

Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa

Recebido: 03.04.15

Aprovado: 06.06.15

Antonádia Borges, Ana Carolina Costa, Gustavo Belisário Couto,
Michelle Cirne, Natascha de Abreu e Lima, Talita Viana & Stella Z. Paterniani*

Resumo: Nosso texto se debruça sobre os escritos etnológicos de Archie Mafeje. Este autor sul-africano que viveu boa parte de sua carreira acadêmica no exílio, formulou críticas contundentes às ciências sociais em geral e à antropologia em particular. Para ele, formações sociais que desafiam nossas abordagens taxonômicas e dualistas, continuam sendo encarceradas em escaninhos estreitos e claustrofóbicos, em abordagens voltadas para a classificação e a interpretação do Outro. Esta ideia de alteridade baseia-se em uma leitura teórica que segrega o sujeito do objeto de escrutínio, da análise social. Em trabalhos que apontam os equívocos de estudos antropológicos, históricos e de sociologia urbana no continente africano, Mafeje demonstra como as apostas epistemológicas das ciências sociais legitimaram ideias e ideais de sociedades imóveis, circunscritas a limites territoriais demarcados no período colonial. Em suma, temos confinados o Outro, ao mesmo tempo em que temos nos satisfeito com modelos analíticos que perversamente permitiram o avanço da expropriação de terras e seus efeitos: xenofobia, êxodo, intolerância e racismo. A saída para Mafeje estaria no estabelecimento de uma interlocução autêntica, fundada não numa divisão entre o Eu e o Outro, mas no que ele chama de ontologia combativa. Segundo o autor, ao fazer etnografia, estaríamos recompondo o mundo para além dos dualismos e das cisões. Com tal proposta, Mafeje defende um projeto pós-antropológico de produção de conhecimento.

Palavras-chave: Archie Mafeje, alteridade, ontologia combativa, interlocução autêntica, etnografia.

Introdução

Recentemente, o prestigiado fotógrafo Sebastião Salgado fez circular pelo mundo a mostra *Gênesis*, na qual retrata seu périplo por

[...] lugares intocados, onde o homem convive em harmonia com a natureza [...] na busca por comunidades primitivas, [onde] descobriu tribos com costumes ancestrais, com pouco ou nenhum contato com o mundo exterior, como as que vivem ainda “isoladas” nas selvas da Amazônia e da Nova Guiné¹.

Começamos nosso texto sobre a contribuição de Archie Mafeje às ciências sociais com essa anedota alheia ao contexto acadêmico justamente por sua capacidade de

* A autoria múltipla deste texto reside na gestação coletiva de suas ideias ao longo do curso Antropologia do Pensamento Social, dedicado à obra de Archie Mafeje. O curso foi ministrado no segundo semestre de 2014 por Antonádia Borges, aos estudantes de pós-graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Queremos, com a autoria coletiva, chamar a atenção para outra contribuição de Mafeje à antropologia, qual seja, sua reflexão sobre o papel da interlocução autêntica na produção acadêmica e na transformação de nossas ideias de mundo, bem como de nossa capacidade de nele intervir intelectualmente com liberdade.

1. É inevitável apontar para a ironia de que uma exposição sobre os lugares e as pessoas “intocados” do mundo, que seriam supostos

elos perdidos com o começo dos tempos e da humanidade, seja patrocinada por uma empresa mineradora. Mais informações sobre a exposição podem ser acessadas em: <<http://vale.com/PT/aboutvale/initiatives/genesis/Paginas/default.aspx>>.

2. Vários acadêmicos dedicaram-se à obra de Mafeje, como se pode depreender da pequena mostra de trabalhos reunidos em 2008 pelo Council for the Development of Social Science Research in Africa (Codesria). Na crítica de Mafeje à antropologia e ao conceito de alteridade, destaca-se o trabalho do sociólogo Jimi O. Adesina (2011).

3. Sobre a legislação que regulava o ensino superior segregado durante o *apartheid*, ver Hendricks (2008).

ilustrar o legado mais perverso que a antropologia nos deixou e que constituiu o objeto central da crítica de nosso autor à disciplina: a noção de alteridade calcada no que ele chama de ideologia do tribalismo². Embora nossa leitora possa inicialmente sentir certo incômodo com esta relação intestina entre tribalismo e alteridade, convidamo-la a aceitar o desafio proposto.

Ao longo de nosso texto procuraremos explorar as razões de Mafeje e seu completo rechaço à noção de alteridade. Antecipando um pouco a discussão, para nosso autor toda noção de alteridade é calcada na ideologia do tribalismo, ou seja, não só na divisão entre o Eu e o Outro, mas no suposto de que este Outro é passível de escrutínio e passivo diante das investidas da produção de conhecimento acadêmica. Sua crítica, em suma, reverbera contra a constituição institucional e teórica de nossas disciplinas, assentadas sobre premissas como a possibilidade de estilhaçamento do mundo (em tribos) e sua recomposição em um ordenamento que constitui esse Outro como subalterno, em uma relação de conhecimento de mão única, chamada ciência.

Archibald Monwabisi Mafeje nasceu e morreu no lugar que hoje conhecemos como África do Sul (1937-2007). Herdeiro de uma tradição intelectual sólida e combativa, cujo principal berço foi a Universidade de Fort Hare, Mafeje terminou por trilhar o caminho da antropologia na University of Cape Town (UCT), onde se graduou e fez seu mestrado sob orientação da antropóloga Monica Wilson. No consagrado departamento que abrigou nomes como Radcliffe-Brown e Max Gluckman, entre outros, Archie Mafeje foi um dos raros estudantes negros a se formar durante o regime do *apartheid*³. Em meados dos anos 1960, enquanto diversos países africanos ensaiavam os primeiros passos de suas independências, e em democracias supostamente consolidadas, como a dos Estados Unidos, tremulava a bandeira dos direitos civis, a África do Sul mergulhava mais profundamente na penumbra violenta do racismo e da segregação.

A despeito de suas atividades políticas contestatórias, que, em 1956, o teriam afastado de Fort Hare, levando-o a se matricular na UCT, Mafeje foi acolhido por Monica Wilson como assistente de pesquisa em seu projeto sobre a *township* de Langa. Contratado com a hercúlea tarefa de levar adiante uma pesquisa que se arrastava por anos, sem grandes avanços, Mafeje terminou por produzir notas de campo levadas ao manuscrito final quase que literalmente (Sharp, 2011). Felizmente, diante de tal façanha, Monica Wilson o elevou ao papel de coautor da clássica monografia intitulada *Langa*, publicada em 1963. No livro, que foi além do esperado relatório que serviria para subsidiar ambíguas políticas de “*betterment*” para as *townships*, uma complexa dinâmica classificatória é demonstrada, por meio de termos usados pela população local para lidar com suas singularidades, diferenças e inconstâncias.

Nessa primeira obra de Mafeje (com Monica Wilson) é possível encontrar (*ex post facto*, obviamente) fragmentos do que viria ser a grande contribuição de Mafeje à antropologia. Em um contexto como o sul-africano, em que o sistema classificatório nacionalista considerava todos os moradores de Langa como banto, Mafeje destaca modulações nada desprezíveis para o entendimento do sucesso da empresa segregacionista e racista. Ele não somente rechaça a nomenclatura estatal, que dividia a população entre brancos e não brancos e, dentre esses últimos, entre banto e outras categorias, como se recusa a lançar mão dos enquadramentos analíticos correntes das ciências sociais daquela época (embora o termo *apartheid* não seja sequer mencionado em todo o livro, evidenciando os limites da contestação de classificações a que os dois autores estavam subjugados).

Mafeje não se contenta em reduzir a efervescência da vida em Langa a segmentações por classe social, por escolarização, por padrões de consumo, por gênero, por filiação religiosa ou por experiência migratória (em que, notadamente, se opõe rural a urbano, ou seja, atrasado a moderno, com os riscos intrínsecos da politização operária à suposta alienação política da roça, tão marcante do que veio a se chamar sociologia industrial na África do Sul e também dos estudos antropológicos reunidos sob o manto da Escola de Manchester). Por meio de termos usados de maneira caricatural pelas próprias pessoas para classificarem seus vizinhos e a si mesmas, Mafeje demonstra a validade da etnografia como forma de produção de conhecimento não sobre o Outro (como o fazem muitos trabalhos contemporâneos que, não só na África do Sul, se dedicam à caracterização mediante taxonomias), mas como meio de modificar nossas formas acadêmicas e ordinárias de conhecer e, portanto, de transformar nossa capacidade de intervir e alterar o *status quo*⁴. Conhecer não teria por fim estabelecer a verdade ou o significado, mas outros estilos de pensamento, formas libertadoras de conhecimento.

A fim de familiarizar nossa leitora com os escritos de Archie Mafeje, dedicaremos-nos a analisar mais detidamente duas de suas obras. Em um primeiro momento, voltaremos nossa atenção a um artigo intitulado “A ideologia do tribalismo”, publicado no início dos anos 1970, no qual o autor sintetiza inquietações nascidas de suas experiências etnográficas na *township* de Langa e na zona rural de onde sua própria família provinha (à época, nas reservas de Ciskei e Transkei). Nele, nosso autor demonstra o esclarecimento político que permeia todos esses espaços, inviabilizando uma divisão entre roça e cidade nos termos então correntes. Esse texto também dá conta de suas experiências políticas e acadêmicas, das quais se destacam a pesquisa para seu doutoramento no que hoje é Uganda, eivada de conflitos com sua orientadora Audrey Richards e o passo atrás dado pelo Departamento de Antropologia da UCT, que o selecionou para ser professor em 1968, mas não o contratou devido a pressões e a argumentos racistas dos altos escalões do Ministério da Educação⁵.

4. Em um texto publicado em uma coletânea a respeito da antropologia indígena em países não ocidentais, resultado de um seminário financiado pela fundação Wenner-Gren, T. N. Madan (1982), autointitulando-se parte dos “críticos sociais cientes de que causam problema e são um incômodo para as classes dominantes”, como o seria também Mafeje, adverte, a exemplo do que faz nosso autor, que “os dados na antropologia não são dados, mas entendimentos”. Neste mesmo sentido, Mariza Peirano (1998) distingue a “boa antropologia” por sua abordagem (*approach*) e não pelo tema estudado (*the subject matter*). Em todo caso, o que temos é uma crítica ao uso instrumental das teorias gerais, como se fossem passíveis “aplicação” em outros “casos”. Não havendo casos, mas entendimentos, o que conhecemos não seria o Outro portanto, mas a própria forma de conhecer.

5. Em outra ocasião, dedicaremos-nos a explorar os incidentes que levaram Mafeje ao exílio, após ter sido selecionado como “lecturer” para o Departamento de Antropologia da UCT, em 1968, depois de concluir

seu doutorado em 1966, em Cambridge, sob a orientação de Audrey Richards. Por ora basta dizer que o corpo acadêmico da universidade curvou-se diante da intervenção do Ministério da Educação, contrário à contratação de negros e não o convocou para o posto a que tinha sido selecionado. Estudantes na época organizaram um *sit-in* em repúdio à falta de autonomia acadêmica. A respeito, escreveram, sob diferentes perspectivas, Ntsebeza (2014), Hendricks (2008), Nabudere (2011) e Bank e Bank (2013).

A segunda obra sobre a qual nos deteremos é uma etnografia histórica acerca do que Mafeje chama de reinos interlacustres, que toma as etnografias produzidas sobre a região na África Oriental formada hoje por países como Burundi, Uganda, Tanzânia, República Democrática do Congo, Ruanda e Quênia, em torno dos Grandes Lagos (Vitória, Tanganica e Niassa). Neste livro, Mafeje (1991) volta ao tema do tribalismo e refina ainda mais sua crítica à separação entre o Eu e o Outro, tão vital para a produção do conhecimento antropológico de viés colonial. Neste trabalho, a partir de fontes variadas, Mafeje sustenta ter havido entre terra e pessoas (como categoria que se estende ao que hoje nos permitimos denominar de não-humanos), no período anterior à conquista colonial, uma relação que não era de propriedade, mas de posse (Borges, 2010).

Desta constatação, Mafeje deriva sua crítica à forma contemporânea do tribalismo, a saber, o essencialismo étnico que viabiliza as narrativas sobre a insanidade das guerras intestinas entre tribos no continente africano, como, por exemplo, a endossada pelo grande clássico de Evans-Pritchard, invocado dentro e fora da academia, quando o tema é dar conta da complexa formação e transformação do hoje Sudão do Sul. Para nosso autor, a invenção da fixação de pessoas em territórios foi condição logicamente necessária para a conquista, a usurpação e o genocídio. Diante de um modo de vida em que a terra não pertencia às pessoas, mas, sim, as pessoas à terra, como clamar o direito de propriedade como o praticavam os invasores coloniais?! Por meio da atribuição de predicados estatais (de um devir Estado, poderíamos dizer) aos reinos locais, o poder colonial teria inventado a homologia sem a qual não se poderia prosperar: a identidade e o pertencimento ao Estado-Nação como relação “lógica”, “universal” e amiúde equivalente à cultura. O exercício da violência próprio, portanto, à ideologia do tribalismo justificava-se por meio do emprego de analogias que, ao bel-prazer dos exploradores europeus, serviram ora para incluir ora para excluir o Outro da “humanidade comum”.

Ao longo dos vinte anos que separam a publicação do artigo “A ideologia do tribalismo” (1971) do livro *A formação social dos reinos interlacustres* (1991) Mafeje viveu fora da África do Sul. Antes mesmo da intensa polêmica gerada por sua não contratação pela UCT, Mafeje já era alvo de investigação das agências de segurança do governo nacionalista, por conta de suas atividades como militante associado a organizações políticas que se posicionavam à esquerda do Congresso Nacional Africano (Nabudere, 2011: 7). O episódio de sua seleção e indeferimento de sua contratação por ordens superiores ficou conhecido como *Mafeje Affair* e foi marcado por, dentre outros eventos, o já mencionado *sit-in* promovido por estudantes daquela universidade durante nove dias, em defesa da liberdade acadêmica. Mafeje, naquele momento, encontrava-se na Inglaterra, onde concluía seu doutorado. A correspondência trocada entre sua ex-orientadora sul-africana e Audrey Richards atesta

que essa última tinha inúmeras ressalvas quanto ao caráter de Mafeje. Por um lado, não o via como um trabalhador de campo infatigável e dedicado, como estariam os demais, a uma pesquisa voltada para a promoção do desenvolvimento rural; por outro, temia pela atuação política que Mafeje mantinha durante o trabalho de campo em Uganda, a ponto de ser mencionado no livro que sintetiza tal pesquisa um episódio em que o carro dirigido por Mafeje foi alvejado (1973):

Para os antropólogos, a situação era e não era vantajosa. O lado positivo é que podiam observar os camponeses agindo de acordo com o que acreditavam. [...] O aspecto negativo dizia respeito à vontade deles de serem entrevistados. Muita persuasão e convencimento foram necessários para que isso acontecesse. Tanto Houghham como Mafeje enfrentaram tais dificuldades. Este último ficou na aldeia depois da primeira briga, e a confiança nele só se estabeleceu quando as janelas de seu carro foram estilhaçadas pelas forças de segurança, quando dava carona para pessoas para Kampala (Richards *et alii*, 1973: 123).

Após concluir seu doutorado e sem condições de retornar ao país natal, Mafeje inicia um périplo por diversos países onde foi acolhido e contribuiu para a consolidação institucional das ciências sociais. Viveu durante muitos anos na Holanda, em Haia, mas também morou no Cairo, em Dar es Salam, em Dakar, em Harare, entre outras cidades. Podemos dizer, ao encontro do que afirmam seus biógrafos e ao sabor do que Mafeje escreveu ao longo das décadas de 1970 e 1980, que sua destreza nas humanidades (da história à sociologia, da antropologia à economia política) aprimorou-se ao mesmo passo em que se consolidou seu posicionamento político a propósito do sentido de se produzir conhecimento no continente africano, donde se destaca sua crítica à noção de alteridade em particular e à antropologia como disciplina.

Para Mafeje os motivos para se rechaçar os constructos intelectuais de ciências coloniais, como a antropologia, eram mais do que “meramente políticos”. Essas formas de produzir conhecimento eram opressoras, rebaixavam o Outro à condição de objeto. Os cânones eram vis porque exterminavam por princípio abordagens divergentes, nascidas de experiências de mundos distintas. Era contra essa variante de tantos outros epistemicídios que Mafeje lutava. Foi contra isso que desenvolveu e defendeu a noção de africanidade, não como atributo essencial ou “sistêmico”, como muitos cientistas sociais o poderiam definir, mas como ontologia combativa, nascida justamente da recusa à recusa colonizadora à contribuição epistemológica qualificada por Mafeje como endógena.

A persistência da tribo

Em 2014, durante uma aula de teoria antropológica, uma aluna de graduação interveio sobre o texto “Baloma”, de Malinowski, estabelecendo paralelos entre o que ocorrera em Trobriand segundo o autor e o que acontecia em sua “tribo”. A professora percebeu certo incômodo dentre os demais alunos. A despeito de a aluna em questão esclarecer que nascera e vivera numa aldeia Fulniô e que sua língua materna não era o “nosso” português, seus colegas teriam preferido que ela não usasse o termo tribo para falar de si mesma, pois afinal, como aspirante a antropóloga, não deveria lançar mão de uma terminologia tão maculada, em desuso ou mesmo completamente ultrapassada.

Esta breve vinheta serve-nos de escusa para evocar a crítica de Archie Mafeje à ideologia do tribalismo. Na turma em questão, a despeito do rechaço à terminologia, devemos nos perguntar se estaria de fato banida para sempre do horizonte epistemológico do grupo de estudantes o que nosso autor chama de ideologia do tribalismo. Por outro lado, estaria a aluna que lançou mão do termo, por sua vez, refém dessa ideologia? Ou o uso que propunha desafiava justamente o lugar confortável de quem “nunca foi tribo” e tampouco fez uso de tal terminologia porque “não viveu” o colonialismo, de quem nunca foi Outro, ou seja, outra coisa que não o que imaginava ser e de bom grado faz uso de termos como alteridade e relativismo? Deixamos essas questões propositadamente em aberto, com o modesto objetivo de suscitar em nossa leitora possíveis engajamentos entre sua vivência acadêmica e o texto de Mafeje, publicado em 1971.

A noção de tribalismo é, para Mafeje, o exemplo mais emblemático do que ele chama de *(ab-)uso de categorias exógenas* para classificar as sociedades africanas de acordo com ideologias coloniais. O “tribal”, ao lado do “primitivo”, é referência constante da antropologia. Até hoje, como podemos ver no episódio há pouco narrado, em cursos de introdução e formação em antropologia (nos níveis de graduação e também pós-graduação), os textos considerados “clássicos” continuam a ser lidos e estudados muitas vezes sem a discussão necessária sobre os sentidos de tais termos. Normalmente, o que fazemos, é evitar um engajamento mais crítico e iconoclasta, em nome de uma leitura se não complacente, ao menos compassionada, capaz de nos fazer esquecer o que daqueles textos é melhor que esqueçamos. O risco que corremos, ao evitar tal confronto, talvez seja o de, embora não fazendo mais uso do vocabulário original da antropologia, com a carga colonialista que contém, seguirmos aliados a um modo de fazer teoria, que se reproduz e se perpetua na transmissão do conhecimento antropológico contemporaneamente. Distinções entre urbano e rural, moderno e tradicional, por exemplo, podem ser assim relacionadas ao que Mafeje chamou de ideologia do tribalismo, ou seja, um modo de

produção de conhecimento que impõe a concatenação de partes que comporiam a sociedade, em vez de um olhar voltado ao que ele chama de formação social, para sua imbricação dinâmica e, portanto, plástica, móvel, nada afeita a modelos analíticos estanques e a abordagens condicionadas *a priori*.

Archie Mafeje, em 1971, implodiu a muralha que se coloca no olhar dos cientistas sociais até hoje, a partir dessa ideologia que atribui ao continente africano o estigma de “tribal”, que facilmente se transforma em “tribalismo”, eivado de motivações espúrias como a conquista e a civilização. Mafeje nos faz entender que o

é muito difícil desvencilhar a realidade objetiva da percepção subjetiva, quase da mesma forma como os conceitos nas ciências sociais são dificilmente purificados de suas conotações ideológicas (Mafeje, 1971: 253).

Para Mafeje, ao continuarem a utilizar essa chave para “explicar” a África, os antropólogos deliberadamente produzem as condições necessárias para ignorar as mudanças trazidas pela dominação colonial aos modos de viver africanos. Em suma, a ideia de “tribos” garantia, em meados do século XX, para os antropólogos, seu pertencimento a uma tribo isolada dentre os praticantes das ciências sociais:

“Ventos de mudança” têm de ser aceitos como fatos da vida; e “independência”, com tudo o que implica, estava se tornando rapidamente uma realidade, e não mais uma ideia vaga em um futuro distante. Isto chamou a atenção dos cientistas políticos, que começaram a se mover um a um; tendo comprado a ideia dos Estados-Nações modernos, trouxeram consigo um novo credo – a “modernização”. No drama da “independência” e sob o fervor desta nova crença, qual deveria ter sido a atitude dos antropólogos? Eles, sendo mais velhos no campo, não se preocuparam demasiadamente, permanecendo fiéis a suas “tribos” (Mafeje, 1971: 256).

A ideologia do tribalismo, operando por meio de dualismos, produz distorções analíticas que estabelecem limites alheios e frontalmente contrários aos que Mafeje chama de *pensamento endógeno*. Para nosso autor, tais separações e oposições foram apresentadas por antropólogos estrangeiros ao continente, como mecanismo político colonialista capaz de sustentar um discurso de classificação que ia ao encontro do racismo biológico que embasaria, por exemplo, a defesa do governo sul-africano na manutenção da segregação socioespacial e racial imposta pelo *apartheid*. Em sua dissertação de mestrado, Mafeje (1963) dedica-se ao mapeamento da complexa paisagem política de seu estado natal (atualmente Eastern Cape), a partir de dois tipos distintos de assentamentos populacionais: um supostamente tradicional e outro ordenado por uma missão religiosa, ou seja, de gente escolarizada.

Na contracorrente dos discursos que ou bem subscreviam ou se contrapunham ao *telos* da modernização, Mafeje escapa dessa armadilha, investindo no entendimento do que não se enquadra em tal narrativa mestra, indicando haver entre aqueles derogatoriamente classificados como tradicionais (chamados de “os que pintam suas caras de vermelho”) resistência justamente aos chefes tradicionais apontados pelo regime nacionalista, o que seria, para nosso autor, um sinal indefectível de sua consciência do projeto colonial.

Mafeje (1962; 1967) lança o mesmo esforço sobre o trabalho intelectual, político e poético dos bardos que circulam entre o que seriam estratos sociais verticalizados e apartados nessas comunidades (chefes e súditos). Não se contenta em dizer que há porosidade no modelo de estratificação, mas afirma sua absoluta inadequação analítica para estudar as *formações sociais* em questão, pois, ao rechaçar ou referendar os feitos da autoridade dita tradicional, o papel do bardo não se resume ao de um mero cronista ou intermediário. Ele opera uma intervenção no “real” da realeza (da chefia). Ao indigenizar os conceitos científicos dualistas (especialmente as teorias desenvolvimentistas que apostavam na transição para a modernidade), Mafeje desmascara a suposta estabilidade das autoridades tradicionais que, no início dos anos 1950, embasava os projetos pela “independência” dos bantustões na África do Sul, em um projeto político destinado a abandonar à própria sorte aqueles cujas vidas eram desprezadas pela empresa moderna sul-africana.

Mafeje não refuta completamente uma definição heurística de tribo, por meio da qual seja possível compreender formações sociais que em algum momento progresso teriam existido no continente africano. Entretanto, sua ressalva é bastante nítida: tal exercício de imaginação não deve ser confundido com atributos atávicos, com propriedades sociais que teriam sobrevivido e que poderiam ser encontradas nas novas configurações sociais marcadas pelo colonialismo. Pelo contrário, deve servir de alerta para a precariedade de nossas categorias e para a necessidade de abandoná-las em nome de conceitos mais refinados e adequados:

Uma sociedade relativamente indiferenciada, praticando uma economia de subsistência primitiva e desfrutando de autonomia local, pode legitimamente ser designada como uma tribo. [...] Mas impor o mesmo conceito sobre sociedades que têm sido efetivamente penetradas pelo colonialismo europeu, que têm sido, com sucesso, inseridas em uma economia monetária capitalista e em um mercado mundial, é uma transgressão séria. A nova divisão do trabalho, os novos modos de produção, e o sistema de distribuição de bens materiais e poder político deram às sociedades africanas modernas uma base social e material fundamentalmente diferente (Mafeje, 1971: 258).

O debate provocado por Mafeje nem começou nem se encerrou nos anos 1970, o que deixa entrever a importância atual dessa questão. O antropólogo camaronês radicado na África do Sul, Francis Nyamnjoh (2012), discute o estado atual da antropologia produzida no e sobre o continente africano, com um enfoque especial para as relações entre os antropólogos africanos e seus pares do Norte e o lugar ainda subalterno dos antropólogos negros na África do Sul. Nyamnjoh sugere que o “conceito” de tribo permanece uma moeda forte para a antropologia, persistindo como central nas transações da disciplina. Sendo assim, como ressalta Mafeje, se nas línguas locais faladas no sul da África não existe a palavra tribo, mas termos que identificam as pessoas aos territórios – em suma, conceitos que sintetizam resposta a uma pergunta básica: “de quem é que você procede” (1971: 254) –, poderíamos perguntar-nos, voltando ao episódio acima mencionado, o porquê de os próprios africanos continuarem a utilizar o termo tribo. Para tal questão, Mafeje cogita uma possível resposta:

Em muitas instâncias as autoridades coloniais ajudaram a criar as coisas chamadas “tribos”, no sentido de comunidades políticas; este processo coincidiu com e foi auxiliado pela preocupação dos antropólogos com “tribos”. Isto forneceu a base material, como também a ideológica, do que agora é chamado “tribalismo”. Não é de surpreender, portanto, que o africano moderno, que é um produto do colonialismo, fale a mesma linguagem (Mafeje, 1971: 254).

A teoria etnográfica, como a define Mafeje, tem implicações universais e revolucionárias não porque reitere uma humanidade comum ou um mundo comum, passível de ser conhecido com os instrumentos precisos da ciência. Pelo contrário, sua importância reside justamente no desafio que coloca aos termos políticos das práticas científicas, ou seja, à ordem do mundo definida por conceitos eurocêntricos. Tome-mos, a título de ilustração acerca deste último ponto, uma reflexão específica de Mafeje sobre a transposição de conceitos do que poderíamos chamar de sociologia rural para a vida de quem vive da/na terra no continente africano. Mafeje não se contenta em meramente refutar o *corpus* teórico sobre o “campesinato” vindo da Europa. Para ele, é fundamental manter o debate aceso a fim de formular conceitos mais adequados para lidar com tais formações sociais, para além dos enquadramentos estabelecidos acerca da questão agrária.

Todas essas experiências ou perspectivas regionais têm implicações universais na medida em que elas reforçam nossa sensibilidade intelectual ao chamar nossa atenção para o não familiar. Em um mundo dominado por teorias clássicas de sociedades agrárias e definições de “camponeses”, a África detém prospectos auspiciosos para transformar todas essas teorias ou definições (Mafeje, 1991: 812).

Vemos, na citação acima, que, para Mafeje, formulações teóricas e conceitos têm implicações universais que vão justamente na contracorrente de um universalismo. A cada transformação, a cada investigação, novas perspectivas analíticas devem nos conduzir incessantemente, sugere Mafeje, a reformulações conceituais e a inovações metodológicas – o que necessariamente implica a suspensão e suspeição constante dos cânones e dos procedimentos canonizados.

É dessa forma que Mafeje sustenta sua crítica ao uso indiscriminado de termos como “tribo” e “tribalismo” para lidar com o que seria de outro modo “intratável”. Conceitos que referendam uma relação de alteridade, para depois se advogar em favor de traços, formas ou relações universais, revelariam uma ideologia da antropologia e não de um constructo analítico:

[...] para sermos capazes de contribuir, enquanto cientistas sociais, com esse tipo de universalismo, precisamos de conceitos com alto poder explanatório – e “tribalismo” não é um deles.

Como observado na citação anterior, para Mafeje o “poder explanatório” de um conceito não reside em sua capacidade de produção taxonômica do real, mas de nos tornar intelectualmente mais cientes. É nesse sentido que reivindica e defende a etnografia. Para nosso autor, a etnografia não só não é um privilégio dos antropólogos, como muitas vezes não é exatamente o que esses fazem, pois a etnografia implica necessariamente a emergência de uma teoria.

O domínio do real nos reinos interlacustres

A monografia escrita por Archie Mafeje sobre os reinos interlacustres (Mafeje, 1991) é exemplar no que concerne à defesa que faz da etnografia. Essa defesa baseia-se em algumas práticas fundamentais. A primeira delas diz respeito à proliferação de outras histórias a partir de versões existentes, ou seja, a possibilidade da releitura que etnografias ensejam. A fim de demonstrar tal traço constituinte de uma etnografia, Mafeje trabalha com um “material bruto” que consiste justamente em etnografias clássicas produzidas sobre a região: “minha principal preocupação neste trabalho é reler os textos antropológicos clássicos” (Mafeje, 1991: 2).

Ao revisitar tal conjunto de monografias, Mafeje (1991) consegue demonstrar que muitos conceitos utilizados pelos pesquisadores – conceitos pretensamente universais – não se sustentavam nos próprios termos em que as pessoas entendiam suas vidas e as narravam. Para ele, o sentido de voltar a essas monografias clássicas se dá justamente porque restam coisas a serem ditas e não porque os

modelos ali construídos possam ser replicados tal e qual, de maneira análoga ou como metáfora.

Essas coisas ainda por ser ditas demandam da leitora dos textos clássicos uma atenção combativa às formulações estabelecidas, pois as diferenças na produção de conhecimento, diz ele, não residem no mundo dos fatos, mas, justamente, no nível das interpretações dos fatos:

Meu ponto de partida é que na construção teórica diferenças significantes não ocorrem no nível dos “fatos”, mas, caracteristicamente, no nível da interpretação dos “fatos”. Isso, corretamente, pressupõe que todo praticante profissional tenha um estoque adequado de informações a partir das quais ela ou ele possa fazer proposições que se sustentem. Na prática científica comum, tais informações são padronizadas, submetidas apenas a refinamentos e ênfases individuais. Desse modo, determinadas escolhas vão se estabelecendo e se mantendo sem mudanças dramáticas. Essa configuração só pode ser perturbada por meio da descoberta de novas informações que vão além das padronizadas, ou por meio de uma nova interpretação do estoque de fatos já existente, de modo que eles adquiram conotações dramaticamente diferentes (Mafeje, 1991: 1).

Archie Mafeje ressalta também, ainda no início da obra, seu intuito de não partir para as análises com uma epistemologia já dada de antemão, como ocorre no trabalho por ele criticado, *Modes of production in Africa* (1981). Ele afirma ter uma epistemologia central como ponto de partida: a tese de Samir Amin sobre o modo asiático de produção. Esse modo de produção seria característico de comunidades aldeãs nas quais a relação entre explorador e explorado era indireta, uma vez que os camponeses eram os donos das ferramentas de trabalho e das terras. Segundo essa perspectiva, essas terras, por sua vez, seriam coletivas; não obstante, os aldeões precisavam nelas trabalhar compulsoriamente, não podendo abandoná-las e devendo pagar tributos também compulsórios, oriundos de seu trabalho, ao Estado (por exemplo, ao rei ou ao faraó). Mafeje se apoia combativamente em Amin, e afirma que ao fugirem à regra da história europeia, os modos de produção asiáticos deveriam ser entendidos em seus próprios termos. A contribuição de Mafeje, neste debate, foi avançar para além do abandono da interpretação tribalista, rechaçando, desta feita, uma interpretação marxista ortodoxa utilizada em certo conjunto de etnografias clássicas no entendimento dos “fatos” relacionados à sociedade e à terra nos reinos interlacustres.

Em *The theory and ethnography of African social formations – The case of the interlacustrine kingdoms* (1991), Mafeje contrasta os trabalhos etnográficos sobre a área com o material de arquivo por ele pesquisado (isto é, as etnografias afri-

canas), enfatizando a importância da vida local para se tentar fazer teoria com e não teoria a despeito de. Mafeje constrói uma percepção etnográfica divergente daquela proposta por seus antecessores ao afirmar que as relações que prevalecem na região, diferentemente do que fora dito até então, não estariam baseadas em pertencimentos tribais, mas, sim em regimes plásticos de *status*. Ele constrói uma teoria a respeito das relações com a terra inspirado na teoria corrente entre aquelas formações sociais de que não há possibilidade de humanidade separada da terra, mesmo em casos em que não exista o conceito de propriedade privada da terra. O que há de se fazer é investigar as conceituações para tais relações, no caso, a ideia de posse de propriedade da terra. Podemos ver na obra como Mafeje se mostra um marxista crítico do próprio marxismo, combatendo a esterilidade da imposição exógena de conceitos:

Ao fazer uso de um método discursivo, eu me permiti ser guiado pelas próprias etnografias africanas. Ao tentar decodificá-las, todos os conceitos preexistentes tornaram-se suspeitos e foram submetidos a revisões. No processo, certas assunções epistemológicas – inclusive marxistas – deixaram de ser autoevidentes e se tornaram objeto de trabalho intelectual [...] (Mafeje, 1991: 3).

Em seu engajamento com Samir Amin, Mafeje chama a atenção para o erro em se considerar que as propriedades do que se convencionou denominar “modo asiático de produção” sejam propriedades comunais extensíveis a todos os contextos não europeus. Para Mafeje, a ausência de relações de posse e de propriedade reconhecíveis nos termos próprios de um modelo de inspiração marxista é o que torna as teorias europeias ineficazes para a compreensão das sociedades por ele estudadas. A despeito de tal inadequação, essas teorias não deixaram de ser indevidamente aplicadas, gerando distorções sobre o conhecimento com implicações políticas nada negligenciáveis nos contextos pós-coloniais. O pensamento europeu parecia não conseguir se desvencilhar de noções de “classe” e “propriedade”, e mesmo a ideia de uma “propriedade comunal”, segundo Mafeje, seria tributária dessa obsessão com “propriedade” (Mafeje, 1991: 108-109).

Se não havia propriedade de terra nos reinos interlacustres, tampouco poderia haver confisco da terra. Os agricultores e pastores, isto é, os produtores diretos, não eram expropriados e estavam sujeitos a um controle político não como arrendatários – já que a noção de propriedade não estava presente –, mas, sim, como sujeitos. Ele afirma:

No nosso ponto de vista, é um equívoco grave falar de terra como propriedade em qualquer sentido da palavra nas formações sociais comunais africanas do sul do Saara (Mafeje, 1991: 97).

E reafirma:

Em Ruanda, como em outros reinos pastoris da região, não havia propriedade de terra, mas, sim, controle político sobre ela (Mafeje, 1991: 61).

Segundo Mafeje, para os habitantes dos reinos interlacustres não havia a noção de pessoa separada da terra; não havia humanidade separada da terra.

Mafeje diz ser questionável a abordagem que sustenta a agricultura e o pastoreio como atividades integradas a um mesmo modo de produção para satisfazer as necessidades da aristocracia pastoril (Mafeje, 1991: 75). Ele dissocia a suposta colaboração produtiva entre pastores e agricultores, optando por reconhecer cada qual como a expressão de diferentes modos de existência e não de diferentes modos de produção, especialmente porque tais modos de existência eram intercambiáveis e coexistentes em alguns dos reinos interlacustres. A aposta de Mafeje reconhece, portanto, a existência simultânea de combinações de diversos modos de produção no caso dos reinos interlacustres:

É nossa alegação que, enquanto os pastoris e os cultivadores representam diferentes modos de existência, isso não necessariamente significa diferentes modos de produção. Nosso caso justifica-se por dois fatores: o intercâmbio dos dois modos de existência de acordo com circunstâncias individuais, e uma combinação dos dois sob as mesmas mãos em alguns reinos. Assim, a conclusão inevitável é que nem o pastoreio nem a agricultura são um modo de produção, mas, sim, ambos são responsáveis por mais de um modo de produção, como, por exemplo, o modo de produção asiático e o linhageiro, como nos reinos interlacustres (Mafeje, 1991: 126-127).

Desse modo, figura que pastores e agricultores, ou seja, grupos de pessoas cuja existência material é calcada em atividades distintas, não são necessariamente tão diferentes entre si, porquanto as instâncias de poder em que atuam são bastante similares. Quando Mafeje atenta para o que chama de instâncias econômicas e de poder, ele desafia o esquematismo dos modelos analíticos de inspiração marxista, ao sugerir que atividades econômicas tidas como estritamente distintas (por exemplo, as de pastores e agricultores) não necessariamente implicam regimes de *status* respectivamente diferenciados.

A ausência de qualquer relação reconhecível como relação de posse de propriedade de terra nas sociedades tradicionais africanas é, provavelmente, o ponto mais difícil de ser assimilado pelas teorias europeias clássicas – tanto marxistas como não marxistas. Isso conduziu a um grande número de enganos e distorções reais, para se

explicar fenômenos sociais como se fossem os mesmos, em qualquer lugar do mundo. Na Europa, especialmente, eles tomaram a forma de classe e propriedade. Com relação ao último, é fácil demonstrar como, em seu sentido jurídico, ele é inaplicável às formações sociais sob análise. O que Mafeje tenta contestar é a noção mesma de aplicabilidade de conceitos. Como vimos no caso das sociedades interlacustres, os direitos de uso derivados da pertença à comunidade eram o princípio essencial, o que não direcionaria o fardo da posse, como frequentemente se supõe, à comunidade. Ficava a cargo do pesquisador, a tarefa de fabricar melhores termos para lidar com o inaudito.

Essas observações são de grande relevância para a compreensão da proposta metodológica e epistemológica do autor: permitir-se ser guiado pelas próprias etnografias africanas e colocar em suspensão conceitos preexistentes – além de revisá-los – é procedimento recorrente em seus trabalhos. Pois, como explicita em *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self definition* (2001), o uso de epistemologias específicas e fechadas nas pesquisas não só não dá conta da realidade social, como nos força a estabelecer uma relação de conhecimento submetida a essa realidade enquanto pressuposto a ser desvendado, cuja verdade deve ser alcançada em última instância.

A dinâmica da vida inviabiliza, para Mafeje, a aposta no caráter perene de categorias analíticas produzidas por investigadores, uma vez que todas as pessoas produzem etnografias. Ao invés de apostar na noção de cultura como algo marcante e englobante de determinada formação social, Mafeje sustenta que existem produções constantes de etnografias, que dialogam entre si, se somam, se anulam, se alternam, se transformam, se englobam e assim sucessivamente. Tais etnografias produzidas pelas pessoas não são separadas em áreas específicas, o que leva Mafeje a defender a produção de pesquisas “não disciplinares”, não disciplinadas, mais do que “interdisciplinares” (Mafeje, 2001: 42).

Ao nos debruçarmos sobre as múltiplas e dinâmicas etnografias que as pessoas tecem, adensamos nossas análises e aumentamos nossa capacidade de compreensão de mais possibilidades de vida. A aposta nesta noção de etnografia abala uma série de pressupostos basilares da noção de cultura. Esta produção ininterrupta de etnografias tampouco ficaria circunscrita a um território, a uma língua ou mesmo a um sistema que dá equilíbrio a diferentes culturas. A aposta aqui é em uma formação social mais caótica e inconstante – como é a própria vida. Mafeje, na obra em questão, adverte-nos contra modelos consensuais que forjam sociedades em equilíbrio:

Penso que a primeira geração de etnógrafos europeus na África produziu monografias de muito alta qualidade, e a maioria delas

tornou-se clássica. Como esperado, elas se tornaram padrões, amparando-se em alguns conceitos fixos como “tribo”, “linhagem”, “clã” etc. Mas o que facilitou ainda mais o processo foi uma busca por categorias taxonômicas como Estados “acéfalos” versus “centralizados”, sociedades “patrilineares” versus “matrilineares”, “de pastoreio” versus “de agricultura”, aquilo a que o famoso antropólogo britânico antiestrutural-funcionalista Edmund Leach certa vez se referiu como “coleção de borboletas” (Mafeje, 1991: 1-2).

Mafeje chama a atenção para o caráter estático de tais categorias, em suma, sua a-historicidade. Defende que olhemos para os processos e não para essas taxonomias por meio das quais perdemos a complexidade das diversas formas de existência e sua capacidade para a transformação da produção científica.

Em resumo, para Mafeje as potenciais universalizações são bem-vindas na medida em que não reproduzam pressupostos da antropologia colonial, como o uso excessivo de metáforas e analogias – o “como se...” de Malinowski é um bom exemplo: os braceletes e colares do kula como as joias da rainha – para caracterizar formações sociais diversas. Universalizações plausíveis e de caráter libertador são aquelas amparadas em etnografias orientadas por uma abordagem que poderíamos chamar de nanohistórica, não só desvinculada, como descrente de uma narrativa mestra, de um *telos* ou de uma aposta normativa, como bem se depreende do seguinte trecho:

Enquanto tentativas de generalizações de alcance mundial podem ter nos auxiliado a voltar nossa atenção para certas interconexões obscurecidas até então por uma abordagem convencional que costumava tratar Estados ou nações como unidades de análise, os conceitos verdadeiramente universais nas ciências sociais são raros e traiçoeiros. Na melhor das hipóteses, são como esqueletos sem carne. [...] Relações com as mesmas estruturas lógicas raramente funcionam do mesmo modo em contextos históricos diferentes. Se “sistemas mundiais” são unidades dialéticas, então seus momentos estão sujeitos a mudanças ímpares, assim como suas contradições implícitas estão sujeitas a mutações não recorrentes. À luz de tudo isso, a especificidade histórica é o único meio mediante o qual a história mundial pode se tornar compreensível ou adquirir a necessária relevância social (Mafeje, 1991: 3).

Uma das propostas da monografia sobre os reinos interlacustres é justamente mostrar como a não articulação entre história local e universal acabou por gerar uma série de enganos em outras obras sobre o continente africano. A separação entre sujeito e objeto própria ao realizador da ciência moderna não somente reifica o Outro como coisa cognoscível, mas supõe que este Outro também se coloca numa

relação de conhecimento com seu mundo similar à do cientista, ou seja, que o Outro no seu mundo é também sujeito de conhecimento cindido do que conhece. Para Mafeje, a mera observação atenta às línguas vernáculas teria nos prevenido da aposta equivocada em uma linguagem universal das ciências sociais, que mais esconde do que revela ao se furta a investigar questões que intrigam nossos interlocutores, sem lhes impor nossas agendas.

“Decodificar” [os vernáculos] normalmente significa uma tradução perita de uma linguagem obscura em uma mais inteligível. Assim, ao insistir na compreensão dos vernáculos, não estamos propondo descartar a linguagem mais geral das ciências sociais. Nossa única demanda é que ela seja informada pela expertise local e, então, dotada de maior validade e objetividade. Do ponto de vista da teoria social, isso envolve um processo de peneiramento, descarte e reformulação (Mafeje, 1991: 9-10).

E mais adiante, ao explicitar a necessidade de comunicação entre história universal e história local e criticar, uma vez mais, a produção de conhecimento via analogias, Mafeje propõe a superação da cisão entre universal e vernacular, por meio do *interlocutor autêntico*:

A insistência na especificidade histórica não é uma recusa em ser analiticamente universal. É um modo de garantir confiança e sensibilidade às ferramentas analíticas, tanto quanto estabelecer um alcance de sua aplicabilidade. [...] Estudos comparativos entre regiões devem ser mais do que analogias. Eles devem ser informados pela história local. Se as questões levantadas são as mesmas, especializações regionais só podem ser recursos, observando que, como intelectuais, não podemos esperar comandar os vernáculos e as histórias de todas as pessoas do mundo. Estes podem ser decifrados somente por meio de interlocutores locais autênticos. Isso é convergente com lutas por liberação nacional ou regional, com o chamado à indigenização das ciências sociais e com a rejeição da homogeneização de toda a existência social sob o pretexto do “universalismo” (Mafeje, 1991: 7-8).

Mais uma vez, parece-nos que a “relevância” do que fazemos reside, para Mafeje, na capacidade que nossos estudos possam ter de desfazer quem somos, nossos modos correntes de pensamento e modos de existência, em suma, quando o que fazemos nos conduz à liberdade e não à opressão. O oposto, novamente, do que faziam os governos coloniais. O que nos leva à síntese político-teórico-metodológica de Mafeje: sua proposta de ontologia combativa.

Por uma ontologia combativa

Ao considerar que “os africanos” passaram a existir por indicação e atribuição dos governos coloniais, a partir de uma taxonomia que simplesmente lhes negava qualquer tipo de agência, Mafeje propõe a negação da negação: negar que aos africanos seja negada a agência. Ele parte de uma ontologia atribuída pelo colonizador para ressignificá-la em ontologia combativa: um ser-no-mundo não acabado, uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas.

Este ser em combate só pode se individuar na medida em que se reconhece e se reivindica como tal, ou seja, ao sentir que seus predicados emanam de uma autoatribuição e não de uma classificação que lhe é exterior e imposta de forma assimétrica. O movimento é semelhante ao construído por Frantz Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*. Este último afirma que soube, por um outro, que era negro, ao ser apontado pelo outro como negro:

— Olha, mamãe, um negro!, lhe disse uma criança no vagão.

A partir deste momento erige-se para Fanon a negritude como ontologia (política) combativa: afirmar-se no mundo em combate a e a partir da histórica negação e outorgas de caráter exterior a si.

A combatividade é o caráter fundamental que diferencia a ontologização proposta por Mafeje da ontologia performada pelos agentes coloniais. Uma de suas dimensões fundamentais é reconhecer a validade e a inteligibilidade de toda experiência, a despeito de um referencial, um olhar, uma lógica ou uma apreciação que lhe sejam exteriores. A proposta de Mafeje abdica da relação de entendimento entre diferenças, de maneira heurística, pois em tal relação de produção de conhecimento somente um dos polos se mostra enigmático e sob investigação: o do Outro, como suporia a ideia de alteridade.

As principais contribuições político-epistemológicas da obra de Mafeje emergem justamente de suas duras críticas ao que ele chama de “conceitos vindos de fora” e de seu rechaço aos universalismos. Para Mafeje, a África não foi uma região colonizada apenas histórica e politicamente, mas também epistemologicamente. A percepção acerca da África como algo estranho, porém passível de escrutínio e diverso, mas passível de ser reintegrado em um modelo inteiriço, caracterizaria o ofício daqueles pesquisadores não africanos dedicados aos *african studies*. Voltando à crítica anteriormente referida de Mafeje à antropologia, é importante notar neste ponto que para se opor aos “*studies*”, nosso autor reclamava uma antropologia: uma “*african anthropology*”, convergente com o reconhecimento dos intelectuais

africanos como agentes e produtores de conhecimento acadêmico autônomo, isto é, não necessariamente subjugados aos cânones euro-americanos e também abertos à expansão e à transformação. Em *A commentary on anthropology and Africa* (2008a), publicado originalmente em 1996, ele escreve:

A história da antropologia na África é uma coisa; a forma como foi ideologicamente importada e é praticada na África moderna é outra. Além disso, a questão sobre de que antropologia e de que África estamos falando ainda está longe de ser resolvida. [...] Nos estudos africanos (*African studies*), a África é, invariavelmente, o objeto, ao passo que a “Antropologia Africana” poderia, dentre outras coisas, fazer referência a uma reivindicação específica por parte de africanos (Mafeje, 2008a: 88).

Verificamos, na passagem acima, sua crítica à redução de um sujeito de conhecimento a objeto passível de escrutínio, mas, note-se bem, não de conhecimento, pois, segundo Mafeje, sem uma interlocução verdadeira, nenhum conhecimento pode ser produzido (Nyoka, 2012). Por isso, uma de suas principais propostas reside em reconhecer a africanidade como ontologia combativa, como atributo que se afasta das ideias de propriedade e identidade e segue em direção a noções de relacionalidade – afetando simultaneamente, tornando impossível a separação entre antropólogos e nativos nos termos até então (ou até hoje?) conhecidos.

Por ora, basta pontuarmos o quanto as propostas de Mafeje nos pareceram profícuas para pensar nossos temas de pesquisa, não necessariamente ancorados em território africano. A ideia de uma ontologia combativa é inspiradora para desfazer essencialismos e reificações que historicamente permeiam, por exemplo, estudos sobre movimentos sociais e política. Combinada com a etnografia como produção teórica, parece-nos uma solução viável para um dos nós centrais das ciências sociais – a relação entre estrutura e ação, que se desdobra em outras díades como identidade e agência, cultura e política, cooptação e combatividade. A ontologia combativa como devir pode também ser uma forma de reconhecer a complexidade dos coletivos e das vidas daquelas pessoas com as quais realizamos pesquisa.

Ontologia combativa é uma síntese das contribuições político-epistemológicas de Mafeje. Esta concepção enfrenta aquilo que o autor caracteriza como ideologia do tribalismo, ao negar as reificações utilizadas para descrever o Outro. Ela também se articula com a defesa que Mafeje faz da validade da pesquisa etnográfica como antídoto aos desmandos da antropologia, ou seja, a etnografia como negação à negação imposta pela antropologia.

Conclusão

Mafeje notabilizou-se ao rechaçar a antropologia como disciplina colonial, como disciplinamento da capacidade de transformação teórica, sem, no entanto, abrir mão da etnografia, entendida por ele como teoria, na medida em que nela se produzem constantemente desafios aos modelos de entendimentos estabelecidos. O conhecimento sólido de trabalhos antropológicos sempre foi para Mafeje (2008a) a base com a qual dialogaria para criar algo novo, em um engajamento com a disciplina que ele mesmo sublinha como similar ao de autores notórios como Edmund Leach e Marilyn Strathern, dentre outros:

Foi a geração mais jovem que conseguiu sustentar um ataque ao estrutural-funcionalismo, como estudantes de pós-graduação nos anos 1960 [...], dentre os que conheci, em Cambridge, Marilyn Strathern [...]. O protesto dessa nova geração teve um impacto não só na geração mais sênior, mas na intermediária, especialmente nas figuras de Jack Goody e Mary Douglas (Mafeje, 2008a: 91).

O que nosso autor recusa é a postura *voyeurista* e colonizadora dos que, a despeito de resgatarem a terminologia dita nativa, até então operavam analiticamente por meio de analogias capazes tão somente de reduzir as etnografias produzidas pelas próprias pessoas a meras variações (não raro empobrecidas) de algo já sabido.

Mafeje recusa-se justamente a subscrever o olhar estrangeiro sobre o Outro, como aquele presente na exposição de Sebastião Salgado mencionado na introdução deste artigo, em que o primitivo é facilmente fixado em algum quadrante da intersecção entre tempo e espaço, estabelecido a partir de categorias de apreciação exógenas, em suma, a partir do olhar, ou melhor dizendo, do mundo e da visão de mundo estrangeira. O grande desafio para nosso autor é estabelecer em nossos trabalhos de campo uma interlocução autêntica, em que os conceitos endógenos não sejam obliterados diante da sanha classificatória da ciência colonial.

A antropologia, para Mafeje, seria a ciência colonial por excelência. Porém, ao contrário do que normalmente pensamos, o autor, ao longo de sua obra, procura demonstrar que tal qualidade da antropologia se deve menos aos serviços por ela prestados aos governos coloniais e mais aos privilégios que os praticantes da disciplina tiveram em tais regimes. Segundo Mafeje, o encastelamento e a falta de diálogos com conhecimentos endógenos permitiram a muitos antropólogos preservarem seus conceitos e teorias, suas ideias de alteridade e, acima de tudo, sua posição privilegiada como produtores de conhecimento sobre a vida no continente africano.

A esse respeito, Mafeje (1991) é bastante incisivo, advertindo-nos a respeito da relação “quase lógica” que se estabeleceu nos discursos pós-coloniais, em que se afirma que antropólogos teriam produzido conhecimento para o exercício do poder e da administração colonial. Ele deixa claro que a produção de relatos para melhor governar era prática comum entre comerciantes, militares e missionários, cujos trabalhos se desenvolveram muito antes da chegada de antropólogos ao continente. Em suma, que antropólogos não fizeram tanta falta ao colonialismo, como o colonialismo fez aos antropólogos! Ao invés de contribuir diretamente para o colonialismo, ao se inserir tardiamente no campo de disputas colonial, a disciplina teria, nas palavras de Mafeje, se beneficiado de maneira parasitária das estruturas e privilégios coloniais constituídos.

Segundo nosso autor, foram os próprios antropólogos que alimentaram tais ilusões sobre seu papel basilar para o colonialismo – seja fundamentando-o ou refutando-o – a partir do monopólio na produção de conhecimento, ou seja, ao alijar intelectuais locais dos circuitos acadêmicos, onde poderiam ter produzido teorias que desafiarão tal narrativa de autocomiseração e culpabilização pouco férteis, próprias da antropologia dita pós-colonial. As noções basilares da antropologia teriam, portanto, sido formuladas em relação intestina com as estruturas de privilégio coloniais. Para o autor, as ideias de Outro e “alteridade” operam em consonância com a manutenção desses privilégios, ao mesmo tempo em que silenciam pensamentos endógenos não deste Outro, produzido como objeto, mas de alguém que nem sequer é perceptível intelectualmente, dada a investida predatória dos antropólogos.

Mafeje refuta a segregação que obliterou e tornou irrelevante nos altos círculos acadêmicos o conhecimento científico de antropólogos africanos a respeito do continente. Os antropólogos africanos, em sua quase totalidade, com a independência de seus países, não puderam e nem quiseram sustentar sua filiação a uma disciplina que os rechaçou e os relegou a um segundo escalão. Conforme afirma Mafeje (1998), esses acadêmicos optaram por se refugiar em departamentos de sociologia e se engajaram em microestudos ou estudos temáticos, abandonando de vez as perspectivas holísticas da antropologia que se tornariam insustentáveis no período pós-colonial.

Diante da relação parasitária da antropologia com o colonialismo e do contínuo alijamento dos intelectuais locais dos circuitos acadêmicos, Mafeje empenhou-se em desconstruí-la como disciplina científica. Em seu livro *Anthropology and independent Africans: suicide or end of an era?*, Mafeje ataca o eurocentrismo e reivindica uma produção de representações autênticas nas ciências sociais africanas. Por se tratar de uma contínua colonização intelectual a partir dos preceitos científicos

oriundos do Norte, a antropologia havia se tornado desnecessária: na oitava Assembleia Geral do Council for the Development of Social Science Research in Africa (Codesria), Mafeje sentenciou a morte da antropologia na África. E acrescentou: o fato de a disciplina ter nascido na Europa não fazia daquele continente o centro eterno da antropologia. Em face da já existente desconstrução da antropologia e da necessidade premente de nos situarmos numa paisagem do Sul, Mafeje propõe aos antropólogos africanos que reivindiquem o fim da era colonial na produção de conhecimento científico na África, mormente nas ciências sociais, arriscando-se em novas formas de conhecimento. Para quem lê Mafeje no e do Brasil, onde para o bem ou para o mal a antropologia parece prosperar a olhos vistos, causa espanto e inquietação seu convite para descolonizarmos nossas formas de conhecimento, para ensaiarmos o novo, em uma era pós-antropológica.

Abstract: The “ethnological” works of Archie Mafeje constitute the bedrock of the present article. According to our author, anthropology has been ill equipped to deal with social formations that defy dovetailed taxonomization and dualistic approaches. Its knowledge production through established methodological tools and its conservative theoretical reading have often lead to increasing segregation of those subjected to social analysis. Mafeje unveils the links between the concept of alterity as a fundamental divide that states the Other as an object of feasible scrutiny, due to “its” supposedly self-contained world or culture. The misdeeds and misreadings of former historiographical and anthropological work on Africa have paved the way to ideas and ideals of nation based on immobility and the incarceration of the population to the boundaries of a colonially created territory. The confinement to a single European-based model of society has established therefore the necessary conditions for xenophobia, intolerance and land grabbing – in and outside academia. Mafeje recognizes that in order to enhancing an authentic interlocution, we need to consciously abandon colonial imbibed notions of alterity, of otherness towards what he calls a combative ontology. For him, that would be the path to a non-colonial and simplistic social science that still incarcerates the world in narrow and claustrophobic slots of classification and understanding. In his tackle with Anthropology, Mafeje invites us to a post-anthropological project of scientific production.

Keywords: Archie Mafeje, alterity, combative ontology, authentic interlocution, ethnography.

Referências

ADESINA, Jimi O. Against alterity: the pursuit of endogeneity, breaking bread with Archie Mafeje. In: DEVISCH, R.; NYAMNJOH, F. (Eds.). *Postcolonial turn: re-imagining anthropology in Africa*, p. 45-70. Bamenda: Langaa, 2011.

BANK, Andrew; BANK, Leslie J. “Speaking from inside”. Archie Mafeje, Monica Wilson and the co-production of Langa: a study of social groups in an African township. In: BANK, Andrew; BANK, Leslie J. *Inside african anthropology. Monica Wilson and her interpreters*, p. 253-280. Cambridge: Cambridge, 2013.

BORGES, Antonádia. Uma propriedade, diversas propriedades: etnografia da distribuição de benefícios públicos no Brasil e na África do Sul. In: NEIBURG, F. *et alii* (Orgs.). *Brasil em perspectiva*, p. 10-30. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2010.

DICKSON, Jessica L. (in conversation with Andrew D. Spiegel). *South African anthropology in conversation*. An intergenerational interview on the history and future of social anthropology in South Africa. Bamenda: Langaa, 2015.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

HENDRICKS, Fred. The Mafeje affair: the University of Cape Town and apartheid. *African Studies*, v. 67, n. 3, p. 423-451, 2008.

MADAN, T. N. Anthropology as the mutual interpretation of cultures: Indian perspectives. In: FAHIM, M. (Ed.). *Indigenous anthropology in non-Western countries*, p. 4-8. Durham (NC): Carolina Academic Press, 1982.

MAFEJE, Archie. A commentary on anthropology and Africa. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, p. 88-94, 2008a.

———. . Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, p. 106-110, 2008b.

———. . Africanity: commentary by way of conclusion. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, p. 111-113, 2008c.

———. . *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self definition*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation; Regional Office East and Horn of Africa, 2001.

———. . Anthropology and independent Africans: suicide or end of an era? *African Sociological Review*, v. 2, n. 1, p. 1-43, 1998.

———. . *The theory and ethnography of african social formations. The case of the interlacustrine kingdoms*. London: Codesria book Series. 1991.

———. . Religion, class and ideology in South Africa. In: WHISSON, Michael G.; WEST, Martin. *Religion and social change in Southern Africa*, p. 164-184. Cape Town: David Philip, 1975.

———. . The ideology of "Tribalism". *The Journal of Modern African Studies*, v. 9, n. 2, p. 253-261, 1971.

———. . The role of the bard in a contemporary African community. *Journal of African Languages*, v. 6, part 3, p. 193-223, 1967.

———. A chief visits town. *Journal of Local Administration Overseas*, v. 2, p. 88-99, 1962.

NABUDERE, Dani Wadada. *Archie Mafeje: scholar, activist and thinker*. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2011.

NYAMNJOH, Francis. Blinded by sight: divining the future of anthropology in Africa. *Africa Spectrum*, v. 47, n. 2-3, p. 63-92, 2012.

NYOKA, Bongani. Mafeje and “authentic interlocutors”: an appraisal of his epistemology. *African Sociological Review*, v. 16, n. 1, p. 4-18, 2012.

NTSEBEZA, Lungisile. The Mafeje and the UCT saga: unfinished bussiness? *Social Dynamics*, v. 40, n. 2, p. 274-288, 2014.

PEIRANO, Mariza. When anthropology is at home: the diferent contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology 1998*, v. 27, p. 105-128, 1998.

RIBEIRO, Gustavo Lins. World anthropologies: cosmopolitics for a new global scenario in anthropology. *Critique of Anthropology*, n. 26, p. 363-386, 2006.

RICHARDS, Audrey *et alii*. *Subsistance to commercial farming in present-day Uganda. An economic and anthropological survey*. New York: Cambridge University Press, 1973.

SHARP, John. Mafeje and Langa: the start of an intellectual’s journey. In: DEVISCH, R.; NYAMNJOH, F. (Eds.). *Postcolonial turn: re-imaginin anthropology in Africa*, p. 71-88. Bamenda: Langaa, 2011.

DOI: 10.1590/S0102-699220150002000005

