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia.

_____. Un point de rencontre: les Sudan Notes and Records entre anthropologie et colonialisme. In: ***Bérose***, Paris, IIAC-LAHIC, UMR 8177.

SANDERSON, G. 1964 - Sudan Notes and Records as a vehicle of research on the Sudan. In: ***Sudan Notes and Records***, v. 45.

SANTOS, P. T. 2013 - ***Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)***. São Paulo: FAP-UNIFESP.

SCHOETTLER, G. 1984 - The genial barons. In: COLLINS, R.; DENG, F. ***The British in the Sudan (1898-1956)***. The sweetness and the sorrow. London: The MacMillan Press.

SHARKEY, H. 2002 - Christians among Muslims: the Church Missionary Society in the Northern Sudan. In: ***The Journal of African History***, v. 43, n. 1.

STEWART, S. 1989 - Antipodal expectations: notes on the formosan "ethnography" of George Psalmanazar. In: STOCKING JR, G. (Ed.). ***Romantic Motives: essays on anthropological sensibility.*** United States: The University of Wisconsin Press.

STOCKING JR, G. 1994 - ***After Tylor: British social anthropology (1888-1951)***. United States: The University of Wisconsin Press.

_____. 1983 - The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JR, G. ***Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork.*** United

States: The University of Wisconsin Press.

_____. 1989 - The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: STOCKING JR, G (Ed.). ***Romantic Motives: essays on anthropological sensibility***. United States: The University of Wisconsin Press.

VAN DER GEEST. S. 1990 - Anthropologists and missionaries: brothers under the skin. In: ***Man***, New Series, v. 25, n. 4.

CURSOS

CURSO: UMA DISCUSSÃO SOBRE AS PRÁTICAS DE TRABALHO DE CAMPO: *FIELDNOTES*

Prof. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da
Amazônia – UEMA

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UFAM

Carga Horária: 60 horas

Primeiro semestre de 2020

OBJETIVOS

Tendo como ponto de partida uma discussão teórica sobre a construção do objeto de pesquisa e sobre as implicações das escolhas metodológicas, o curso objetiva instrumentalizar os participantes nas técnicas elementares de coleta de dados, focalizando diferentes experiências de pesquisa, sobretudo no domínio da antropologia. Serão revistos tanto os autores-fonte, classificados acriticamente pelo senso –comum *savant como* “pioneiros” e “clássicos” nas histórias da antropologia, tais como : F.H. Cushing, F.Boas, B. Malinowski, W. Rivers e M. Mead, bem como etnografias subsequentes de autores como: R. Redfield, R. Firth, E. Pritchard, E. Leach, M. Gluckman e Sol Tax, O.Lewis, S. Mintz, E. Wolf e ainda F. Barth e M. Godelier. Também serão revistos “trabalhos monográficos” (C. Wagley e E. Galvão), os denominados “estudos de comunidade” e os conjuntos de anotações que compõem cadernos e diários de campo (B. Malinowski,

Lévi-Strauss, Castro Faria, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro) que tem como referência empírica a Amazônia. Experiências de pesquisa de R. Cardoso, R. de Barros Laraia, R. Da Matta, J.C. Melatti, O. Velho, M. Palmeira, L. Sygaut, José Sérgio Leite Lopes, João Pacheco de Oliveira, Neide Esterci, Eliane O'Dwyer e Afrânio Garcia também poderão ser referidas.

Considerando que a instituição de “guias para o trabalho de campo” (**Notes and Queries on Anthropology**²³¹- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, M. Mauss, M. Maget), cristalizando procedimentos e atos de pesquisa, corre o risco permanente de uma manualização em tudo inapropriada, o curso propõe uma leitura crítica destes procedimentos. A persistência de formas de naturalização do conhecimento antropológico e a recorrência das modalidades de “representatividade envergonhada”, com técnicas questionáveis de estatística primária, podem ser entendidos como obstáculos a serem superados. Processos de elaboração de categorias censitárias, estatísticas primárias e procedimentos de cartografar, cadastrar, recensear, mapear e realizar os denominados “zoneamentos ecológicos-econômicos” serão lidos criticamente, segundo redefinições impostas pelos pesquisadores num esforço constante de ruptura com os instrumentos usuais de dominação, inspirados em dispositivos colonialistas.

Intérpretes das práticas de campo, que focalizaram a “história do trabalho de campo” e suas implicações, relativizando procedimentos e redefinindo-os em suas próprias pesquisas (G.D. Berreman) também serão examinados, de igual modo que os diversos comentadores daquelas práticas (J. Clifford, G.E. Marcus, R. Sanjeck, J. Middleton). Nesta parte do curso as referências bibliográficas serão ampliadas, incorporando tanto reflexões avulsas e artigos, quanto uma diversidade de experiências etnográficas e das chamadas “intervenções” (M. Palmeira, L. Sigaut, J.S. Leite Lopes, M. Peirano), abrangendo teses, laudos, perícias, pareceres, trabalhos de assessoria a movimentos sociais

231. Traduzido e publicado no Brasil sob o título **Guia Prático de Antropologia**, em 1971 pela Editora Cultrix (SP)

e “relatórios” denominados de “identificação étnica” (J.Pacheco de Oliveira, E.C. O’dwyer, T. Valle de Aquino, H. Barreto). As chamadas “exposições” (L. Sigaud²³², J. Pacheco de Oliveira²³³, H.B. Domingues, A. Wagner²³⁴), que agrupam resultados fotográficos e videográficos das práticas de trabalho de campo, também serão consideradas.

Os processos de produção cartográfica apensos aos trabalhos etnográficos, que passaram a ganhar uma maior precisão com os trabalhos de Marcel Griaule no continente africano serão discutidos e confrontados com as formulações acerca dos “novos cartógrafos” de Foucault e Deleuze. De igual modo serão consultadas as interpretações de B. Anderson, em **Comunidades Imaginadas- reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**, sobre a relação entre o censo, o mapa e o museu na complexa construção de identidades regionais e nacionais.

Serão discutidas em sequência as iniciativas, no âmbito da chamada “antropologia cultural” de tornar mais rigorosos os critérios de descrição e de análise etnográficas que, como sublinha Marvin Harris foram classificados nos estudos de história da antropologia como uma “nova etnografia” e tiveram como fonte de inspiração as técnicas da linguística. Numa leitura crítica desta classificação Harris²³⁵ nos convida a pensar se não se estaria diante de uma “nova velha etnografia” (Harris,1979: 517).

Serão mencionados também os trabalhos de pesquisa que pretendem uma “nova descrição” realizados nas últimas décadas, no âmbito da chamada “nova cartografia social”. Tal descrição de pretensão plural compreende práticas de trabalho de campo e relações em planos sociais diversos, que envolvem múltiplos agentes, os quais contribuiriam à descrição com suas narrativas míticas, suas sequencias cerimoniais,

232. Sigaud, Lygia (curadora)- **Lonas e Bandeiras em terras pernambucanas**. Rio de Janeiro. 2002/2003

233. Pacheco de Oliveira, João (curador)- **Índios. Os primeiros brasileiros**. São Paulo. SESC.2007

234. Almeida, Alfredo Wagner B. de Oliveira, Murana A. (orgs)- **Museus Indígenas e Quilombolas: Centro de Ciências e Saberes**. Manaus. UEA/PNCSA. 2017.

235. Harris, Marvin – **El desarrollo de la teoria antropologica- una história de las teorias de la cultura**. México. Siglo Veintiuno Editores.1979 (1ª. Edição em inglês, 1968).

suas modalidades próprias de uso de recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo, espaço, lugar) e objetos, assim como suas formas político-organizativas de mobilização social face aos seus antagonistas históricos e ao Estado²³⁶. Semelhante construção descritiva, que nada tem de uma interpretação dos atos como texto, ocorre na “confrontação contínua das experiências e das reflexões dos participantes” (Bourdieu, 2003:694), desfazendo a ilusão ilusão empirista das “autoevidências”.

A finalidade precípua destes esforços descritivos significa reiterar a autoridade da antropologia, que confronta uma crise de legitimidade e rigor (Clifford, J.) mediante as pressões oficiais face a um processo de autonomização deste campo de conhecimento, que se dissocia do utilitarismo e das premissas da sociedade colonial.

Consoante as posturas dinâmicas de re-atualização e de crítica, tem-se que entrevistas não-diretivas, questionários, histórias de vida e diferentes procedimentos de investigação inerentes ao trabalho de campo (“fieldnotes”, mapas, croquis, diagramas, calendários) serão discutidos e aprofundados tendo como referência os próprios interesses de pesquisa dos participantes do curso.

APRESENTAÇÃO

“Muitas dezenas de anos de práticas de pesquisa sob todas as suas formas, da etnologia à sociologia, do questionário dito fechado à entrevista mais aberta, convenceram-me que esta prática não encontra sua expressão adequada nem nas prescrições de uma metodologia frequentemente mais cientista que científica, nem nas precauções anticientíficas das místicas da fusão afetiva. Por estas razões me parece indispensável tentar explicar as intenções e os princípios dos procedimentos que nós temos colocado em prática na pesquisa cujos

236. Consultar www.novacartografiasocial.com.

resultados apresentamos aqui.” (Bourdieu,2003: 693), assevera Pierre Bourdieu em “Compreender” ao término de **A Miséria do Mundo**.

O curso convida a uma reflexão sobre a escolha dos métodos e sobre as decisões acerca da maneira de manipular enunciados científicos, como diria L. De Castro Faria, consoante a proposição de que uma sociologia crítica é uma sociologia que reflete as condições de saber. Ao procurar “conhecer o conhecimento” ou as condições de possibilidade deste conhecimento a proposta do curso se inscreve numa polêmica, perfilando-se em oposição aos positivistas que desaprovam a idéia de que possam existir problemas significativos fora do campo da ciência empírica “positiva”. Em outras palavras os positivistas não aprovam a idéia de uma epistemologia ou uma teoria genuína do estado de conhecimento.

Ao insistir neste tipo de crítica o curso responde, sobretudo, a questões “práticas”, convidando os participantes a aprenderem a **observar** e a **classificar** os fenômenos sociais, nos termos de que nos fala M.Mauss em **Manuel d’ethnographie** (publicação que reúne as anotações das “Instruções de etnografia descritiva” dadas pelo autor a cada ano no Institut d’Etnologie de l’Université de Paris, de 1926, data da fundação do Instituto, a 1939).

Ao indagar sobre as vicissitudes do trabalho de campo o curso pretende se deter no método e tomar por objeto a lógica mesma da pesquisa e não a única lógica do objeto da pesquisa. Ao fazê-lo privilegia inicialmente autores-fonte, de fins do século XIX e décadas imediatamente posteriores, que produziram reflexões sobre os procedimentos adotados na coleta de dados e a respeito da lógica da pesquisa científica, privilegiando o campo da produção antropológica e suas especificidades.

PRIMEIRA PARTE

O curso pretende nesta parte ressaltar o aspecto dinâmico dos recursos metodológicos. Chama a atenção para a redefinição dos instrumentos analíticos, dos conceitos e das noções operacionais, bem como dos procedimentos investigativos. Consoante G. Bachelard:

“o conhecimento adquirido pelo esforço científico pode declinar. A pergunta abstrata e franca se desgasta: a resposta concreta fica. A partir daí, a atividade espiritual se inverte e se bloqueia. Um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado. Hábitos intelectuais que foram úteis e sadios podem, com o tempo, enterrar a pesquisa.” (Bachelard, 1996:ibid).

As dificuldades de investigação avolumam-se posto que é impossível anular de um só golpe e a uma só vez todos os conhecimentos e práticas habituais, que foram inclusive cristalizados pelos manuais de pesquisa. Como superar este obstáculo inicial? Como ler etnografias relativizando procedimentos usualmente apresentados como os mais rigorosos? A tentativa de resposta inscreve-se no esforço de repensar cada ato de pesquisa sobre o qual o curso pretende refletir, recorrendo a autores que direta ou indiretamente recusam tratar a teoria ou o método como “uma forma abstrata” suscetível de ser aplicada a um “conteúdo”.

Trabalhar os conceitos, como nos alerta G. Canguilhem, consiste numa das etapas iniciais do trabalho de campo que não pode prescindir de teoria de acordo com os autores consagrados.

1ª SESSÃO: A des-naturalização das ciências sociais. Quantificação e cientificidade. A pesquisa como discurso singular, limitado, que afirma conhecimento.

a) O objeto da pesquisa como construção. Problematização. Projeto: escolhas, dimensionamento, instrumentalização.

b) Vias de acesso a um objeto dado: práticas e critérios de competência e saber. Instituições sistemas e normas pedagógicas que

dão direito à prática profissional.

2ª SESSÃO: Uma reflexão sobre autores que refletiam sobre o trabalho de campo a partir de como foram produzidas as monografias clássicas. As tentativas de definir “trabalho de campo”, “notas”, “cadernos” e “diários”, procedimentos adotados para coligir os dados e as técnicas de observação direta com respectivas práticas de campo face as sequencias cerimoniais, os rituais e as narrativas míticas.

As “notas” e os “diários de campo” para além dos impressionismos funcionam como símbolo de uma identidade profissional, requerendo critérios de competência e saber específicos. Uma distinção necessária: os antropólogos por treinamento e titulação formal e os “autodidatas, definidos por critérios práticos adstritos a cargos e ocupações institucionais.

SANJEK, Roger (ed) – **Fieldnotes. The makings of Anthropology.** Ithaca. Cornell Univ. Press. 1990. pp. 187-242.

STOCKING, Jr, George W. (ed.) - **Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork.** - History of Anthropology vol.1 The University of Wisconsin Press. 1983.

NB – Escolha de etnografia para discussão. Cada participante escolherá um trabalho de pesquisa. Consultar listagem ao final das sessões aqui apresentadas.

3ª SESSÃO: Leitura crítica dos guias de campo. A instituição de procedimentos a partir de agências empenhadas em consolidar o

conhecimento antropológico como um domínio científico.

a) As trajetórias profissionais de F.H. Cushing, a partir de 1879, de F. Boas, a partir de 1883-8, de W.H. Rivers, a partir de 1895 e de B. Malinowski, a partir de 1914, contribuíram diferentemente para que fossem estabelecidos procedimentos de pesquisa de campo. Como foram produzidas suas contribuições e como tem sido interpretadas?

b) A tentativa de produzir manuais como parte do esforço profissionalizante da antropologia? Vulgarização e risco de fazer da ciência uma técnica.

- Os manuais de antropologia física desde o final do século XIX: de C. Canestrini a Juan Comas.

- Comentários sobre o **Guia Prático de Antropologia**, preparado por uma Comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda. (traduzido para o português em 1971 por Octavio Mendes Cajado- ed. Cultrix).

- A discussão e produção dos manuais na França com Marcel Mauss, Marcel Griaule e Marcel Maget. Anos 1940-1957.

O trabalho de campo e as expedições científicas. Limitações e vantagens.

- Para consulta: Balandier, Georges – “A situação colonial: abordagem teórica” (publicado originalmente nos **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Vol XI. Paris. Pp.44-78. 1951) trad. de Bruno Anselmi Matangrano.

c) O “diário de campo” e os croquis, os calendários agrícolas e extrativos, os diagramas e os mapas.

d) As cartas (Boas, Mead, Wagley e Galvão), os croquis, as fotos e os mapas como anotações de campo.

BOURDIEU, P. – **Esboço de auto-análise**. São Paulo. Companhia das Letras. 2005

BOURDIEU, P. – “Fieldwork in philosophy”. In **Choses dites**. Paris. Les éditions de Minuit. 1987.

BOURDIEU, P. – “Colonialism and ethnography”- Foreword to Pierre Bourdieu’s *Travail et Travailleurs en Algérie*. **Anthropology Today**. Vol 19. N.2 april 2003 pp. 13-18

e) Técnicas de observação direta: um debate e o aprofundamento de um dissenso. “Anthropology at work” (G. Foster, C. Kluckhohn), “Antropologia em Ação” (Sol Tax). A “descrição arqueológica” (Foucault) e trabalho de campo em bibliotecas e arquivos.

MALINOVSKI, B.- On the method of fieldwork Vol I. London. George Allen and Urwin. **Coral Gardens and their magic**. Vol.I . 1939

(Tb. Tradução em espanhol. Confesiones de ignorancia y fracaso. In *Antropologia como Ciencia*. Compilados y prologados por Jose R.Llobera. Editorial Anagrama.Barcelona.1975. pp.129-139).

Consulta:

BOAS, Franz – “The limitation of the comparative method of Anthropology” in **Race, Language and Culture**. N. York, Mecomillan, 1940. pp. 270 – 280.

RIVERS, W.H.R. - The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. **The Sociological Review**. Vol.I, 1910

(Há traduções em português em espanhol).

SLOBODIN, Richard – **Rivers**

Columbia University Press. 1978 as “Part I: Life in W.H.R. Rivers”.

(2ed. Ed. 1997)

LEACH, E.R. – **The comparative method**. I.E.S.S. vol. I 1969

(há tradução em espanhol)

f) Técnicas e tecnologias: uma reinterpretação

HAUDRICOURT, André-Georges- **La technologie science humaine. Recherches d’Histoire et d’ethnologie des techniques**. Paris. Editions de la Maison des sciences de l’homme.1987

4ª SESSÃO: A força dos manuais e a narrativa das dificuldades no trabalho de campo.

As práticas de manualização da pesquisa antropológica desde final do século XIX e suas implicações. Um procedimento da antropologia física (Juan Comas) transmitido para a antropologia social?

MAUSS, Marcel - **Manual d’ ethnographie**. Paris, Éditions Payot. 2002.

E.E. EVANS PRITCHARD- “Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo (Apêndice IV) in **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Eds. 2005 pp.243 – 255

LEWIS, Oscar- “Controles and experiments in field work”. Em Kroeber, A. (ed) **Anthropology today**. Chicago.The University of Chicago Press. 1953

GLUCKMAN, M.–“Ethnographic data in British Social Anthropology”. **The Sociological Review**. 1961

(Trad. em espanhol).

5ª SESSÃO: O trabalho de campo. A relação observador-observado.

BERREMAN, G. - “Behind many masks” Ithaca, 1962.

Também em Guimarães, A. Zaluar. (org.) **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro. Francisco Alves. ed. 1975 pp. 13-174.

Consulta:

Observers Observed – Essays on Ethnographic Fieldwork. Edited by Jorge N. Stocking, JR. The University of Wisconsin Press – 1983.

6ª SESSÃO: O trabalho de campo. A noção de **comunidade** rediscutida.

a) Uma discussão do conceito

GUSFIELD, Joseph R.- **Community. A critical response.** N. York. Harper & Row Pub. 1975 pp. 23-50.

NISBET, Robert – **Os Filósofos Sociais**. Brasília, Ed. Universidade de Brasília. 1982 (trad. De Yvette Vieira Pinto de Almeida).

b) A tentativa de uma apresentação “didática” do problema.

FERNANDES, Florestan – **Comunidade e sociedade no Brasil**. São Paulo. Ed. Nacional. 1975 (2ª ed.).

c) As novas interpretações relativas a comunidade:

GODELIER, Maurice – **Communauté, Societé, Culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits.** Paris. CNRS Editions. 2009

Consulta:

REDFIELD, R. - **The Little Comumunity.** The University of Chicago Press. 1960 pp. 1-116.

VIDICH, A.; BENSMAN, J. and STEIN, M. (org.) - **Reflections on community studies.** N. York. John Wiley. 1964.

7ª SESSÃO: Os chamados “estudos de comunidade” e suas variações.

GUIDI, Maria Laís Mousinho - “Elementos de análise dos “estudos de comunidade” realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960”. **Educação e Ciências Socais.** Ano VII. Vol. 10 nº 19 Rio de Janeiro. Janeiro-abril de 1962.

a) WAGLEY, Charles – **Amazon Town – a study of man in the tropics.** N. York. Macmillan Company, 1953. (versão em português: **Uma Comunidade Amazônica**)

GALVÃO, Eduardo – **Santos e visagens.** São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1976 (1ª ed. 1954).

b) EDUARDO, Octavio da Costa – **The negro in Northern Brazil. A study in Acculturation.** Monographs of the American Ethnological Society. Seattle and London. University of Washington Press. 1948. (2ª ed. 1966).

WAGLEY, C. GALVÃO, E. – **Os Tenetehara (uma cultura em**

transição). Rio de Janeiro. MEC-SD/DIN. 1961.

8ª SESSÃO: A noção de **tribo** em discussão. Gênese social a partir da formulação de Maine no século XIX

GODELIER, Maurice – **Les tribus dans l' Histoire et face aux États**. Paris. CNRS Édition. 2010

MANDANI, Mahamood – What's a tribe? **London Review of Books**. Vol.34 n.17-13 September 2002

9ª. SESSÃO: Discutir as diferentes modalidades de anotações de campo produzidas por etnógrafos: relatos, impressões e técnicas de observação direta.

a) LÉVI-STRAUSS, C. - **Tristes Trópicos**. Lisboa, Portugal. Ed. Martins Fontes s/d (1ª ed. 1955) Paris. Librairie Plon.

b) CASTRO FARIA, L. - **Um outro olhar. Diário da expedição à Serra do Norte**. Rio de Janeiro. Ouro sobre Azul. 2001.

c) GALVÃO, E. – **Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingú**. Rio de Janeiro. Ed.UFRJ/Museu do Índio/FUNAI. 1996 (Ed. e org. Marco Antonio Gonçalves).

d) RIBEIRO, Darcy – **Diários índios. Os urubus-kaapor**. São Paulo. Companhia das Letras. 1996.

e) OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira – **Os diários e**

suas margens. Viagem aos territórios Terêna e Tukuna. Brasília. Editora UNB 2002.

Consulta:

MALINOWSKI, Bronislaw – **Um diário no sentido estrito do termo.** Rio de Janeiro. Ed. 1997.

CLIFFORD, James – **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX.** (Org.) José reinaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 2002.

10ª SESSÃO: As entrevistas e o processo de obtenção de dados.

BOURDIEU, P. (Org.). **A miséria do mundo.** Rio de Janeiro Ed. Vozes, 2002.

Consulta:

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. – **Os Estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro. Zahar ed. 2000.

11ª SESSÃO: Possibilidades de uso das técnicas de história de vida

a) Etnografia e técnicas de história de vida: as pesquisas de Oscar Lewis.

MINTZ, Sidney W. - **Worker in cane: A Puerto Rico life history.** N. York./ London W. W. Norton & Company. 1974 (1ª ed. 1961)

b) A teoria da biografia rediscutida: Os riscos do biografismo, da “ilusão biográfica” e de confundir “reflexividade” com “autobiografia” ou “autobiografia intelectual” (Karl Popper), com “memorial” ou com “biografia comentada”. A definição do gênero textual “história de vida” com acurácia e discernimento.

LANGNESS, L. K. - **The life history in Anthropological Science.** N. York. H.R. and Winston. 1965.

12ª SESSÃO: Entrevistados, “informantes” e “informantes-chaves”. Diferentes formas de conhecimento e saber em jogo. A noção de “relação de entrevista” e sua distinção face a “relação de pesquisa”, segundo P. Bourdieu in “Compreender”. A Miséria do Mundo. Editora Vozes. 2003 pp. 693-731.

a) Confiabilidade mútua e confidencialidade. O primado das relações afetivas: de “informante” a “amigo”.

b) A troca de cartas com “informantes” como recurso de continuação do trabalho de campo. As experiências de Wagley e Galvão após o término formal do trabalho de campo em Gurupá. As relações sociais transcendem os limites que predefinem a permanência em campo?

c) Discutir as metáforas a partir das quais os agentes sociais são descritos ou apresentados nos compêndios de antropologia: “retratos” e “perfis”.

CASAGRANDE, Joseph B. (ed.) - **In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants.** Harper Torbooks. The University Library. 1964 (1ª ed. 1960).

d) Reinterpretações atuais do trabalho de campo?

ALMEIDA, Alfredo W.B. de - 2018 - “Cowboy Anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica.” **EntreRios – Revista do PPGANT-UFPI**. Teresina. UFPI. pp 8-35.

Consulta:

Frances Henry and Satish Saberwal (eds.) - **Stress and Responses in Fieldwork**- New York. Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1969

13ª SESSÃO: A apresentação de propostas de exercícios e os respectivos comentários. A sugestão é que se privilegie situações sociais distantes daquelas que fazem parte dos projetos de pesquisa dos participantes.

ANTROPOLOGIA POLITICA – PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO, POLÍTICA E IDENTIDADE: DISCUSSÃO DE FILMES E LIVROS.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- UFAM

Período: Segundo Semestre 2019.

Professor: Alfredo Wagner Berno de Almeida.

Carga horária: 45 h.

Número máximo de alunos: 10 (capacidade da sala de exibição).

EMENTA:

O curso pretender abordar, a partir de análises fílmicas, os processos históricos de colonização/descolonização em países do continente africano. A única exceção é o filme **Queimada**, que se refere ao Caribe. Todos eles apoiados na literatura antropológica sobre o colonialismo, especificamente, os seguintes textos:

George Balandier, o livro **Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire. Dynamique Sociale em Afrique Centrale** (1955) e o texto “A Situação Colonial: Abordagem Teórica”, publicado originalmente nos **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XI (1951), que analisam como o colonialismo produz efeitos sociais desagregadores e agregadores em distintos grupos étnicos.

De igual modo serão consultados os livros de:

I - Stocking Jr. – **Colonial Situations** (1991) e

- Thomas, Nicholas – **Colonialism’s Culture. Anthropology, Travel and Government**. New Jersey. Princeton University Press. 1994

II - C. L. R. James – **Os Jacobinos Negros- Toussaint l’Ouverture e a Revolução do Haiti** (2000) (1ª. ed. 1938)

III - **Leer a Fanon: medio siglo despues.** Buenos Aires, Clacso. (2017)

IV - Barnett, Donald L. & Njama, Karari – **Mau Mau from Within. An Analysis of Kenya’s Peasant Revolt.** New York. Modern Reader Paperbacks. 1970.

V - O processo de produção de filmes e de vídeos como uma prática etnográfica:

- **Cine, Antropologia y Colonialismo.** Adolfo Colombre (2005)

VI - **African Anthropologies.** MwendaNtarangwi, David Mills, Mustafa Babikereds. (2006)

FILMES EM DISCUSSÃO E RESPECTIVAS SESSÕES

1ª. SESSÃO - Utopia e Barbárie, Direção: Silvio Tendler; Brasil, 2009, 120min.

Sinopse: Retrata e interpreta o mundo pós-segunda guerra mundial e suas transformações; as utopias que nele foram criadas e as barbáries que o pontuaram. Descreve o desmonte das utopias da geração sonhadora de 1968 e analisa a criação de novas utopias neste mundo globalizado.

2ª. SESSÃO - Lumumba. Direção: Raoul Peck; Bélgica, 2000, 120 min.

Sinopse: A história da ascensão ao poder e brutal assassinato do líder pela independência do Congo, Patrice Lumumba.

Complemento: **Seduto alla sua destra**. Direção: Valerio Zurlini; Itália, 1968, 90 min.

Sinopse: Livre adaptação cinematográfica da biografia do político africano Patrice Lumumba (1925 - 1961), líder nacionalista que se tornou primeiro-ministro do Congo entre junho e setembro de 1960. No filme, Lumumba recebe o nome de Lalubi. Com a aparência de um Cristo negro, ele vai lutar contra os regimes ditatoriais impostos pelos colonizadores belgas a seu país, mas acabará preso e assassinado.

3ª. SESSÃO - Sometimes in April (Abril Sangrento). Direção: Raoul Peck; EUA/França, Ruanda, 2005, 140 min.

Sinopse: O diretor haitiano Raoul Peck foca sua câmera para a história recente da África, narrando os acontecimentos que marcaram o genocídio em Ruanda, no ano de 1994. O drama acontece durante o massacre da milícia Hutu contra os Tutsis, iniciada em 7 de abril daquele ano, depois que o avião do presidente Hutu foi derrubado. As ruas de Ruanda são tomadas pela milícia e começa uma verdadeira matança. Nesse cenário, o oficial militar Augustin Muganza (Idris Elba) e seu companheiro Xavier (Fraser James) desafiam as ordens superiores para salvar a família. Augustin é preso e perde contato com a mulher e os filhos, sem saber se estão vivos ou mortos. Dez anos depois, agora solto, tenta reconstruir sua vida. Mas os fantasmas do passado ainda estão presentes.

O genocídio em Ruanda foi objeto de inúmeros filmes.

Poderão ser consultados e eventualmente discutidos outros filmes que registram os efeitos genocidas das ações colonialistas em Ruanda, em 1994, senão vejamos:

I) **“Hotel Ruanda”**, Direção de Terry George. 2004

II) **Shooting Dogs**, Direção de Michael Caton Jones. 2005

III) **Tensão em Ruanda.** Direção de Robert Favreau. 2006

IV) **História de um massacre.** Direção de Peter Raymont. 2005

4ª. SESSÃO - Uma Lição de Vida. Direção: Justin Chadwick; EUA/Inglaterra/Irlanda do Norte, 103 min.

Sinopse: Numa pequena escola fundamental no topo de uma remota montanha no Quênia, centenas de crianças se acotovelam por uma chance de ter a educação gratuita recém-prometida pelo governo do país. Um novo candidato causa rebuliço quando bate na porta da escola. Ele é Maruge (Oliver Litondo), **um antigo veterano Mau Mau** em seus oitenta e poucos anos, que está desesperado para aprender a ler nesse estágio avançado de sua vida. Ele lutou pela libertação de seu país e agora sente que tem o direito de obter a educação que lhe foi negada por tanto tempo -- mesmo que isso signifique sentar-se numa sala de aula ao lado de crianças de seis anos de idade. Comovida com seu pedido apaixonado, a diretora Jane Obinchi (Naomie Harris) apóia sua luta para se matricular e juntos eles enfrentam a violenta oposição de pais e autoridades que não querem desperdiçar uma vaga de escola preciosa com um homem tão velho.

Obs. Sobre a ação colonial em fazendas no Quênia pode-se assistir os filmes:

- **Entre Dois Amores.** Direção de Sidney Pollac. 1985. 160 min. Filme baseado no livro de memórias **Out of Africa** de autoria de Karen Blixen, cuja fazenda no Quênia, ficava em terras dos KiKuyo (Gykuio) no sopé das montanhas Ngongo. A tradução em português, intitulada “África Minha”, foi editada e impressa em 1987.

- **Lugar nenhum na África.** Direção de Caroline Link. 2001. 140 min. “Em 1938, pouco antes de estourar a II Guerra Mundial a família Redlich foge da Alemanha e se instala no Quênia. Lá o advogado Walter Redlich vai a “trabalhar numa fazenda” onde passa a morar com

sua família, voltando à Alemanha no pós-guerra para atuar como juiz em Frankfurt.

5ª. SESSÃO - Gandhi – Direção: Richard Attenbourg; EUA/Inglaterra/Irlanda do Norte, 191 min.

Sinopse: África do Sul, início do século XX. Após ser expulso da 1ª classe de um trem, o jovem e idealista advogado indiano (Ben Kingsley) inicia um processo de auto-avaliação da condição da Índia, que na época era uma colônia britânica, e seus súditos ao redor do planeta. Já na Índia, através de manifestações enérgicas, mas não-violentas, Gandhi atraiu para si a atenção do mundo ao se colocar como líder espiritual de hindus e muçulmanos.

Este filme começa relatando a experiência de Gandhi, enquanto advogado e militante de direitos de cidadania, na África do Sul.

6ª. SESSÃO - Mandella. O caminho para a liberdade. Direção: Justin Chadwick; EUA, 2013, 139.

Sinopse: Baseado no roteiro de Bill Nicholson, o longa-metragem é uma homenagem ao presidente sul-africano Nelson Mandela e o acompanhará desde a sua infância até a sua eleição. O filme também abordará outros lados mais desconhecidos de Mandela, como suas preferências por carros velozes e o boxe.

7ª. SESSÃO - Zulu. Direção: Cy Endfield; EUA/Inglaterra/Irlanda do Norte, 1964, 138 min.

Sinopse: África, 1879. História baseada em fatos verídicos da ação militar do colonialismo britânico. Um grupo de soldados britânicos armados com fuzis tenta defender sua posição em Rorke's Drift contra centenas de guerreiros zulus que dispunham apenas de lanças. O registro edulcorado de um massacre.

8ª. SESSÃO - **La Battaglia di Algeri** (A Batalha de Argel).

Direção: Gillo Pontecorvo; Argélia/Itália, 1966, 121 min.

Sinopse: Os eventos decisivos da guerra pela independência da Argélia, marco simbólico do processo de libertação das colônias européias na África. Entre 1954 e 1957 são mostradas as formas de mobilização da Frente de Libertação Nacional e a ação repressora do exército francês. Enquanto que o exército usava técnicas de tortura e eliminava o maior número possível de rebeldes, a FLN desenvolvia técnicas não-convencionais de recrutamento e combate, baseadas em rituais de passagem, como casamento e luta de boxe, e na guerrilha urbana. Pontecorvo teve como inspirador do roteiro um dirigente da FLN. Este filme foi proibido na França até 1970. A ditadura militar no Brasil também proibiu a exibição deste filme, sobretudo porque oficiais militares retratados na película estavam em contato com o governo ditatorial e viriam a ser professores de técnicas de tortura para as forças de repressão no Brasil, como foi o conhecido caso do general Paul Aussaresses, veterano das guerras da Indochina e da Argélia. Aussaresses, que antes ministrara cursos para militares norte-americanos no Fort Bragg, na Carolina do Norte, entre 1961 e 1963, durante a Guerra do Vietnã, também lecionou para militares no Brasil até o final da ditadura sob o governo do General Figueiredo.

A Guerra da Argélia foi objeto de inúmeros filmes, senão vejamos:

1) **Le Petit Soldat.** Direção: Jean-Luc Godard. 1960

Em 1960, Godard abordou a Guerra da Argélia (que não era reconhecida como “guerra” pela França) focalizando a deserção de um jovem francês. O Ministro da Informação interditou o filme até janeiro de 1963, pois ele denunciava a utilização de torturas pelas forças colonialistas. Torturas que foram objeto da reflexão dos trabalhos médicos hospitalares de Frantz Fanon durante o conflito. (Vide

Entrevista de Paul Aussaresses a Leneide Duarte-Plon – “ A tortura se justifica quando pode evitar a morte de inocentes”. **Folha de São Paulo**, domingo 4 de maio de 2008)

II) Les Parapluies de Cherbourg. Direção de Jacques Demi. 1965

Um dos primeiros filmes franceses a evocar a Guerra da Argélia como contexto social. Muitas canções do filme fazem menção explícita ao conflito.

III) Avoir 20 ans dans les Aurès. Direção de René Vautier. 1971

O filme desmonta os mecanismos que transformam os convocados em máquinas de guerra.

IV) Chronique des années de braise. Direção de Mohamed Lakhdar-Hamina, 1975

Este filme, que ganhou a Palma de Cannes em 1975, é dirigido por um argelino que mostra o processo político, desde 1939, que levou à intensificação da insurreição argelina em primeiro de novembro de 1954.

V) Hors la Loi. Direção de Rachid Bouchareb. 2010

Um filme ficcional, não obstante ter pretensões documentais. Tres irmãos argelinos vivem trajetórias diferentes, lutando na Guerra da Indochina e na II Guerra. Após estas guerras encontram-se em Paris e se mobilizam pela independência da Argélia. Forças políticas conservadoras e nostálgica do colonialismo se manifestaram contra seleção do filme pelos organizadores do Festival, alegando que “as atrocidades da FLN nunca são mostradas”. A colonização da Argélia, entretanto, pela violência extrema das forças francesas não se consolidou sobre nenhuma legitimidade.

9ª. SESSÃO - **Queimada**. Direção: Gillo Pontecorvo; Itália, 1969, 112 min.

Sinopse: Um representante inglês é enviado a uma ilha do Caribe, na intenção de incentivar uma revolta que derrube o governo português e favoreça os interesses econômicos da Coroa britânica.

10ª. **SESSÃO** - Discussão geral dos temas abordados nas películas e suas implicações sociológicas. Cada participante deverá definir sua proposta de exercício de curso e expor o esboço desta proposta na respectiva sessão, propiciando condições para que todos os participantes possam ter conhecimento e proceder a observações, se porventura lhes aprouver. A exposição de um esboço é obrigatória, pois, com todas as características de inacabado e de incompletude, consiste num recurso pedagógico elementar para um debate capaz de possibilitar um aprofundamento teórico das questões abordadas.

OUTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS PARA FUNDAMENTAR AS DISCUSSÕES

Balandier, Georges. A noção de situação colonial. **Caderno de Campo**, Nº 3, 1993.

Balandier, Georges. **Antropologia política**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1969.

Bhabba, Homi- “Interrogando a identidade. Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial”. In: **O local da cultura**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2010

- “O Eu, a Psique e a Condição Colonial. Ubu Editora. 2020

Cherki, Alice- **Frantz Fanon-Portrait**. Paris. Seuil.2000

Colombres, Adolfo (ed.) – **Cine, Antropologia y Colonialismo** (edición ampliada). Buenos Aires. Ed del Sol S.R. 2005.

Diên Biên Phủ – Pictures and events. Vietnam (2004)

Fanon, Frantz - **Carta ao Ministro Residente** (1956)

Fanon, Frantz - **Condenados da terra**. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1968. (pref. de Jean-Paul Sartre).

Hogsbjerg, C. and Fordsdick, C. – **The Black Jacobins. Reader**. Duke University Press. 2017

Mbembe, Achille – **Crítica da Razão Negra**. Lisboa. Antígona Eds. 2017

Roberts, Dick – **Revolution in the Congo**. New York. Pathfinder. 1965. (18ª. ed. 2018)

Said, Edward - **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Said, Edward. **Orientalismo**: o oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

Sankara, Thomas – **Discursos de la revolución de Burkina Faso, 1983-1987**. N. York. Pathfinder. 2004

Võ Nguyen Giap – **Memories of War, Diên Biên Phủ**. The Giou Publishers. Vietnam, 2004.

CINEMA ETNOGRÁFICO DE REFERENCIA PARA A DENOMINADA “ANTROPOLOGIA VISUAL”

Na coletânea **Cine, Antropologia y Colonialismo** (2005), de Adolfo Colombré, devem ser consultados os textos de Robert Flaherty

(“La función del “documental”) e Jean Rouch (“El cine del futuro?”), abrindo possibilidades para que seus próprios filmes sejam também assistidos. Emerge um gênero cinematográfico classificado usualmente como “documentário” que corresponderia a uma descrição etnográfica de cineastas focalizando em regiões remotas povos, cuja classificação oscilaria entre “primitivos” e “indígenas”.

- **Nanook of the North (Nanook, o Esquimó).** Dir: R. Flaherty; EUA; 1922, 79 min., classificado por J. Rouch como o primeiro filme etnográfico do mundo.
- **Kino-Pravda.** Dir: Dziga Vertov; Rússia, 1922, 10 min., considerado por J. Rouch um dos fundadores do cinema etnográfico.
- **Moi, un noir.** Direção de Jean Rouch. 1958. 70 min. Rouch iniciou seus trabalhos etnográficos, enquanto cineasta, na África sob a direção de Marcel Griaule, do Museu do Homem. Ele inicia Rouch na cosmogonia Dogon, povo conhecido por seu Sigui, cerimônia tradicional que sintetiza a invenção da palavra e da morte. Este povo vive na falésia de Bandiagara, no Mali. Trabalhando de maneira intensiva em torno deste ritual, notadamente entre 1967 e 1973, com a colaboração de Germaine Dieterlen, dirige o longa metragem **Les Fêtes du Sigui.**

“**Moi, un noir**”, trata-se de um filme que aborda a situação de jovens imigrantes da Nigéria, que se deslocam em busca de trabalho em Abidjan, na Costa do Marfim, **que** recebeu o prêmio Louis Delluc em 1958. Pelo filme **La chasse au lion à Parc** recebeu o prêmio Leão de Ouro, em 1965, no festival de Veneza. Em 1961 por **Chronique d'un été**, co-realizado com Edgar Morin, Rouch recebeu, em 1961, o Prêmio da Crítica no Festival de Cannes.

MATERIAL DIGITAL DE REFERÊNCIA

Sobre *colonial situation* consultar: [www. buala.org/pt/mucanda](http://www.buala.org/pt/mucanda).

Site remete à discussão do chamado neo-colonialismo e envolve Nkrumah (Gana), L. Senghor (Senegal), Amílcar Cabral (Cabo Verde) e Aimé Césaire (Martinica),

Obs. Aimé Césaire, autor de **Discurso sobre o Colonialismo**, é explicitamente citado por Achille Mbembe in **Crítica da Razão Negra** em nota epigráfica na abertura do livro.

ANOTAÇÕES DAS TEORIAS A RESPEITO DO CINEMA PARA DEBATE NA APRESENTAÇÃO DO CURSO

1-Segundo Alain Badiou (apud Martins, 2019) numa consonância com a interpretação de que o cinema seria uma espécie de síntese das demais artes, tem-se que:

“o cinema teria conservado da pintura o enquadramento, a incidentalidade do som como acompanhamento da vida; do romance, não a psicologia dos personagens, mas o relato; do teatro, a aura das atrizes e atores, o estrelato...” (Martins, Dalila – “Como a filosofia pensa o cinema”. CULT, n.247, ano 22. Julho de 2019 pag.23) revistacult.com.br

1.1-Jakobson, em texto de 1933, afirma, na mesma direção:

“Assistimos à gênese de uma nova arte. Ela cresce a olhos vistos. Desvincula-se da influência das artes precedentes; começa já a influenciá-las. Cria suas normas, suas leis e em seguida, com determinação, as subverte. Torna-se um poderoso instrumento de propaganda e de educação, um fato social cotidiano, de massa; ultrapassa neste sentido todas as outras artes.” (Jakobson, p.153).

Jakobson não pretende generalizar precipitadamente as leis do cinema de

então, na passagem do cinema mudo para o cinema falado, e diz que “é muito provável que exatamente a liberdade em relação à tradição facilite as pesquisas experimentais”. (Ibid.p.161).

Vide: Jakobson, Roman – “Decadência do cinema?” in: Linguística. Poética. Cinema. São Paulo. Ed Perspectiva. 1970

2- “O significado político da fotografia e do cinema não está na capacidade de captar um objeto, mas na capacidade de torná-lo estranho.” (Vedda, Miguel:2019)

Cf. Vedda, Miguel – “O Esboço de Marselha”. CULT, n.247, ibid. pag.26. Comentários sobre “Esboço para uma teoria do cinema”, livro de Siegfried Kracauer, que começou a ser redigido em Marselha entre junho de 1940 e fevereiro de 1941, durante a II Guerra Mundial. Kracauer mostra o cinema como: “o fascínio pela feiura, o horror e o monstruoso é inato ao cinema – uma forma nascida na expansão da sociedade de massas e, portanto, na decomposição das tradições, que amenizavam os efeitos do choque”. (Vedda, ibid. p.26)

Haveria uma dubiedade nesta interpretação, que nos deixa a meio caminho entre pontos extremos. Descontinuidade na continuidade ou continuidade na descontinuidade? O cinema age contra os automatismos de linguagem: desautomatiza a percepção e o pensamento convencionais? Cinema e ruptura com as modalidades de percepção de objetos, pessoas e coisas?

3- Como Adorno interpretou este movimento?

Araujo, Mateus – “Como Adorno encarou o cinema. Da crítica severa à poética vislumbrada” CULT, ibid p.27.

Adorno critica o cinema industrial hegemônico, sobretudo o hollywoodiano (“cultura de massas” que ele denomina de “indústria cultural”). Em discussão aberta com W. Benjamin sobre A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, de 1935-36, aprofunda suas críticas à “indústria cultural” a partir de pesquisas empíricas realizadas entre 1938 e 1949, quando já estava no exílio nos EUA. (vide cap. da indústria cultural em Dialética do Esclarecimento, escrito

por Adorno e Horkheimer em 1940-44, e também seus estudos dos anos 1950 sobre “televisão”). Vide para contraste os estudos de Bourdieu sobre televisão.

Adorno, em carta de 1936, critica no ensaio de Benjamin “o excesso de confiança no potencial revolucionário do cinema”. Adorno relativiza este potencial assim como recusa ao cinema o estatuto de arte autônoma (isto em seus textos de 1940). Ao contrário para Adorno o cinema aparece como carro-chefe da “indústria cultural” seu meio principal. Domesticação de qualquer rebeldia? Adorno analisa estas formulações em dois livros: Dialética do esclarecimento (1944) e Mínima Moralía (1951).

3.1-Adorno critica o cinema em geral, enquanto instituição social monolítica, sem a preocupação de examinar filmes particulares ou situações específicas. Abordagem generalizante. Classifica todos os filmes “como simples produtos de uma dinâmica inescapável da indústria cultural.” Adorno escreve isto exilado nos EUA e tende a generalizar o cinema como um todo. Focaliza a versão hollywoodiana do cinema. Enfatiza-a em demasia e com isto ignora “outras tradições do cinema”. A partir da versão hollywoodiana desenvolve um olhar depreciativo sobre o cinema (exemplificaria “estragos da indústria cultural”). A televisão seria a versão doméstica.

Obs. Interpretação diferente ou que se contrapõe, por exemplo, ao “neorealismo italiano”? R. Rossellini “Roma cidade aberta”. Vide o filme de Martin Scorsese sobre as histórias do cinema italiano e do cinema norte-americano, com elementos comparativos. (cf. O Cinema por Scorsese. “Uma viagem pessoal pelo Cinema Americano” e “Minha viagem à Itália”, 2017)

3.2-Adorno tem também uma visão positiva do cinema (“construtiva” no dizer de M. Araújo), enfatizando a poética do cinema, a emergência dos “cinemas novos” na Alemanha e no mundo e a constituição de um público restrito e determinado em escala internacional.

Obs. O “cinema novo” no caso brasileiro e o papel dos cine-clubes na formação de um público restrito e “especializado”.

Vide Cahier du Cinema. Numéro special. N.176.mars.1966 pp. 42-55: M. Bellocchio- “La révolution au cinema” (Ibid,p.43).

Louis Marcorelles – “Rencontre avec le Cinéma Novo”. (ibid.Pp.47-54).

Glauber Rocha em entrevista p/ L. Marcorelles – “L’origine du Cinema Novo se situe là, dans cette découverte générale de la réalité brésilienne. Marco Bellocchio a remarqué que c’est l’unité politique qui nous mène à l’unité professionnelle. Nous pensons que le cinéma peut être un grand instrument de connaissance de la réalité brésilienne, de mise en question de cette réalité et même de bouleversement. Il peut être un instrument actif d’agitation politique.” (ibid 1966; p.48).

Glauber Rocha – “Uma estética da fome”. Revista Civilização Brasileira n.03

O processo de descolonização na África e a reafirmação do Estado-Nação no Brasil a partir de termos e expressões como: “emancipação”, “libertação nacional”, “luta contra o subdesenvolvimento” (“o subdesenvolvimento limita a cultura brasileira” (G. Dahl)), “realidade brasileira”, “urbanização” e um repertório de temas assemelhados. A construção da noção de “terceiro mundo” e a noção chinesa de “quarto mundo”.

O chamado “cinema-verdade” e o trabalho de Jean Rouch.

A relação entre o documental e o ficcional: i) Nelson Pereira dos Santos, “Vidas Secas”, 1963. ii) Geraldo Sarno, “Viramundo”, 1964 (...) Não haveria separação entre o documento e a ficção, sendo a ficção uma inspiração para o documental e/ou o documental como fundamento da ficção. Documentaristas e memória. Posicionamento do cineasta-documentarista entre a “memória”, o “olhar e a “ação”. A popularização do “fazer cinema” e as teorias do simples: “câmera na mão, ideia na cabeça”.

Documentarismo e redes midiáticas (correio eletrônico, vídeos, fotos, curtas). O caso de Chiapas e a divulgação da luta como uma forma de proteção do próprio ato de resistir. Uma variante desta interpretação: “não fazer registros da luta, senão na própria luta”.

Vide as miniséries de: a) Patrick Rotman & Patrick Barbéris – “Uma história do comunismo. A fé do século XX”. 2014. E b) Andrei Nekrasov – “Adeus, camaradas! – O império soviético 1975-1991. Do Apogeu ao Colapso.” 2014.

No caso chileno vide o filme: Patricio Guzman – ‘La Bataille du Chili – Devant mês yeux a éclaté une révolution’. 1975

No caso brasileiro discutir e distinguir os trabalhos de: Eduardo Coutinho, Orlando Senna, Eduardo Escorel, Silvio Tandler, Murilo Santos, Betse de Paula e Eliane Café dentre outros.

Uma interpretação de ruptura? Não ter um “câmera-man” para registrar as manifestações e mobilizações políticas, mas contar com um próprio manifestante com uma câmera na mão. Seria a experiência do chamado “mídia-ninja”?

3.3-Adorno inicia sua interpretação do cinema como “arte autônoma” (ou a possibilidade de..). Este pressuposto reforça as experiências recentes de documentaristas? Vide Adorno: Composição para os filmes, livro escrito junto com Eisler, reed. em 1969.

4- Entre o clichê e o simulacro. Fabrini, Ricardo Nascimento – “O cinema e o clichê em Gilles Deleuze”. CULT n.247. ano 22, julho de 2019. “A narrativa cinematográfica moderna seria um prolongamento do pensamento da diferença”.

pag.30 - Não vivemos uma “civilização da imagem”, mas uma “civilização do clichê” (Deleuze).

Para Jean Baudrillard “na sociedade hiper-real a imagem hegemônica é o simulacro”.Distinguir: “clichê” não é semelhante a “simulacro”:

“clichê” = a imagem que tem alguma coisa oculta porque “todos os poderes teriam interesse em nos encobrir as imagens” ou em “encobrir alguma coisa na imagem” (Deleuze).

“simulacro”= “a imagem em que nada é encoberto, pelo simples motivo de que nela não haveria coisa alguma a ser ocultada”. (Baudrillard)

Estariamos vivendo na era digital o “momento decisivo” (agón) no qual está sendo decidido o sentido ou o destino das imagens. Qual seria o estatuto da imagem nesta chamada “sociedade do espetáculo”?

Para Deleuze a “imagem-movimento” é o “cinema autoreflexivo” como o de Jean-Luc Godard e não o “cinema reflexivo” como o de Ingmar Bergman. Godard para além do “cinema de denúncia política” empenhou-se na sua forma mais elevada de reflexão (cf os filmes “Adeus à linguagem”, 2014, e “Imagem e palavra”, 2018).

4.1- Uma definição de neorealismo, que não seria definido por seu “conteúdo social”, mas por critérios formais estéticos (Bazin), que levavam a uma “nova forma de realidade”. “... o neorealismo visava um real, sempre ambíguo, a ser decifrado; por isso o plano-sequência tendia a substituir a montagem das representações. O neo-realismo inventava, pois, um novo tipo de imagem, que Bazin propunha chamar de “imagem-fato”. Deleuze, G. – A imagem-tempo.Cinema 2. S.P. Brasiliense. 2007. 1ª ed. Éditions de Minuit, 1985.

5 - Temas e problemas de um campo cultural. Fenômenos como: “migração”, a literatura de Zola e a pintura dos impressionistas sob a crítica do surrealismo (futurismo, dadaísmo). O “muralismo” no México (Rivera, Siqueros, Orozco) e o expressionismo alemão.

No caso dos EUA vide o filme de W. Griffit – “O nascimento de uma nação” e a interpretação de M. Scorsese (2017).

6 - Os documentários como os de R. Flaherty e os registros dos trabalhos de campo de Boas e antropólogos, que registraram ou registram cinematograficamente suas pesquisas.

7- As práticas de campo de Jean Rouch, que incorporou o filme (ou a câmara de filmar) aos rituais dos povos estudados. A câmara e o cineasta que dançam...

8 - A experiência de pesquisa mais recente do cineasta Vincent Carelli com o projeto “vídeo nas aldeias”. Um novo capítulo da história da relação entre antropologia e cinema? Os próprios indígenas sejam como cineastas, como narradores das películas sobre seus próprios povos, como autores dos *scripts* ou ainda como autores/atores e os efeitos desta transformação da propriedade de posição.

9- O “novíssimo cinema” – brasileiro, colombiano -, conjugando sociedade de massas com crítica social, com atores dos próprios povos e comunidades focalizados, mas com temas relacionados a toda a sociedade.

-No caso brasileiro: filmes como Cidade de Deus, Amarelo Manga, Aquarius, Bacurau...

Consultar: “La rentrée Cinéma. Le Brésil de Bolsonaro”. - Schweitzer, Ariel – “Le cinéma brésilien à l'ère Bolsonaro”; Schwarzman, Sheila – “Um cinema nouveau riche”. Cahiers de Cinema n.758. septembre. 2019. No caso colombiano consultar filmes como: El Pajaro del Verano e O Abraço da Serpente.

Vide a classificação de O último vôo do flamingo, de João Ribeiro, referido a Moçambique, inspirado num romance de Mía Couto, recuperando uma narrativa mítica, em Tizangara, que contrapõe a tradição ao “novo” ou à intervenção dos estrangeiros após a “libertação nacional”.

A relação entre literatura nacional e cinema. Analogias e metáforas. Vide: “Vidas Secas”, “São Bernardo”, “Crônica da Casa Assassinada”, “Grande Sertão: Veredas”, “Menino de Engenho”.

9.1 - A briga com as metáforas e as analogias na ciência e no cinema. As dificuldades de utilizar as noções de “modernidade cinematográfica” e/ou de “modernidade literária”. E a constante insuficiência teórica que envolve o termo “novo”.

Derrida considera a poesia, “primeira forma da literatura, é de essência metafórica.” (De la Gramatologie. Les Éditions de Minuit. Paris, 1967) Ed. Perspectiva. 2ª. ed.- 6ª. reimpressão, 2017 pp.327-343). Tradução de M. Chnaiderman e R. Janine Ribeiro.

“Tudo o que se poderia denominar a modernidade literária faz empenho, ao contrário, em marcar a especificidade literária contra a sujeição ao poético, isto é, ao metafórico, o que Rousseau mesmo analisa como a linguagem espontânea. Se há uma originalidade literária, o que sem dúvida não é certo, sem mais, ela deve emancipar-se, senão da metáfora, que a tradição

também julgou redutível, pelo menos da espontaneidade selvagem da figura tal como ela aparece na linguagem não literária.” (Derrida, 1967; pp.330-33

10 – A relação entre cinema e processos sociais. Como foram interpretadas cinematograficamente as mobilizações étnicas pela “libertação nacional” pós-II Guerra Mundial?

Tentativas de descolonizar e desmistificar a antropologia. O esforço de Sol Tax com a denominada “antropologia da ação” (action anthropology) e o debate com a antropologia aplicada e com a “anthropology at work” (G. Foster, C. Kluckhohn).

Numa inversão cronológica, ou seja, do presente em direção ao passado, importa debater de “Utopia e Barbárie”, de Silvio Tendler (2010), a “Batalha de Argel”, de Gillo Pontecorvo (1965). Da visão panorâmica dos acontecimentos históricos à descrição cinematográfica mais detida, de pretensão etnográfica.

Discutir a relação do cinema com o processo de descolonização do pós-II Guerra Mundial, examinando seus desdobramentos ou as condições que propiciaram a emergência de uma “nova descrição” fundada em pelo menos duas perspectivas, segundo a American Ethnological Society : i) “The new ethnicity” (1973) e ii) “Plural societies” (1982).