

# A INVENÇÃO DA ÁFRICA

## GNOSE, FILOSOFIA E A ORDEM DO CONHECIMENTO<sup>1</sup>

**V. Y. MUDIMBE**

Tradução de Leonor Pires Martins

Revisão de Manuela Ribeiro Sanches

A publicação do presente texto - um estudo fundamental sobre representações de África a partir da análise de um conjunto de saberes e de discursos, desde relatos de viagem ou obras de teor missionário a estudos antropológicos e teorias sobre arte “primitiva” -, foi pensada em articulação com a exposição virtual “Fotografia de arte africana: San Payo e Mário Novais”. Esta também pode ser entendida como dando conta do modo como um conjunto de epistemologias tornaram possíveis os discursos que constituiriam as condições de possibilidade das práticas de classificação e exibição que seriam decisivas, também, para a invenção da “arte africana.” É essa organização dos saberes que as práticas artísticas e curatoriais contemporâneas evocam, deslocam ou contestam, mas que apenas uma visão em profundidade histórica e a interrogação dos seus pressupostos epistemológicos permite reconhecer de forma crítica.

A Administração do ArtAfrica

### INTRODUÇÃO

Este livro surgiu acidentalmente como resultado de um convite para preparar uma síntese da filosofia africana. De um ponto de vista estrito, a noção de filosofia africana refere-se às contribuições de africanos praticando filosofia dentro do enquadramento da disciplina e da sua tradição histórica (Horton, 1976, Hountondji 1977). É apenas metaforicamente ou, na melhor das hipóteses, a partir de uma perspectiva historicista, que a noção de filosofia pode ser alargada aos sistemas de pensamento tradicionais africanos, considerando-os como processos dinâmicos em que as experiências concretas são integradas numa ordem de conceitos e de discursos (Ladrière, 1979: 14-15). Preferi assim falar de gnose africana. J. Fabian usou a noção de gnose na sua análise de um movimento carismático (1969). Nesse livro, o enquadramento mais amplo parece ser mais adequado ao conjunto dos problemas abordados, todos eles assentes numa questão preliminar: até que ponto poderá falar-se de um conhecimento africano e em que sentido? Etimologicamente, o termo gnose relaciona-se com *gnosko*, que em Grego antigo significa 'saber.'

---

<sup>1</sup> A administração do ArtAfrica agradece a V. Y. Mudimbe pela prontidão com que autorizou a tradução para língua portuguesa destas partes do livro *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988). Da sua bibliografia final, selecionámos os autores que aparecem citados ou referidos. As citações de Michel Foucault foram traduzidas a partir dos textos originais, em língua francesa, pelo que são essas edições que surgem na bibliografia. Estava esta tradução já concluída, quando nos demos conta da publicação da tradução para Português de *A invenção da África*. A presente versão é assim mais um contributo para a divulgação de um texto fundamental não só para os estudos africanos, mas também com um impacto que se deseja se estenda muito para além desse campo.

Especificamente, gnose significa busca do saber, pesquisa, métodos do saber, investigação e, até mesmo, familiarização com alguém. Frequentemente, a palavra é utilizada em sentido mais especializado, o de um conhecimento mais elevado e esotérico, e refere-se, assim, a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas sob o controle de procedimentos específicos, no que respeita tanto ao seu uso quanto à sua transmissão. A gnose é, conseqüentemente, diferente da *doxa* ou da opinião e, por outro lado, não pode ser confundida com o *episteme*, entendido, a um tempo, como ciência e configuração intelectual geral.

O título é, portanto, uma ferramenta metodológica: engloba a questão do que é e não é filosofia africana, orientando também o debate numa outra direção, ao concentrar-se nas condições de possibilidade da filosofia como parte de um corpo mais amplo de conhecimento sobre a África chamado “africanismo.” Utilizo esta noção central das condições de possibilidade, de acordo com uma tradição recente, através da qual Michel Foucault pôde, por exemplo, definir a sua própria ambição intelectual nos termos da sua dependência das alterações que Jean Hyppolite introduzira na filosofia hegeliana (Foucault 1971: 74-82). Aquilo que a noção de condições de possibilidade indica é que os discursos não só têm origens sócio-históricas, mas também dependem de contextos epistemológicos. São estes últimos que os tornam possíveis e são também eles que deles podem dar conta de uma maneira essencial.

Abordarei os discursos sobre sociedades, culturas e povos africanos como sinais de algo que os transcende. Gostaria de interrogar as suas modalidades, significados ou estratégias como um meio de compreender o tipo de conhecimento proposto. Na verdade, não abordo as questões clássicas da antropologia ou da história de África, cujos resultados podem ou não espelhar uma realidade africana objectiva. Olho, antes, a montante dos resultados, precisamente para o que os torna possíveis, antes de os aceitar como comentário sobre a revelação ou a restituição de uma experiência africana.

O livro procura, portanto, proceder a uma espécie de arqueologia da gnose africana enquanto sistema de conhecimento em que recentemente surgiram questões filosóficas de importância maior: em primeiro lugar, relativamente à forma, ao conteúdo e ao estilo do conhecimento “africanizante,” em segundo lugar, relativamente ao estatuto dos sistemas tradicionais de pensamento e à sua possível relação com o género normativo de conhecimento. Desde os primeiros capítulos, que interrogam as imagens ocidentais de África, até ao último capítulo sobre filosofia, passando por aqueles que analisam o poder de antropólogos, missionários e ideólogos, estou indirectamente interessado nos processos de transformação dos tipos de conhecimento.

Esta orientação tem duas conseqüências: por um lado, uma atenuação aparente da originalidade das contribuições africanas e, por outro, uma ênfase excessiva nos procedimentos externos, tais como as influências antropológicas ou religiosas. O cerne da questão é que, até agora, tanto os intérpretes ocidentais como os analistas africanos têm usado categorias e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições “afrocêntricas” mais evidentes os modelos de análise referem-se, explícita ou implicitamente, consciente ou

inconscientemente, à mesma ordem. Significará isto que as *Weltanschauungen* africanas e os sistemas tradicionais africanos de pensamento são inconcebíveis e que não podem ser tornados explícitos no âmbito da sua racionalidade própria? O meu argumento é o de que, até agora, os modos através dos quais aqueles têm sido avaliados e os meios utilizados para os explicar se relacionam com teorias e métodos cujos constrangimentos, regras e sistemas de operação pressupõem um *locus* epistemológico não-africano. Deste ponto de vista, o argumento de alguns filósofos africanos, como O. Bimwenyi (1981) e E. Eboussi-Boulaga (1981), de que aqueles sistemas de pensamento representam um hiato epistemológico deve ser levado a sério. Que significa isto para o campo dos estudos africanos? Até que ponto podem as suas perspectivas modificar a sua dependência silenciosa de um *episteme* ocidental? Será que é possível renovar a noção de tradição, a partir, digamos, de uma dispersão radical das culturas africanas?

Estas são as questões mais importantes do debate sobre a filosofia africana. Elas obrigam-me a clarificar de imediato a minha posição acerca dos representantes da gnose africana. Quem fala acerca dela? Quem tem o direito e as credenciais para a produzir, descrever, comentar ou, pelo menos, apresentar opiniões sobre ela? Ninguém se ofende se um antropólogo for questionado. Mas estranhamente, os africanistas – e entre eles, os antropólogos – decidiram separar o Africano “autêntico” do Africano ocidentalizado e confiar apenas no primeiro. Ao rejeitar o mito do “homem da selva,” J. Jahn escolheu “virar-se para aqueles africanos que têm a sua própria opinião e que irão determinar o futuro da África: aqueles, por outras palavras, de quem se diz que estão a tentar fazer reviver a tradição africana” (Jahn, 1961: 16). Contudo, a decisão de Jahn parece exagerada. Preferiria uma autoridade mais abrangente: os discursos de intelectuais como uma biblioteca crítica e, se fosse possível, a experiência de formas de sabedoria rejeitadas que não fazem parte das estruturas do poder político e do conhecimento científico.

Em suma, em vez de aceitar simplesmente a autoridade de representantes qualificados das culturas africanas, gostaria de estudar o tema dos fundamentos do discurso sobre África. É óbvio que, numa obra tão subjetiva como esta, não posso pretender oferecer um relato exaustivo que analise todas as tendências presentes ou as inclua todas dentro deste enquadramento. Este livro é tão só uma síntese crítica das questões complexas sobre o poder e o conhecimento em África e sobre África.

As pressuposições e as hipóteses acima esboçadas apontam para uma série de alternativas teóricas sobre as quais tenho vindo a trabalhar durante os últimos quinze anos. Se, desde *L' Autre face du royaume* (1973) a *L' Odeur du père* (1982) e a este contributo, a minha visão geral mudou um pouco, creio que a minha tese principal permaneceu a mesma no que respeita à analogia entre as ciências sociais e a história do discurso africanista. Estas disciplinas não fornecem uma compreensão real das *Weltanschauungen* estudadas. Todavia, também se pode dizer que foi através destes múltiplos discursos que os mundos africanos foram estabelecidos enquanto realidades para o conhecimento. E, actualmente, os próprios africanos lêem, desafiam, rescrevem estes discursos como um modo de explicar e definir a sua cultura, história e ser. É evidente que o africanismo tem produzido, desde o seu início, os seus

próprios motivos assim como os seus objectos e, fundamentalmente, tem vindo a comentar o seu próprio ser, ao mesmo tempo que tem promovido sistematicamente uma gnose. Em última instância, foi desta gnose que surgiram tanto os discursos africanos sobre a alteridade como as ideologias da alteridade, de que a negritude, a personalidade negra e a filosofia africana podem ser consideradas como as mais bem estabelecidas na história intelectual contemporânea da África.

Alguns dos meus críticos (p. ex. Mpoyi-Bwatum 1983; N’Zembele, 1983; Willame, 1976) têm-me instigado a extrair as implicações políticas das minhas conclusões. Outros, como Mouralis (1981, 1984a), entenderam, em contrapartida, o meu projecto – o de abordar temas tabu – como sendo demasiado ambicioso. Só espero que algumas pessoas concordem que a tarefa de levar a filosofia até aos seus próprios limites e metáforas nas ciências sociais e a de questionar os contactos ambíguos da filosofia com discursos não-filosóficos justifiquem o meu compromisso não para com a filosofia, nem para com uma África inventada, mas para com o que significa ser hoje africano e filósofo. Agradeço a L. Kaumba cujo estudo fenomenológico acerca da importância da identidade na minha obra literária (Kaumba, 1986) me obrigou a reavaliar as implicações das minhas teses sobre o Mesmo e o Outro na antropologia filosófica. Contudo, a sua crítica vai ao encontro das minhas crenças mais profundas: a identidade e a alteridade são sempre dadas a outros, assumidas por Eu ou um Nós-sujeito, estruturadas em múltiplas histórias individuais e, de qualquer modo, exprimidas ou silenciadas segundo os desejos pessoais face a um *episteme*.

Isto também implica que, de um ponto de vista metodológico, eu pense, como Foucault afirmou, que “o discurso em geral e o discurso científico em particular são uma realidade tão complexa que não só podemos como devemos abordá-la a partir de diferentes níveis e mediante diferentes métodos.” (1973: xiv). Para este ensaio escolhi uma perspectiva arqueológica que me permitisse abordar a questão da constituição progressiva de uma ordem do conhecimento africano. Todavia, por razões que se prendem com a natureza bizarra de algumas das fontes utilizadas – sobretudo as antropológicas –, preferi não distinguir o nível epistemológico do conhecimento do seu nível arqueológico.

Estou infinitamente grato ao Comité Conjunto de Estudos Africanos do Social Science Research Council, em associação com o American Council of Learned Societies. Convidaram-me a escrever este estudo e deram-me as condições necessárias para o efeito. Uma versão abreviada e um pouco diferente dos capítulos três e cinco foi publicada na *African Studies Review* em 1985.

A bibliografia final revela a minha dívida intelectual para com muitas obras e académicos. Nela indico livros que efectivamente utilizei. Não achei tão importante incluir autores como Aristóteles, Descartes, Diderot, Rousseau ou Voltaire a quem me refiro por vezes. Do mesmo modo, não me pareceu útil incluir algumas narrativas e textos de exploradores, teóricos coloniais e papas. Em geral, exprimem uma *doxa* normativa e a respectiva submissão a um *episteme*. Enquanto tais, exprimem o desenvolvimento de teorias antropológicas e filosóficas. Quanto aos livros escritos noutras línguas que não o Inglês, e que cito, consultei frequentemente – mas nem sempre – os originais, mesmo quando as traduções existentes eram excelentes.

Contudo, à parte as exceções mencionadas, faço geralmente referência às versões em língua inglesa, quando disponíveis. Se uma edição em Inglês não é mencionada na bibliografia, a tradução é da minha autoria.

Quero exprimir explicitamente a minha gratidão para com alguns amigos e colegas sem os quais este livro não teria sido, porventura, escrito ou, certamente, ainda não teria sido concluído: Elizabeth Boyi pelo seu encorajamento; Christie Agawu pelo seu apoio à edição; Kofi Agawu, Paul Riesman e Ivan Karp pelas suas avaliações críticas. Estou particularmente grato a Arnd Bohm, Walter Michener, David Newbury e Mildred Mortimer, cuja leitura paciente de todo o manuscrito e comentários críticos me ajudaram a clarificar muitos pontos e a traduzir o meu estilo gálico para língua inglesa. Estendo os meus agradecimentos ao Haverford College e, em particular, a Robert Stevens, Robert Gavin, Jr., Wyatt MacGaffey e Judy Young pelo seu apoio e generosidade. Finalmente, um agradecimento especial a Shirley Averill pelas suas sugestões úteis, pela dactilografia dos muitos esboços do manuscrito e pela sua paciência inesgotável. Roberta L. Diehl e Janet Rabinowitch, as minhas editoras, merecem um reconhecimento agradecido pelos seus conselhos, apoio e eficiência. Escusado será dizer que as ideias, hipóteses e interpretações avançadas neste livro são da minha inteira responsabilidade.

I

---

## **DISCURSO DO PODER E CONHECIMENTO DA ALTERIDADE**

### **Estrutura colonizadora e marginalidade**

Senhor, tende piedade de nós!... “*A raça humana?*” - exclamou Phyllis, acentuando a segunda palavra na sua perplexidade. -É o que aqui diz - assegurou Jinn. -Não comeces já a interromper-me.  
P. BOULLE, *Planeta dos macacos*

A disputa pela África e o período mais activo da colonização duraram menos de um século. Estes acontecimentos, que envolveram a maior parte do continente africano,

ocorreram entre finais do século XIX e meados do século XX. Embora, de uma perspectiva actual, a experiência colonial represente apenas um breve momento na história de África, esse momento é ainda pesado e controverso, dado que significou, no mínimo, uma nova forma histórica e a possibilidade de tipos radicalmente novos de discursos sobre tradições e culturas africanas. Poderia pensar-se que esta nova forma histórica significou, desde as suas origens, a negação de dois mitos contraditórios, nomeadamente, a “imagem hobbesiana de uma África pré-europeia em que não existiria qualquer referência ao Tempo, às Artes, às Letras, à Sociedade e, pior que tudo, ao medo continuado e ao perigo da morte violenta” e “a imagem rousseauiana de uma Idade de Ouro africana de liberdade, igualdade e fraternidade perfeitas” (Hodgkin, 1957: 174-175).

Embora as generalizações sejam sem dúvida perigosas, o colonialismo e a colonização significaram basicamente organização, arranjo. As duas palavras derivam da palavra latina *cólere*, que significa cultivar ou conceber. Com efeito, a experiência colonial histórica não reflecte, nem pode obviamente reflectir, as conotações pacíficas destas palavras. Mas pode admitir-se que tanto os colonos (aqueles que colonizaram uma região) como os colonialistas (aqueles que exploram um território, dominando através de uma maioria local) tenderam a organizar e a transformar áreas não-europeias em constructos fundamentalmente europeus.

O que pretendo sugerir é que, ao olhar-se para este processo, é possível usar três chaves principais para dar conta das modulações e métodos representativos da organização colonial: os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras nas colónias; as políticas de domesticação de indígenas e a forma de gerir organizações antigas e de implementar novos modos de produção. Assim, emergem três hipóteses e acções complementares: a dominação do espaço físico, a reforma das mentes dos indígenas e a integração de histórias económicas locais numa perspectiva ocidental. Estes projectos complementares constituem aquilo que poderia ser designado de estrutura colonizadora que abrange por completo os aspectos físicos, humanos e espirituais da experiência colonizadora (ver, p. ex., Christopher, 1984: 27-87). Esta estrutura também indica claramente o projecto de metamorfose pretendida, com grandes custos intelectuais, através dos textos ideológicos e teóricos que, desde o último quartel do século XIX até aos anos 1950, propuseram programas para “regenerar” o espaço africano e os seus habitantes.

A. Césaire pensa que “o grande drama histórico da África resultou menos do facto de ter sido colocada em contacto demasiado tardio com o resto do mundo, do que do modo como este contacto foi feito; de a Europa ter começado a expandir-se no momento em que caiu nas mãos dos financeiros e capitães de indústria com menos escrúpulos que a Europa jamais ‘propagou’.” (Césaire, 1972: 23).

Césaire refere-se à segunda metade do século XIX, sublinhando a coexistência da ideologia “imperialista,” de processos económicos e políticos para alargar o controlo sobre o espaço africano e de instituições capitalistas que conduziram finalmente à dependência e ao subdesenvolvimento (ver também Mazrui, 1974). Num livro recente, D. K. Fieldhouse escreve que “só um dogmático tentaria afirmar

categoricamente que o colonialismo foi, ou totalmente inconsistente com o desenvolvimento económico nos territórios sob dependência, ou, em alternativa, foi o melhor meio possível para estimular o seu crescimento. O colonialismo não foi suficientemente consistente ao longo do tempo de modo a poder justificar tais afirmações radicais, nem os seus objectivos foram suficientemente coerentes para obter um qualquer resultado particular.” (1981: 103). Assim, o colonialismo tem sido uma espécie de acidente histórico, uma “fase em grande medida não planeada e, como se viu, transitória na relação em evolução entre partes mais ou menos desenvolvidas do mundo.” (1981:49). Este acidente, no seu todo, foi, segundo esta perspectiva, a pior coisa que poderia ter acontecido ao continente negro.

No essencial, o argumento não é novo. Tem uma história que remonta ao debate que ocorreu nas primeiras décadas do século XX. No livro *Imperialism: A Study*, J. A. Hobson relacionou a disputa em torno da África com o capitalismo e com a busca capitalista de lucros mais elevados a extrair das conquistas coloniais. Para J. A. Schumpeter, em 1919, o colonialismo, tal como a sua causa, o imperialismo, não obedeciam a qualquer lógica. Eram “inclinações instintivas puramente não-rationais e irracionais para a guerra e a conquista” que guiavam “tendências sem objecto para uma expansão forçada, sem limites definidos, utilitários” (Schumpeter, 1951: 183). Opondo-se ao tema leninista de *Imperialismo, a fase superior do capitalismo* (1917), J. A. Schumpeter afirmava que “um mundo puramente capitalista não oferece um solo fértil aos impulsos imperialistas... o capitalismo é por natureza anti-imperialista” (1951: 96). E, num documento volumoso repleto de estatísticas, *The Balance Sheets of Imperialism* (1936), Grover Clark demonstrou que o colonialismo era não só economicamente irracional, mas também ruinoso para as potências coloniais.

Do lado oposto, correndo o risco de serem rotulados de dogmáticos, os intérpretes marxistas aceitam o essencial das teses de Lenine. A alegação de neo-marxistas como Samir Amin, Paul Baran, André Gunder-Frank e Immanuel Wallerstein é a de que, se o colonialismo foi incompatível com o desenvolvimento económico, também foi, desde a sua criação, pelo menos bastante consistente com os seus interesses e objectivos económicos próprios.

Assim, o colonialismo deveria ter produzido um corpo de conhecimento sobre os meios de exploração dos territórios dependentes (Rodney, 1981). Também deveria ter produzido uma espécie de técnica empírica para implementar distorções estruturais, ao postular quatro proposições políticas principais: em primeiro lugar, a prioridade dada à revolução industrial sobre a revolução agrícola; em segundo, a promoção simultânea de todos os ramos da indústria com uma abordagem preferencial à indústria pesada; em terceiro, a ênfase nas actividades do sector terciário e nos serviços; em quarto, a preferência dada às exportações em detrimento da totalidade do sistema económico (Amin, 1973). Foi em resultado dessas políticas que se iniciou o processo de subdesenvolvimento em todos os lugares onde o colonialismo ocorreu. Este processo pode ser resumido em três pontos: primeiro, o sistema-mundo capitalista leva a que partes do sistema se desenvolvam sempre à custa de outras, seja através do comércio, seja através da transferência de excedentes; segundo, o

subdesenvolvimento dos territórios dependentes não só corresponde apenas a uma ausência de desenvolvimento, mas também constitui uma estrutura organizacional criada sob o colonialismo, ao inserir o território não-ocidental no mundo capitalista; terceiro, apesar do seu potencial económico, os territórios dependentes não dispõem de capacidade estrutural para a autonomia e para o crescimento sustentado, uma vez que o seu destino a nível económico é largamente determinado pelos países desenvolvidos (Amin, 1974; Gunder-Frank, 1969; Wallerstein 1979). Com base neste último argumento, alguns teóricos formularam apressadamente a hipótese de que o Japão escapara ao impasse do subdesenvolvimento por ser o único país não ocidental que se furtara ao colonialismo (Bigo, 1974: 32, 60).

Parece impossível produzir qualquer afirmação sobre o colonialismo sem se incorrer no dogmatismo, sobretudo no que diz respeito à organização económica e ao crescimento. Embora diferentes na forma e na intenção, as teorias marxista e da periferia têm o mesmo enfoque: o território ultramarino, totalmente reorganizado e submetido a um modelo ocidental (Mommsen, 1983). A primeira vê no imperialismo colonial uma culminação calculada e inevitável do capitalismo. Se a última desvaloriza o calculismo do colonialismo, ainda assim pressupõe que o fenómeno é consequência da industrialização e do desenvolvimento europeus, de alguma maneira obrigados a expandir-se para o exterior. Seja qual for a teoria que adoptemos, a explicação permanece a mesma, conduzindo inevitavelmente ao que designei de estrutura colonizadora responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais (Emmanuel, 1969; Bairoch, 1971). Assim, em benefício da clareza do que passarei a expor mais adiante, deixem-me esclarecer a dicotomia que esta estrutura cria e que constitui um sinal do que I. Sachs chama de “eurocentrismo.” Trata-se de um modelo que domina o nosso pensamento e que, dada a sua projecção à escala mundial, por via da expansão do capitalismo e do fenómeno colonial, marca a cultura contemporânea, impondo-se como um modelo fortemente condicionado para alguns e de aculturação forçada para outros. (Sachs, 1971: 22, cit. in Bigo, 1974: 2-3, n. 3)

Devido à estrutura colonizadora, emergiu um sistema dicotomizador e, com ele, têm-se desenvolvido um grande número de oposições paradigmáticas: tradicional/moderno; oral/escrito e impresso; comunidades agrárias e fundadas nos costumes/civilização urbana e industrializada; economias de subsistência/economias altamente produtivas. Em África, dá-se geralmente uma grande atenção à evolução implícita na, e prometida pela, passagem dos primeiros aos últimos paradigmas (Mudimbe, 1980). Este presumível salto de um extremo (subdesenvolvimento) ao outro (desenvolvimento) é, de facto, enganador. Ao sublinhar a formulação das técnicas de mudança económica, o modelo tende a negligenciar um modo estrutural herdado do colonialismo. Entre os dois extremos existe um intermediário, um espaço difuso em que acontecimentos sociais e económicos definem a extensão da marginalidade (Bigo, 1974:20; Shaw, 1985:33-36). Ao nível económico, por exemplo, se a produtividade relativamente baixa dos processos tradicionais de produção (anteriormente adaptados aos mercados então existentes e ao tipo de comércio e trocas) foi interrompida por uma nova divisão do trabalho que depende dos mercados internacionais, então a transformação significou uma destruição progressiva dos

domínios tradicionais da agricultura e do artesanato (Meillassoux, 1975: 115). Como um segundo exemplo, pode considerar-se a desintegração das sociedades africanas e o crescimento do proletariado urbano como resultantes de uma desestabilização de organizações tradicionais por via de um estabelecimento incoerente de novas ordens e instituições sociais (Turnbull, 1962; Memmi, 1966; Mair, 1975). Finalmente, se a nível cultural e religioso, o empreendimento colonizador difundiu, através das escolas, das igrejas, da imprensa e dos meios audiovisuais, novas atitudes contraditórias e modelos profusamente complexos em termos de cultura, de valores espirituais e respectiva transmissão, também quebrou o esquema culturalmente unificado e religiosamente integrado da maioria das tradições africanas (Bimwenyi, 1981a). A partir desse momento, as formas e formulações da cultura colonial e os seus objectivos transformaram-se, de alguma maneira, em meios de banalizar todo o modo de vida tradicional e o seu enquadramento espiritual. As transformações possíveis e necessárias significaram que a mera presença dessa nova cultura era um motivo para a rejeição de pessoas inadaptadas e de mentes confusas.

A marginalidade designa o espaço intermédio entre a chamada tradição africana e o projecto da modernidade do colonialismo. Aparentemente, é um espaço urbanizado em que, como S. Amin observou, “os vestígios do passado, especialmente a sobrevivência de estruturas que são ainda realidades vivas (laços tribais, por exemplo) continuam muitas vezes a esconder as novas estruturas (laços baseados na classe ou em grupos definidos pela sua posição dentro do sistema capitalista)” (1974: 377). Este espaço revela não tanto que os novos imperativos poderiam efectuar um salto para a modernidade, quanto o facto de o desespero conferir a este espaço intermédio a sua pertinência precária e, simultaneamente, a sua importância perigosa. Como P. Bigo afirmou recentemente:

As jovens nações temem, com razão, ver o seu mundo original ser engolido nos turbilhões da sociedade industrial e desaparecer para sempre, um pouco como as espécies animais que tentamos, com dificuldade, e muitas vezes em vão, proteger contra a invasão do homem técnico. (Bigo, 1974: 23)

Não há dúvida de que o colonialismo indirecto ou indirecto provocou sempre constrangimento cultural nos países que o experienciaram, uma contaminação tanto mais profunda quanto mais escondida. Os estilos de vida e modos de pensar das nações dominantes tendem a impor-se às nações dominadas. Além disso, são aceites, até mesmo procurados. Os modelos irrompem, constituindo factores de alienação para aqueles que os adoptam (Bigo 1974: 24).

De qualquer forma, este espaço intermédio pode ser visto como o principal sintoma de subdesenvolvimento. Revela a forte tensão entre a modernidade, que é frequentemente uma ilusão de desenvolvimento, e uma tradição que, por vezes, reflecte uma imagem empobrecida de um passado mítico. Revela também a evidência empírica desta tensão, mostrando exemplos concretos de fracassos de desenvolvimento, tais como o desequilíbrio demográfico, as taxas de natalidade extraordinariamente elevadas, a desintegração progressiva da estrutura familiar clássica, a iliteracia, as disparidades económicas e sociais graves, os regimes

ditatoriais que funcionam sob o nome catártico de democracia, a destruição de tradições religiosas, a constituição de igrejas sincréticas, etc. (Bairoch, 1971; Bigo, 1974).

Perturbados com tal confusão, a generalidade dos cientistas sociais prefere reclamar uma reavaliação dos programas de modernização. Não há dúvida de que muitas teorias ainda estão por propor e que há muitos planos por fazer. Contudo, já podemos perceber que este espaço marginal tem sido um grande problema desde o início da experiência colonizadora; em vez de constituir um passo no “processo evolutivo” imaginado, tem sido o lugar dos paradoxos que questionaram as modalidades e as implicações da modernização em África.

### **Formações Discursivas e Alteridade**

A verdade é que o instruído Antelle, sem ser um misantropo, não estava de todo interessado nos seres humanos. Costumava dizer que não esperava muito deles...

P. BOUILLE, *Planeta dos macacos*

A estrutura colonizadora, mesmo nas suas manifestações mais extremas – como a crise da África do Sul (ver, por exemplo, Seidman, 1985) –, poderá não ser a única explicação para a actual marginalidade da África. Talvez essa marginalidade possa ser entendida, de um modo mais essencial, a partir de hipóteses mais amplas sobre a classificação dos seres e das sociedades. Seria muito fácil afirmar que esta condição foi, pelo menos teoricamente, uma consequência dos discursos antropológicos. Desde Turgot (que na década de 1750 classificou, pela primeira vez, as línguas e as culturas de acordo com o princípio de “os povos [serem] caçadores, pastores, ou agricultores” [1913-1923, 1:172] e que acabou por definir um percurso ascendente desde a selvajaria às sociedades comerciais), que a marginalidade não-ocidental tem sido um sinal de um possível começo absoluto e de um fundamento primitivo da história convencional. Em vez de reformular uma alucinação evolucionista já por demais conhecida (Duchet, 1971; Hodgen, 1971), adoptemos um ângulo diferente, examinando, a um tempo, as questões que derivam de uma pintura do século XV e a atribuição de um “objecto africano” à antropologia do século XIX.

Comentando *As Meninas* de Velazquez (Fig.1), M. Foucault escreve: “o pintor está ligeiramente afastado do quadro. Lança um olhar sobre o modelo; talvez se trate de acrescentar um último retoque, mas também é possível que o primeiro traço ainda não tenha sido feito...” (1966: 20). O pintor está de um dos lados da tela, trabalhando ou meditando sobre o modo de representar os seus modelos. Uma vez terminada, a pintura torna-se quer um dado, quer uma reflexão sobre o que a tornou possível. E Foucault pensa que a ordem de *As Meninas* parece ser um exemplo de “uma representação da representação [...] Trata-se, com efeito, de aí se representar através de todos os seus elementos, com as suas imagens, os olhos a que se oferece, os rostos

que torna visíveis, os gestos que a fazem nascer.” Contudo, na complexidade fascinante desta pintura há uma ausência notável: a ausência “daquele a quem ela se assemelha e daquele aos olhos de quem ela é apenas uma semelhança” (Foucault, 1966: 31).



Fig. 1. Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y, *Las Meninas*. ca. 1656. Óleo sobre tela. Museu Nacional do Prado (318 cm x 276 cm).

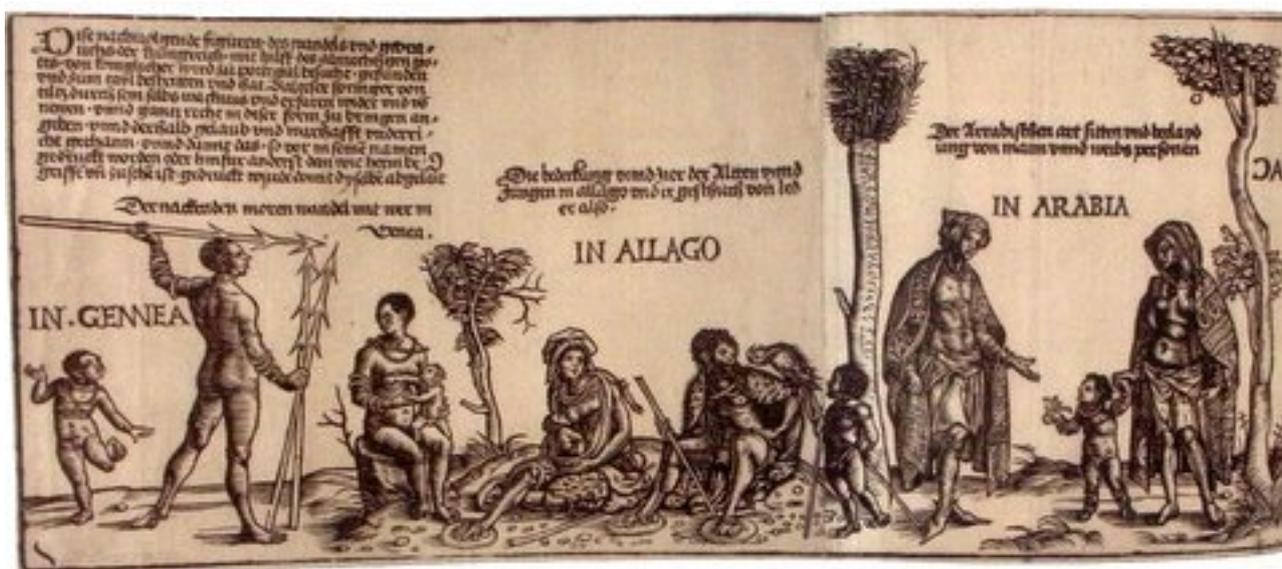


Fig. 2. “Gennea.” Gravura segundo a pintura de Hans Burgkmaier, *Tribus exóticas*. Duas folhas de um friso impresso a partir de oito blocos unidos. Xilogravura e tipografia. 1511. British Museum.

Consideremos agora a gravura de Hans Burgkmair da série *Tribos exóticas* (Fig.2). Estará o pintor sentado atrás, contemplando os seus modelos exóticos? Quantos são? Nem sequer é certo que um modelo esteja presente na sala onde Burgkmair medita sobre as formas de subsumir versões particulares de seres humanos. Estamos em 1508. Dürer ainda é vivo. Por essa altura, Burgkmair é um mestre respeitado da nova Escola de Augsburg, de que ele mesmo foi o fundador. Gostaria de agradar aos Fuggers e aos Welsers e aceitou ilustrar o livro de Bartolomeus Springer sobre as suas viagens ultramarinas (Kunst, 1967). Leu cuidadosamente o diário de Springer, provavelmente ensaiou alguns esboços grosseiros a lápis, ou a caneta e tinta, e decidiu desenhar seis retratos de “primitivos.” O primeiro desenho da série parece representar uma família. Imaginemos o pintor a trabalhar. Acabou de ler a descrição da viagem de Springer e, possivelmente, com base em alguns esboços, tenta criar uma imagem de negros em “Gennea.” Talvez tenha decidido usar um modelo, presumivelmente branco, mas fortemente encorpado. O pintor olha fixamente para o corpo pálido, imaginando estratégias para o transformar num ser negro. O modelo tornou-se um espelho através do qual o pintor avalia de que forma as normas da similitude e a sua própria criatividade podem conferir tanto uma identidade humana como uma diferença racial à sua tela. Talvez o artista já esteja a trabalhar. Contudo, tem de parar regularmente, andar em redor do modelo, abandonar o espaço luminoso diante da janela e retirar-se para um canto discreto. O seu olhar detém-se num ponto que corresponde a uma pergunta: como sobrepôr as características africanas descritas na narrativa de Springer às normas do *contrapposto* italiano? Se o pintor for bem-sucedido, a pintura deve ser, na sua originalidade, uma celebração e uma lembrança da ligação natural que une seres humanos e, ao mesmo tempo, uma indicação das diferenças raciais ou culturais. Deverá testemunhar a verdade das similitudes, das analogias e, possivelmente até, da violência da antipatia. De qualquer forma, Kunst observa que:

O nu africano representado atrás está em conformidade com a regra clássica do *contrapposto*, expressa no equilíbrio entre as partes simétricas do corpo em movimento: um ombro inclinando-se sobre uma perna, o outro ombro erguido acima da perna livre. Adivinha-se que este homem foi copiado de um modelo clássico, a que o artista atribuiu as características, jóias e armas de um povo exótico ainda fortemente ligado à natureza. (Kunst, 1967:19-20).

É fácil desvalorizar a minha preocupação com a similitude neste processo criativo particular. Não estarei a projectar uma perspectiva do século XX sobre as técnicas pictóricas do início do século XVI? A estrutura das figuras está lá, na primeira pequena gravura, tratada de uma maneira típica. O alarido sobre a similitude poderia ser, afinal, apenas uma hipótese contemporânea sobre o processo de estabelecimento de ligações entre seres e coisas a partir do nosso ponto de vista actual. Todavia, é possível considerar as questões decorrentes da representação de Burgkmair. Com efeito, podemos descrever a sua filiação artística e a sua dependência dos ideais clássicos do Renascimento (Kunst, 1967: 20).

Podemos também comparar os princípios da sua técnica com os princípios de algumas obras contemporâneas, indireta ou indiretamente relacionadas com figuras

negras, como *Dançarinos mouriscos* (1480) de Erasmus Grasser (Fig.3), *Jardim das Delícias* (1500) de Hieronymus Bosch (Fig. 4), *Catarina, a mulher moira* (1521) de Albrecht Dürer (fig.5) e, já no final do século, *Batseba* (1594) de Cornelisz van Haarlem (Fig. 6). Especulando sobre, ou analisando, os contrastes entre figuras brancas e negras nestas pinturas, poderíamos certamente procurar um ponto de vista ligado a explicações historicamente convencionais – por exemplo, o sentido das



Fig. 3. Erasmus Grasser. *Dançarinos mouriscos*. (1480) [Münchner Stadtmuseum](#).



Fig.4. Hieronymus Bosch, *O jardim das delicias*. 1500-15015. Tríptico. Óleo sobre madeira. [Museo Nacional del Prado](#).

características e “a ideia de configuração, isto é, da expressão por meio da pura disposição de contornos e massas e da perfeição e ordenação de ritmo linear” (Fry, 1940:165). O complexo jogo de cores em harmonia e oposição, a ordem das tonalidades entre o branco e o preto baseiam-se obviamente nestas referências intelectuais conscientes. Mas não se referirá o nosso entendimento das economias coloridas das telas, de uma forma muito insistente, a traços invisíveis? Os contrastes

entre preto e branco contam uma história que, provavelmente, duplica uma configuração epistemológica silenciosa, mas poderosa. *Ex hypothesi*, poderá corresponder simplesmente a uma interação com base na similitude: “*Convenientia, aemulatio*, analogia e simpatia dizem-nos como o mundo deve dobrar-se sobre si mesmo, duplicar-se, reflectir-se ou encadear-se para que as coisas possam assemelhar-se. Apontam-nos os caminhos da similitude e por onde eles passam; não onde ela se encontra, nem como a vemos ou através de que marca a podemos reconhecer” (Foucault, 1966: 40-41).



Fig. 5. Albrecht Dürer. *Estudo de Katharina*, 1521. Desenho. 20 x14,1 cm. Istituti museali della Soprintendenza Speciale per il Polo Museale Fiorentino, Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi, Florence. Acerca desta figura consulte-se o [catálogo](#) da exposição *Revealing the African Presence in Renaissance Europe*.



Fig. 6. Cornelisz van Haarlem. *O banho de Batseba*. 1594. 77,5x 64 cm. [Rijksmuseum](#)

Regressemos à versão final da pintura de Burgkmair (Fig. 7). As três figuras negras – um rapaz, um homem e uma mulher sentada com uma criança junto ao peito – têm proporções certas entre si e com o enquadramento mais amplo. Estão todos nus e têm, ou pulseiras em volta dos braços, ou colares pendurados ao pescoço, sinais claros de que pertencem a um universo 'selvagem' (Kunst, 1967: 20). O menino dança, a sua cabeça sobredimensionada virada para o céu. No centro da tela, o homem, representado com traços fortes e claros, fixa um horizonte longínquo, brandindo uma seta com a mão esquerda e segurando outras duas na mão direita. Encarna o poder, não só por ocupar a posição central na pintura, mas também porque é o significante mais bem definido nesta cena. É ele o *locus* que define a relação entre o rapaz, à sua



Fig. 7. *In Gennea*, gravura seg. Hans Burgkmaier, o Velho. (1,75x2,64 cm ). British Museum.

esquerda, e a mulher, à sua direita, representada com um toque de sentido hierático e uma força ligeiramente instintiva. À direita, a mulher com a criança está sentada num tronco. Parece olhar, pensativa, a zona pélvica do homem. As curvas do seu corpo estão executadas conforme os cânones.

Na sua simplicidade e nos ritmos equilibrados das suas linhas, todo o quadro surge como uma pintura verdadeiramente deliciosa e decorativa. No entanto, aquilo que realmente transmite é uma ordem discursiva. A estrutura das figuras, assim como o significado dos corpos nus proclamam as virtudes das semelhanças: para caracterizar os negros de Springer, o pintor representou brancos enegrecidos, o que não era raro nos séculos XVI e XVII, como o revela um grande número de desenhos desse período. É o caso, por exemplo, da quinta imagem na edição de 1591 de *Relatione del Reame di Congo* de Filippo Pigafetta, representando três mulheres africanas italianizadas, e ainda da imagem do rei africano no frontispício do livro de J. Ogilby, de 1670, sobre África (Fig. 8). O que é importante na pintura de Burgkmair, assim como em desenhos semelhantes, é a sua dupla representação.

A primeira, cujo objectivo é assimilar corpos exóticos à metodologia da pintura italiana do século XVI, reduz e neutraliza todas as diferenças através da mesmidade representada pela norma branca, que, tenhamos presente, é mais história religiosa do que mera tradição cultural. Dito de modo concreto, esta referência significava uma 'solução bíblica para o problema das diferenças culturais [que] era vista pela maioria dos homens como o que de melhor a razão e a fé podiam oferecer' (Hodgen, 1971:25); ou seja, a mesma origem para todos os seres humanos, seguida da difusão geográfica e da diversificação racial e cultural. E acreditava-se que a Bíblia estipulava que apenas o Africano poderia ser escravo dos seus irmãos.

Existe um outro nível, mais discreto, que estabelece uma segunda representação e que une, através da similitude, articulando, finalmente, distinções e separações, classificando, assim, tipos de identidades. Em suma, posso dizer que na pintura de



Fig. 8. Frontispício de John Ogilvy, *Africa being an accurate description of the regions of Ægypt, Barbary, Lybia, and Billedulgerid, the land of Negroes, Guinee, Æthiopia and the Abyssines*, London. Printed by Tho. Johnson for the author. 1670.

Burgkmair há duas actividades de representação: por um lado, os sinais de uma ordem epistemológica que, silenciosa, mas obrigatoriamente, indicam os processos de integração e diferenciação das figuras dentro da mesmidade normativa; por outro lado, a excelência de uma imagem exótica que cria uma distância cultural graças a uma acumulação de diferenças acidentais, nomeadamente, a nudez, a negrura, o cabelo encaracolado, as pulseiras e os colares de pérolas.

Pelas suas disposições, essas diferenças são sinais pertinentes. Devido à ordem fundamental que revelam e testemunham, as virtudes da semelhança apagam variações físicas e culturais, ao mesmo tempo que mantêm e postulam que as diferenças superficiais apontam para a complexidade humana. *Juan de Pareja* (1650) de Diego Velázquez (Fig.9) dá forma a esta referência integradora, enquanto que importantes pinturas, como *Estudo para quatro cabeças de um mouro* (1620) de Peter Paul Rubens (Fig. 10), *Dois negros* (1697) de Rembrandt (Fig. 11) e *Jovem negro* (1697) de Hyacinthe Rigaud (Fig. 12) exprimem e se referem explicitamente a uma outra ordem. Uma nova base epistemológica vigorava, então, no Ocidente. As teorias da diversificação dos seres, bem como as tabelas classificatórias explicam as origens da construção de taxonomias e os seus objectivos (Foucault, 1966:137-76). A classificação proposta por Lineu em *Systema Naturae* (1735) é apenas uma das classificações paradigmáticas das espécies e variedades do *homo sapiens* (*europaeus*, *asiaticus*, *americanus*, *afre*), diferenciados de acordo com características físicas e temperamentais (Count, 1950: 355). Seria demasiado fácil ligá-la, a montante, a



Fig. 9. Velázquez (Diego Rodríguez de Silva y Velázquez), Juan de Pareja. 1650. Óleo sobre tela (81.3 x 69.9 cm). Metropolitan Museum of Art, New York.



Fig. 10. Peter Paul Rubens. *Quatro estudos da cabeça de um mouro.* Óleo sobre tela. 51 x 66 cm. Museus Reais das Belas Artes da Bélgica.

formações discursivas sobre a grande cadeia dos seres e à respectiva hierarquia e, a jusante, primeiro à craniologia de Blumenbach e, em segundo, ao preconceito geral face ao Africano na literatura científica e filosófica dos séculos XVIII e XIX (Lyons, 1975: 24-85).



Fig. 11. Rembrandt. *Dois mouros*. 1661. Óleo sobre tela. 77,8 x 64,4 cm. Haia, [Mauritshuis](#)



Fig. 12. Hyacinthe Rigaud. *Jovem negro segurando um arco*/ Retrato de jovem negro. Ca. 1700. Óleo sobre tela (44,5 x57cm). [Dunkerque, Musée des Beaux-Arts](#)

Duas formações discursivas muito diferentes – a descoberta da arte africana e a constituição do objecto dos estudos africanos, isto é, a “invenção” do africanismo como disciplina científica –, podem ilustrar a eficácia diferenciadora de tais dispositivos gerais de classificação enquanto padrão de realidade, designação, disposição, estrutura e carácter. Já sugeri que a semelhança foi banida das percepções dos negros em Rubens, Rembrandt e Rigaud. O que ali encontramos, numa descrição pormenorizada, pode ser considerada uma nomenclatura e uma análise de uma alteridade que se refere a uma nova ordenação epistemológica: uma teoria da compreensão e da procura dos signos em termos da “disposição das identidades e das diferenças em tabelas ordenadas” (Foucault, 1966: 86).

No final do século XV, marinheiros portugueses trouxeram para a Europa os primeiros *feitiços*, objectos africanos que se pensava serem detentores de poderes misteriosos. Encontramo-los sobretudo em gabinetes de curiosidades bem organizados, juntamente com machados ou flechas índios, artefactos egípcios e tambores siameses. Alguns intérpretes consideram-nos sinais de um estágio de barbárie (Hodgen, 1971: 162-203). Contudo, podemos assegurar que são, mais frequentemente, vistos como simples curiosidades coligidas à luz da décima tarefa do viajante-observador indicada na tabela *Geographia generalis* (1650) de Varenius: considerar “Homens famosos, Artífices e Invenções dos Indígenas de todos os países” (Hodgen, 1971: 167-68). De um modo geral, estes objectos são culturalmente neutros. Devido às suas formas e estilos, por vezes um pouco assustadores, representam a diversidade misteriosa do Mesmo (Bal, 1963: 67). Só a partir do século XVIII é que esses artefactos estranhos e “feios” passarão a ser considerados arte africana.

O continente negro correspondia ainda a *terra incognita* nos mapas, mas os seus povos e produções materiais eram conhecidos dos viajantes, estudiosos da espécie humana, comerciantes e estados europeus. Desde o início do século XVIII que se fizera sentir um tremendo surto do comércio de escravos e uma economia transatlântica lucrativa, envolvendo a maioria dos países ocidentais. Na África Ocidental, Daomé era um poderoso parceiro dos comerciantes europeus. O império ashanti expandiu-se, dominando os akans e, mais a leste, o Reino de Oyo, aumentando o seu poder à medida que crescia. Escravos libertos e africanos empobrecidos estabeleceram-se na actual Serra Leoa através de organizações subsidiadas pela Europa. Na costa oriental, os africanos expulsaram, em 1729, os portugueses das suas fortalezas na região norte de Moçambique; e, mais a Sul, deu-se em 1770 a primeira guerra entre imigrantes holandeses e bantos. Dois anos depois, James Bruce, viajando do Norte para a África Central, alcançou a fonte do Nilo Branco, precisamente no mesmo ano em que, em Inglaterra, o Presidente do Supremo Tribunal Mansfield declarava a ilegalidade da escravatura (Verger, 1968).

Neste ambiente de trocas intensas e violentas, os feitiços tornaram-se símbolos da arte africana. Eram vistos como primitivos, simples, infantis e absurdos. No início do século XVIII, Mary H. Kingsley resumiu tudo isto numa frase axiomática: “O Africano nem sequer um pano ou cerâmica de má qualidade conseguiu produzir” (Kingsley, 1965: 669). Parece-me que aquilo que ocorreu, a partir do século

XVII, foi “um processo de estetização” (Baudrillard, 1972). O que é denominado arte selvagem ou primitiva compreende uma vasta gama de objectos introduzidos no quadro classificatório do século XVIII através do contacto entre africanos e europeus durante o intenso comércio de escravos. Estes objectos, que porventura não são de modo algum considerados arte no seu “contexto local,” tornam-se arte, ao serem-lhes atribuídos simultaneamente um carácter estético e a capacidade de produzir e reproduzir outras formas artísticas. Considerados na sua função inicial e importância, poderiam eles ter criado uma redefinição radical da cultura ocidental ligada às classificações (Baudrillard, 1972)? Em rigor, isso é impossível. As artes baseiam-se em critérios, sendo difícil imaginar que estes padrões possam emergir fora do campo “poder-saber” de uma dada cultura; um campo que, num período histórico, estabelece a sua bíblia artística. Portanto, é evidente que os fetiches e outras peças de arte “primitiva” são maravilhosos, porque a sua estrutura, carácter e disposição exigem uma designação (Laude, 1979; Wassing, 1969). São 'selvagens' nos termos da cadeia evolutiva do ser e da cultura que estabelece uma correspondência entre o avanço no processo civilizacional e a criatividade artística, bem como as realizações intelectuais.

Neste ponto, paradoxalmente, a celebração do artesanato africano confirma a minha análise. R. Fry ficou desconcertado perante a beleza de uma “escultura negra”:

É curioso que um povo que produziu tão grandes artistas não tenha produzido também uma cultura no nosso sentido da palavra. Isto mostra que são necessários dois factores para produzir as culturas que distinguem os povos civilizados. Tem de existir, claro, o artista criativo, mas também tem de existir o poder da apreciação crítica consciente e da comparação (Fry, 1940: 90-9).

Receio que Fry esteja completamente enganado. Os dois factores não explicam, nem podem explicar, os tipos de cultura(s). Constituem apenas uma base para a produção da arte e para as suas possíveis modificações ao longo do tempo (ver Laude, 1979; Delange, 1967). Não podem dar totalmente conta dos padrões internos de culturas. De qualquer forma, é o “poder-saber” de um campo epistemológico que torna possível a cultura dominante ou dominada. Desta perspectiva, o argumento que Fry apresenta imediatamente a seguir faz muito sentido: “É muito provável que o artista negro, embora capaz de... uma compreensão profundamente imaginativa da forma, aceitasse a nossa arte ilusionista mais grosseira com entusiasmo humilde” (1940:91).

A minha tese é confirmada, quase *ad absurdum*, pelo estudo de B. Jules-Rosette sobre a arte turística africana contemporânea. Jules-Rosette define esta arte como uma “arte produzida localmente para o consumo por pessoas de fora” (1984: 9) e insiste com veemência na interação paradoxal entre a sua origem e o seu destino, ou seja, entre a sua produção e o seu consumo:

Embora o conceito do sistema de arte turística enfatize o modo como os artistas e os seus públicos percebem as imagens e as transformam em mercadorias, ele não negligencia as componentes expressivas da interação. Dentro do sistema, tanto as imagens como os objectos reais constituem fontes de intercâmbio entre produtores e consumidores. Embora os artistas tenham

uma percepção clara do público turístico, os consumidores têm, normalmente, pouco contacto directo com os artistas. (Jules-Rosette, 1984:10).

Este conceito de arte turística implica, em princípio, uma crítica da compreensão clássica da arte. Significa também, de forma explícita, uma relativização daquilo a que a autora chama de 'suposições sobre a forma e a qualidade das produções de arte para turistas,' nomeadamente, o seu carácter de produção em massa, a relativa in experiência dos artesãos actuais, a colectivização da produção artística e a supremacia do consumidor sobre a criatividade artística.

Um argumento claro sustenta a tese do estudo. A arte turística é, a um tempo, uma troca simbólica e económica. Segundo Jules-Rosette, este argumento pode ser entendido por referência a três modelos: em primeiro lugar, as artes africanas tradicionais que têm significado cerimonial e social podem tornar-se e tornam-se objectos produzidos sobretudo para o comércio externo. Em segundo lugar, há sinais, na própria essência da arte turística, da grande tensão existente entre “cultura popular” e “alta cultura.” Ou, como Jules-Rosette, observa: “A cultura popular é implicitamente contrastada com outra coisa – alta cultura... Há uma tensão inerente e uma assimetria entre os ideais da alta cultura e os motivos do lucro e as novas tecnologias reprodutivas que sustentam o crescimento do mercado das culturas populares” (1984: 23). Quanto aos horizontes desta produção artística, Jules-Rosette insiste na leitura ocidental da criatividade africana e das suas propostas de inovação em *workshops* africanos.

O mercado internacional da arte turística está dependente da procura ocidental de um *souvenir* “exótico,” de artigos para oferecer e do pressuposto de que eles devem ser adquiridos no exterior. Os artistas e artesãos veem essa procura como um estímulo para criar novas ideias e tecnologias, para atender às necessidades do mercado em expansão. (Jules-Rosette, 1984:1192)

A arte africana para turistas e as suas contradições (Será arte? Em que sentido e de acordo com que tipo de classificação estética?) são apenas uma consequência *ad vallem* do processo que, durante o período do comércio de escravos, classificou artefactos africanos à luz do modelo do pensamento e da imaginação ocidental, em que a alteridade surge como uma categoria negativa do Mesmo. É significativo que um grande número de representações europeias de africanos ou, mais genericamente, do continente africano, demonstrem essa ordenação da alteridade.

Por exemplo, a escultura de Andreas Schlüter, *África* (1700, Fig. 13) assenta numa relação complexa entre uma mulher negra nua e um leão assustador que se ergue, protector, por detrás do seu corpo voluptuoso.

*Alegoria africana* (1765) de *Iconologia* de Cesare Ripa (t. IV, fol. 164, Fig. 14) é um texto bíblico e científico. O nome do continente está ligado etimologicamente a Afer, filho de Abraão; contudo, em contraste, a peculiaridade do continente é apresentada com símbolos poderosos: a cor negra de uma mulher com chifres, um animal monstruoso com um rosto humano rodeado de serpentes e pássaros bizarros.



Fig. 13. Andreas Schlüter. *África*. Ca. 1700. Sala dos Cavaleiros, Palácio Real, Berlim (destruído em 1945).



Fig. 14. Ripa, Cesare. *Iconologia overo Descrittione d'Imagini delle Virtù, Viti, Affetti, Passioni humane, Corpi celesti, Mondo e sue parti* [1611]

O Africano tornou-se não só o Outro que é toda a gente menos eu, mas também a chave que, com as suas diferenças anormais, define a identidade do Mesmo.

*África*, de G. B. Tiepolo (1750-1753, Fig. 15), *Mulheres de Argel* de Delacroix (1834, Fig. 16) e uma infinidade de outras pinturas podem ser lidas através das suas implicações: vestígios de uma outra coisa sussurram, fragmentos de cor revelam os significados e os degraus de uma escada secreta indicam a magnitude de uma nova ordem.



Fig. 15. Gian Battista Tiepolo. *África* (detalhe). 1752/53. Fresco na Escadaria da Residência de Würzburg



Fig. 16. Eugène Delacroix. *Mulheres de Argel no seu apartamento*. 1834 (180 cm × 229 cm). Musée du Louvre.

Estas representações são contemporâneas dos debates do Iluminismo sobre proposições axiomáticas tais como “os homens nascem desiguais” e questões como “o lugar do selvagem na cadeia do ser” (Duchet, 1971; Hodgen, 1971). Nos anos seguintes, a saga das explorações começa com a expedição de J. Bruce à Etiópia, em 1770, e a viagem de Mungo Park ao rio Níger, em 1795. O novo texto que emerge destas expedições não é fundamentalmente original (ver, por exemplo, Hammond e Jablow, 1977). Revela características já bem delimitadas e estabelecidas. A distinção entre “negro selvagem” e “maometano polido” e os comentários sobre a indolência dos africanos, as suas paixões desenfreadas e a sua crueldade ou atraso mental já existiam. Faziam parte da série de oposições e dos níveis de classificação dos seres humanos exigidos pela lógica da cadeia do ser e pelos estádios de progresso e de desenvolvimento social. Os exploradores limitaram-se apenas a trazer novas provas da “inferioridade” africana. Uma vez que os africanos não podiam produzir nada de valor, a técnica de estatuária yoruba seria oriunda dos egípcios; a arte do Benim teria de ser uma criação portuguesa; a obra arquitectónica do Zimbabué dever-se-ia a técnicos árabes e a arte de governar dos hauçás e dos buganda seria invenção dos invasores brancos (Davidson, 1959; Lugard, 1905; Randall-MacIver, 1906; Sanders, 1969; Malloys, 1984).

Esta tendência aparece também noutros campos. Dois botânicos franceses, A. Chevalier, em 1938, e R. Portères, na década de 1950, sugeriram que o continente africano poderia ter sido, desde muito cedo, o lugar ideal para a aclimação de plantas (ver, por exemplo, Portères, 1950 e 1962). Com base em dados linguísticos, o antropólogo G. P. Murdock apresentou uma proposta semelhante acerca da “complexidade das colheitas sudanesas” (Murdock, 1959). Estas hipóteses foram postas de parte e, hoje em dia, “o ponto de vista de longe mais popular sobre as origens da agricultura de cereais na África subsaariana é o de que esta seria o produto da migração humana ou de alguma forma de difusão de cultura ou de um estímulo proveniente do sudoeste da Ásia” (Desmond Clark e Brandt, 1984:111; ver também Reed, 1977).

Passemos a um último exemplo. O trabalho de M. Griaule e dos seus discípulos no país dogon demonstrou a complexidade do conhecimento astronómico deste povo e do seu simbolismo (ver, por exemplo, Griaule, 1948, 1952, Griaule e Dieterlen, 1965, 1976; Dieterlen, 1941; Heusch, 1985). Carl Sagan, professor de Astronomia na Universidade de Cornell, assumiu a tarefa de verificar a validade da cosmologia dos dogon. Sagan começa por registar a sua surpresa: “Contrastando com quase todas as sociedades pré-científicas, os dogon sustentam que os planetas, assim como a Terra, giram sobre os seus eixos e em torno do Sol...” (Sagan, 1983:81). Estranhamente, em vez de recorrer à documentação produzida por Griaule e pelos seus discípulos, Sagan explora um certo Temple que resumiu as descobertas de Griaule: “Os dogon vão mais longe. Sustentam que Júpiter tem quatro satélites e que Saturno está rodeado por um anel... Ao contrário de todos os astrónomos que antecederam Kepler, diz-se que os dogon representam correctamente os planetas a moverem-se em órbitas elípticas e não circulares” (1983:81). Para Sagan, o mais impressionante parece ser o seguinte:

[Os dogons] defendem que [Sirius] tem uma estrela companheira escura e invisível que traça uma órbita em torno de Sirius ... a cada 50 anos. Afirmam que a estrela companheira é muito pequena e muito pesada, formada por um metal especial chamado 'sagala' que não existe na Terra. O facto notável é que a estrela visível possui uma extraordinária estrela companheira escura, Sirius B, que descreve uma órbita elíptica em redor daquela a cada  $50,04 \pm 0,09$  anos. Sirius B é o primeiro exemplo de uma estrela anã branca descoberta pela moderna astrofísica. A sua matéria encontra-se num estado denominado "relativamente degenerado" que não existe na Terra e que, uma vez que os electrões não estão vinculados ao núcleo dessa matéria degenerada, pode ser adequadamente descrita como metálica. (Sagan, 1983:83).

Como poderemos explicar o conhecimento astronómico dos dogon? Sagan avança uma hipótese: "Imagino um visitante gaulês junto do povo dogon ... Pode ter sido um diplomata, um explorador, um aventureiro ou um precursor da antropologia..." (1983:87). Este homem leu, ou talvez ainda tenha, um exemplar do livro de Sir Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World*, publicado em 1928, em que a densidade de estrelas anãs brancas é discutida.

A conversa transforma-se numa lição de astronomia. Sirius é a estrela mais brilhante do céu. Os dogon deliciam o visitante com a sua mitologia sobre Sirius. Depois, sorrindo educadamente, expectantes, questionam o visitante sobre o que poderá significar o seu mito sobre Sirius... Sendo a companheira anã branca de Sirius um sucesso da astronomia actual, o viajante troca um mito espectacular por um mito corriqueiro. Depois de partir, o relato do visitante é recordado, recontado e finalmente incorporado no corpo da mitologia dogon. Quando Marcel Griaule realiza inquéritos sobre mitologia nas décadas de 1930 e 1940, depara-se com o próprio mito europeu sobre Sirius, que agora lhe era devolvido. (Sagan, 1983:88).

Tudo isto é pura especulação. Se Sagan tivesse consultado cuidadosamente fontes de conhecimento reconhecidas (por exemplo, Griaule, 1948; Dieterlen, 1971; Griaule e Dieterlen, 1965), não teria confundido factos e níveis simbólicos para manter o seu argumento sobre um "um ciclo perfeito de um mito..." Assinalemos três factos. Em primeiro lugar, o ciclo orbital de Sirius B é objecto de uma analogia e reflectido na celebração do *sigui*, um ritual introduzido por Dyongu Seru, um antepassado mítico dos dogon. Todos os sessenta anos, celebra-se um período simbólico que integra os cinquenta anos da revolução de Sirius B (para os dogon, a "estrela de fónio"), acrescidos de mais dez anos, o que faz o ritual coincidir com o antigo sistema de numeração mandé de sessenta anos e com os seus símbolos esotéricos (Dieterlen, 1971: 2-3). O último ritual *sigui* ocorreu em 1967 e foi filmado por J. Rouch e G. Dieterlen e lançado com o título *La Caverne de Bongo* (1969, 35 mm. Cor). O anterior foi em 1907 e, antes deste, em 1847. "O rito é celebrado sob o 'signo da "estrela de fónio." Na verdade, essa companheira de Sirius é a representação no céu da pequena semente de fónio..." (Heusch, 1985:147). Em segundo lugar, para podermos validar a hipótese de Sagan, teríamos de demonstrar que, de facto, um viajante europeu se apressou a visitar a região dos dogon, logo depois da descoberta do movimento sinusoidal de Sirius feita por F. W. Bessel em 1844. Deve tê-lo ensinado bem aos dogon que logo o integraram nos seus mitos, a ponto de funcionar

perfeitamente dentro do conjunto dos principais símbolos fundadores, a tempo do ritual de 1847. Em terceiro lugar, a suposição anterior parece difícil de sustentar, uma vez que, na ciência ocidental, Sirius B foi efectivamente descoberta em 1862 por A. G. Clark. Os dogon já tinham usado o simbolismo do fónio nos rituais de 1847 e 1787. Os especialistas em “civilizações orais” podem facilmente confirmá-lo. Ao mesmo tempo, deveriam avaliar a credibilidade histórica e a condição de Dyongu Seru que, segundo a tradição dogon, é tanto o “responsável pela perda da imortalidade” quanto o criador do ciclo *sigui* (Heusch, 1985; Griaule e Dieterlen, 1965). Por outro lado, considero ainda outro problema: o conceito de *sagala* dos dogon, um metal que não existe na terra e que constitui a essência da companheira de Sirius, está fortemente ligado ao ciclo mítico do *sigui*. Parece assim remontar a uma época relativamente longínqua da história do ritual, enquanto na ciência ocidental a hipótese da “natureza relativamente degenerada” de Sirius B só foi avançada pela primeira vez na década de 1930. Nessa altura, a maioria dos cientistas não aceitava ainda o conceito que, aliás, foi proposto por um académico indiano, S. Chandrasekhar.

Para concluir este longo exemplo de um etnocentrismo epistemológico: suponho que se tornou agora claro quão controversa é a hipótese de Carl Sagan. Resumindo: em primeiro lugar, não acredito que os dogon tenham adquirido o seu conhecimento sobre astronomia através de extraterrestres. A “má-fé” (no sentido de Sartre) com que Sagan destrói as teses e fantasias de E. von Daniken, que reivindica essa ideia em *Chariots of the Gods* (Nova Iorque, 1970) e *Gods from Outer Space* (1978, Nova Iorque), faz-me suspeitar que Sagan e von Daniken estão provavelmente mais próximos um do outro do que eles próprios suspeitam. Em segundo lugar, a forma como Sagan trata os dogon ilustra bem o poder de uma vontade de verdade. Uma metáfora pode aplicar-se a este caso. Imaginemos um teórico imerso na geometria euclidiana. Pensa, acredita e escreve sobre a impossibilidade de sistemas não-euclidianos. Com efeito, estes encarnariam a possibilidade de contradições incríveis, como a realidade intelectual de uma verdade intrínseca (por exemplo, um teorema validado pela geometria euclidiana), o que seria, simultaneamente, um erro extrínseco, ou seja, uma proposição negada de forma válida segundo a lógica de uma geometria não-euclidiana. Como sabemos, existem coisas como geometrias não-euclidianas. Assim, a minha metáfora poderia, pelo menos, tornar-se um símbolo: pode não fazer de todo sentido reduzir sistemas não-euclidianos a euclidianos, uma vez que os sistemas emergem de postulados e conjuntos de axiomas radicalmente diferentes.

Em suma, embora a hipótese de Carl Sagan tenha sido apresentada na segunda metade do século XX, ela pertence ao raciocínio do século XIX acerca dos “primitivos.” Em nome do poder e do conhecimento científico, revela de forma surpreendente o que no próximo capítulo definirei como um etnocentrismo epistemológico, nomeadamente, a crença de que cientificamente não há nada a aprender com “eles,” a menos que já seja “nosso” ou venha de nós.

Os exploradores não revelam a alteridade. Comentam sobre “antropologia,” isto é, a distância que separa a selvajaria da civilização segundo a linha diacrónica do progresso (ver Rotberg, 1970). R. Thornton afirma que “a descoberta da África foi também uma descoberta para o papel. Se os grandes viajantes vitorianos nada tivessem escrito, não diríamos hoje que tinham ‘descoberto’ qualquer coisa.” No entanto, de um ponto de vista estrito, parece difícil provar de forma convincente que “Livingstone, Stanley, Burton, Grant, Speke e outros embarcaram neste empreendimento apenas pelo texto” (Thornton, 1983: 509). Outros estudiosos podem invocar outros motivos, como os motivos clássicos da curiosidade, da coragem, da generosidade, do desprezo (Killingray, 1973: 48).

De qualquer forma, o texto do explorador não é inventivo em termos epistemológicos. Segue um caminho prescrito por uma tradição. Os relatos de expedições apenas estabelecem uma representação muito concreta e vívida daquilo que as pinturas e as teorias do progresso social tinham vindo a postular desde o período barroco. Relativamente ao que o texto do explorador revela, este nada acrescenta às razões visíveis e recentes para validar uma disciplina já definida de modo significativo pelo Iluminismo (Lévi-Strauss, 1973:45-56). A novidade reside no facto de o discurso sobre os 'selvagens' ser, pela primeira vez, um discurso em que um poder político explícito pressupõe a autoridade de um conhecimento científico e vice-versa. O colonialismo torna-se o seu projecto e pode ser pensado como uma duplicação e uma realização do poder dos discursos ocidentais sobre a diversidade humana.

O desenvolvimento da antropologia, que até ao final do século XVIII fora procurado nas narrativas de viagem, sofre agora uma viragem radical. Doravante, evoluirá para um sistema político poder-saber claramente visível. Como Foucault afirma:

[...] a etnologia tem, com efeito, as suas raízes numa possibilidade que pertence propriamente à história da nossa cultura; mais ainda, à sua relação fundamental com toda a história... Há uma certa posição da *ratio* ocidental que se constituiu na sua história e que funda a relação que pode estabelecer com todas as outras sociedades... Isto não quer dizer, evidentemente, que a situação colonizadora é indispensável à etnologia: nem a hipnose, nem a alienação do paciente na personagem fantasmática do médico são constitutivas da psicanálise; mas, tal como esta última só pode ser estabelecida através da violência calma de uma relação singular e da transferência que reclama, também a etnologia só pode assumir as suas dimensões próprias através da soberania histórica - sempre contida, mas sempre actual - do pensamento europeu e da relação que a pode confrontar, tanto com todas as outras culturas, como consigo mesma.” (Foucault, 1966: 388)

## Génesse africana

Gostaria de recorrer à expressão “génesse africana” de Frobenius (1937) para formular hipóteses sobre o *locus* epistemológico da invenção da África e o seu significado nos discursos sobre a África.

A génesse da ciência antropológica ocorreu no quadro da ideologia mercantilista. Sabemos que durante o século XVIII, como G. Williams referiu, “as colónias possuíam... valor na medida exacta em que traziam benefícios materiais à metrópole.” (1967: 17-30). Por outro lado, é durante este mesmo século que, paradoxalmente, surgem as primeiras interpretações dos 'selvagens’ propostas pelos cientistas sociais do Iluminismo (Duchet, 1971). Concordo plenamente com R. L. Meek quando este afirma que, se olharmos para a sua obra, “o que sobressai são as suas virtudes, não os seus vícios, as suas intuições brilhantes, não os seus ocasionais lapsos lógicos, a sua ousadia e inovação, não o seu dogmatismo” (1976:242 ). Para defender este argumento, Meek cita *The Rise of Anthropological Theory* (1968) de Marvin Harris, *The Aztec Image in Western Thought* (1971) de Benjamin Keen e *The Idea of Progress* (1958) de Sidney Pollard. Posso acrescentar *Anthropologie structurale II* (1973) de Claude Lévi-Strauss e *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1977) de M. Duchet.

O problema é que durante este período tanto o imperialismo como a antropologia ganhavam forma, possibilitando a reificação do “primitivo.” A chave é a ideia de História com um H maiúsculo, que primeiro integra a noção de *providentia* de Santo Agostinho e, mais tarde, se manifesta na evidência do social-darwinismo. Evolução, conquista e diferença tornam-se sinais de um destino teológico, biológico e antropológico que atribui às coisas e aos seres tanto os seus lugares naturais como a sua missão social. Os teóricos do capitalismo, como Benjamin Kidd e Karl Pearson, em Inglaterra, Paul Leroy-Beaulieu, em França, Friedrich Naumann e Friedrich von Bernhard, na Alemanha, assim como os filósofos, comentam dois paradigmas principais e complementares. Estes são a superioridade inerente à raça branca e, como já foi explicitado na *Filosofia do Direito* de Hegel, a necessidade de as economias e estruturas europeias se expandirem para as “zonas virgens” do mundo (Mommsen, 1983).

A partir deste momento, várias escolas de antropologia desenvolveram modelos e técnicas para descrever o “primitivo” de acordo com tendências em mutação no âmbito da experiência ocidental. Estas diferentes tendências podem ser facilmente explicadas a partir de dois ângulos. O primeiro é ideológico e diz respeito à relação entre a projecção de consciência de um indivíduo, as normas seguidas pela sociedade a que pertence e o grupo social ou científico dominante (ver, por exemplo, Baudrillard, 1972:174). Por outro lado, a partir do final do século XVIII, as ciências naturais passaram a servir de modelos para a aplicação progressiva e vacilante das ciências sociais (Duchet, 1971: 229-473). *In concreto*, pensamos nos “interesses ideológicos dos estratos sociais que são privilegiados, de diversas formas, dentro de

um sistema político, privilegiados, na verdade, pela sua própria existência” (Weber, 1978: 920). Por outro lado, a exortação de Aristóteles ao estudo dos seres no “plano da Natureza” (Animal, I, 5) é tornado num objecto da matemática (Veyne, 1984:63). Novas grelhas metodológicas ligam factos sociais a fenómenos físicos. Leis de organização e distribuição estrutural, padrões de desenvolvimento individual ou colectivo são responsáveis por transformações históricas. O cientista social tende a imitar o naturalista e a congregar os comportamentos sociais e as culturas humanas em “paradigmas científicos.” Estes, na verdade, permanecem subsumidos ao que é definido como o objectivo do conhecimento. Paul Veyne fez recentemente algumas declarações enfáticas sobre a confusão que resulta deste legado:

Buffon achava que a mosca não deveria ocupar um lugar mais importante nas preocupações do naturalista do que aquele que ocupa na natureza; por outro lado defendeu a importância do cavalo e do cisne... Mas a zoologia mudou muito desde então e, depois de Lamarck ter defendido a causa dos animais inferiores, todo e qualquer organismo se tornou interessante para a ciência.

Weber indignava-se por o estudo da história dos bantos ser tão legítimo como o estudo da história dos gregos. Não ripostaremos com o argumento de que os tempos mudaram, do Terceiro Mundo e o do seu patriotismo nascente, do despertar dos povos africanos em relação ao seu passado... [S]eria um bom momento para percebermos que o respeito patriótico deve ser o critério do interesse intelectual e que os africanos têm mais razões para desprezar a antiguidade grega do que os europeus tiveram para desprezar a antiguidade banto. (Veyne, 1984:62).

Ao nível da organização dos discursos, estes dois factores – o impacto da ideologia e o modelo das ciências naturais – podem servir de guias para a relativa unidade epistemológica das ciências sociais desde o século XIX. Por exemplo, seria fácil traçar um paralelo entre a filologia e a antropologia. De forma errada, tendemos hoje a considerar a primeira e, em particular, um dos seus ramos, a linguística, como mais científica do que a última. O historicismo de Morgan em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) liga-se ao positivismo de Max Müller em *Lectures on the Science of Language* (1861 e 1864), em que a fidelidade à *Stammbauntheorie* (teoria da árvore genealógica) de August Schleicher é integrada nos pressupostos gerais de Darwin. Da mesma forma, a *Wellentheorie* (teoria das ondas), central na obra de J. Schmidt (por exemplo, em *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Indo-Germanischen Sprachen*, 1872), assemelha-se à perspectiva difusionista na antropologia de Ankermann, Frobenius e Graebner. Os princípios da associação e da diferença evocados por Boas e Lowie assemelham-se a muitas hipóteses no campo filológico, de que são exemplo as interpretações da analogia dos *Junggrammatiker* (neo-gramáticos) para a evolução da linguagem, o trabalho de Meyer-Lübke ou as perspectivas abertas por H. Schuchardt em *Über die Lautgesetze*, cujo o conceito principal de *Sprachmischung* (mistura de línguas) implica a necessidade de subordinar leis gerais, tais como as promovidas pelos discípulos de Darwin, à complexidade e à alteridade dos objectos descritos e estudados.

Não pretendo afirmar que existe uma dependência genealógica inquestionável ou uma ligação sincrónica óbvia entre estas teorias. É evidente, por exemplo, que Schuchardt trata amplamente da comparação multidimensional, ao passo que Boas a evita. Por outras palavras, o que pretendo dizer que é que a antropologia e a filologia, assim como todas as ciências sociais, apenas podem ser efectivamente compreendidas no âmbito da sua possibilidade epistemológica. As histórias destas ciências, bem como as suas tendências, verdades e experiências, derivadas de um determinado espaço, falam a partir dele e, principalmente, sobre ele. Dito isto, poderíamos também concordar que, desde a antropologia de Buffon, Voltaire, Rousseau e Diderot até aos estudos mais modernos, como o estudo de J. Favret-Saada sobre bruxaria em França (1977), a preocupação fundamental da antropologia não é tanto a descrição de sociedades “primitivas” e das suas realizações, como a questão das suas próprias motivações e da história do campo epistemológico que a tornam possível e em que floresceram enquanto discurso filosófico retrospectivista ou perspectivista (ver Sebag, 1964; Diamond, 1974). Assim, o etnocentrismo tanto é a sua virtude quanto a sua fraqueza. Não é, como alguns académicos pensaram, um deslize infeliz, nem um acidente estúpido, mas um dos sinais mais importantes da possibilidade da antropologia.

Alguns pensadores, como Lévi-Strauss, achavam que estudar a diversidade de culturas reduzia o peso da ideologia e permitia aos antropólogos combater falsidades como as relacionadas com a superioridade natural de algumas raças e tradições relativamente a outras. Deste ponto de vista ético, alguns académicos questionaram-se sobre a possibilidade de pensar uma ciência antropológica sem etnocentrismo (por exemplo, Leclerc, 1972). Como provaram o funcionalismo e o estruturalismo, são certamente possíveis as obras que parecem respeitar as tradições indígenas. E poderíamos esperar mudanças ainda mais profundas na antropologia, como propõe R. Wagner (1981). Mas, até agora, parece impossível imaginar uma antropologia sem uma ligação epistemológica ao Ocidente já que, por um lado, aquela não pode ser completamente desligada do campo da sua génese epistemológica e das suas raízes e, por outro lado, como ciência que é, depende de um enquadramento preciso, sem o qual não há qualquer ciência, nem mesmo antropologia.

Distingo dois tipos de “etnocentrismo”: uma filiação epistemológica e uma ligação ideológica. Na verdade, elas são muitas vezes complementares e inseparáveis. A primeira é uma ligação ao *episteme*, ou seja, uma atmosfera intelectual que confere à antropologia o seu estatuto como discurso, a sua importância como disciplina e a sua credibilidade como ciência no campo da experiência humana. A segunda é uma atitude intelectual e comportamental que varia de indivíduo para indivíduo. Basicamente, esta atitude é, a um tempo, consequência e expressão de uma ligação complexa entre a projeção da consciência do investigador, os modelos científicos vigentes e as normas culturais e sociais da sua sociedade. Assim, em relação ao século XVIII, por exemplo, poderíamos pensar nas diferenças existentes entre Goguet, Quesnay e Helvétius, independentemente da substância das suas interpretações sobre os estádios de evolução (ver Duchet, 1971; Meek, 1976).

Frobenius e Lévy-Bruhl também divergem entre si e o seu etnocentrismo é, por sua vez, bastante diferente do etnocentrismo de Michel Leiris, Margaret Mead, ou Carl Sagan, por exemplo. Poderia afirmar que a filiação epistemológica mantém e sustenta a antropologia como um sistema de conhecimento e uma ciência em desenvolvimento; o etnocentrismo cultural explica as mudanças ideológicas e as lutas na história e na prática da ciência social como disciplina.

O facto de a civilização universal ter tido durante muito tempo origem no centro europeu manteve a ilusão de que a cultura europeia foi, de facto e por direito, uma cultura universal. A sua superioridade sobre outras civilizações parecia fornecer a prova empírica deste postulado. Além disso, o encontro com outras tradições culturais foi, em si mesmo, resultado desse avanço e, de uma forma mais geral, da própria ciência ocidental. Não foi a Europa que inventou a história, a geografia, a etnografia e a sociologia nas suas formas científicas explícitas? (Ricoeur, 1965: 277)

Na experiência colonizadora, a junção destes dois tipos de etnocentrismo tendia, quase naturalmente, a ser total, quer no discurso do poder, quer no discurso do conhecimento, a ponto de transformar a missão da disciplina num empreendimento de aculturação. E o antropólogo decidia tomar a seu cargo o controlo dos processos evolutivos: “A antropologia, que costumava ser o estudo dos seres e das coisas atrasadas, graduais e anteriores confronta-se agora com a difícil tarefa de registar como o 'selvagem’ se torna um participante activo da civilização moderna” (Malinowski, 1938: vii).

Ainda assim, é claro que, desde o início do século XIX, os relatos dos exploradores foram úteis para a abertura do continente africano aos interesses europeus. Mitos sobre 'selvagens bestiais,' “esplendores bárbaros,” ou o “túmulo do homem branco” condiziam muito bem com a “teoria da casa do tesouro tropical,” as promessas do Eldorado, ou a Nova Ofir, bem como com os princípios humanitários para a extinção do tráfico de escravos e para a cristianização e civilização dos africanos (Hammond e Jablow, 1977; Leclerc, 1972 ).

As teorias sobre a expansão colonial e os discursos sobre a primitividade africana enfatizam a historicidade e a promoção de um modelo específico de história. Dito de outro modo, *Journal of a Mission* (1815) de Mungo Park ou o relato de Richard e John Lander (1838) abordam fundamentalmente as mesmas questões que R. E. Burton, V. L. Cameron, H. M. Stanley e D. E. Lugard exprimiram por palavras diferentes, questões essas em que a antropologia do século XX se concentrou. É esta a discrepância entre “civilização” e “Cristianismo,” por um lado , “primitivo” e “paganismo,” por outro, e os meios de “evolução” ou “conversão” da primeira para a segunda fase. Deste ponto de vista, pode dizer-se que a teoria programática de J. Chaillet-Bert sobre as etapas de colonização (agricultura, comércio, indústria), por exemplo, tem o mesmo significado que a visão de Lugard sobre a presença europeia em África. O que ambos propõem é uma explicação ideológica para forçar os africanos a uma nova dimensão histórica. Afinal, os dois tipos de discursos são

fundamentalmente redutores. Nem falam sobre a África, nem sobre os africanos, justificando antes o processo de invenção e conquista de um continente, nomeando a sua “primitividade” ou “desordem,” bem como os meios subseqüentes da sua exploração e métodos para a sua “regeneração.”

Na verdade, a questão poderá ser um pouco mais complicada – e também dramática – para o poder imperial do Mesmo, se levarmos em conta, por exemplo, o pensamento de Ricoeur sobre a emergência do Outro na consciência europeia:

Quando descobrimos que há várias culturas, em vez de uma só e, conseqüentemente, no momento em que reconhecemos o fim de um tipo de monopólio cultural - seja ele ilusório ou real - somos ameaçados com a destruição de nossa própria descoberta, torna-se possível, de repente, que existam apenas outros, que nós mesmos sejamos um “outro,” entre outros. Tendo desaparecido todos os meios e fins, podemos vaguear pelas civilizações como se fossem vestígios e ruínas. Toda a humanidade se torna uma espécie de museu imaginário: onde ir este fim-de-semana? Visitar as ruínas de Angkor ou passear no Tivoli de Copenhaga? (Ricoeur, 1965: 278).

Além dos juízos angustiados de Paul Ricoeur, há a assinalar o ainda forte espírito antropológico do pequeno livro de N. Barley, *Adventures in a Mud Hut* (1984). Em 1978, Barley decidiu dedicar-se aos dowayos, “um grupo de pagãos da montanha, no Norte dos Camarões, estranhamente negligenciado... Eram interessantes [para ele]: tinham, por exemplo, cultos com crânios, práticas de circuncisão, uma linguagem assobiada, múmias e a reputação de serem recalcitrantes e selvagens” (1984: 13). O resultado é uma breve memória que há dez anos atrás teria sido classificada como arrogante ou, na melhor das hipóteses, desrespeitosa do trabalho de campo e das pessoas descritas. Por entre comentários sobre “a versão [dos dowayos] profundamente africanizada de Marianne, a heroína revolucionária francesa” (1984: 17) e o facto de ser “ridículo que em África as pessoas de diferentes raças sejam capazes de se relacionar de forma fácil e não complicada” (1984:21), extraímos lições incómodas. Entre elas, as duas seguintes resumem o interesse científico do projecto. A respeito de “todo o negócio” da antropologia, afirma o autor:

Francamente, parecia então, como agora, que a justificação para o trabalho de campo, assim como para todo o esforço académico, reside não numa contribuição individual para a colectividade, mas antes num propósito egoísta. Tal como a vida monástica, a investigação académica só tem, na verdade, a ver com o aperfeiçoamento da alma individual. Pode ser que sirva algum propósito mais amplo, mas não deve ser julgado apenas com base nesses motivos. (Barley, 1984:10)

Relativamente aos dowayos, as aventuras de Barley numa cabana de lama deram-lhe razões para acreditar que “na tentativa de compreender o ponto de vista dos dowayos sobre o mundo, testara a relevância de certos modelos muito gerais de interpretação e simbolismo cultural. Em geral, resistiam bastante bem e eu sentia-me muito mais feliz com o seu lugar na ordem das coisas” (1984:188).

Tratar-se-ia, como escreveu um crítico no jornal *The Daily Telegraph*, de “provavelmente o livro mais engraçado publicado nesse ano,” avaliação que, desde então, tem servido para publicitar o ensaio. De uma forma mais neutra, diria que este livro é epistemologicamente importante. Ilustra, de modo convincente as duas dimensões do etnocentrismo nas ciências sociais que descrevi anteriormente: a pertinência da projeção da consciência de um indivíduo e a percepção de uma disciplina, do ponto de vista normativo, da sua prática e história; comenta-se a si mesma a partir de um modelo cultural paradigmático. Barley assume uma posição magnífica que indica alegoricamente o espaço da sua introspectividade e da sua antropologia africana: “Face à África, as diferenças entre um botânico francês e um antropólogo inglês pareciam mínimas e conversámos pela noite dentro” (1984:106). Assim, não estamos apenas a lidar com um potencial museu imaginário, mas com constrangimentos concretos produzidos por duas ordens principais: a dimensão topográfica que explica como e por que razão os discursos sobre o Mesmo e o Outro são apresentados e uma ordem cultural que, na desordem do que parece ser hoje uma humanidade comum, indica divisões claras, fronteiras subtis e, por vezes, as chamadas aberturas à singularidade.

Suponho que agora tenha ficado claro que o problema com o texto de Barley não é a sua orientação ideológica. Na verdade, não parece existir qualquer orientação, pelo menos explícita, para além do seu soberbo questionamento da antropologia como uma questão de “antigas histórias.” O que, o texto revela, finalmente, é um hipercriticismo absoluto e quase amoral e uma metaforização da interpretação cultural. Assim, por exemplo, este “estranho inglês,” de regresso à Europa, redescobre a cidade eterna e anota: “Percorri as ruas de Roma como um feiticeiro dowayo, como a sua lentidão sobrenatural a demarcar o seu papel ritualístico das actividades quotidianas” (1984:183). Uma vez salvo de ladrões italianos e enviado para Inglaterra pela Embaixada Britânica em Roma, uma das coisas mais importantes de que se lembra é sentir-se um estranho: “uma hora depois da minha chegada, um amigo telefonou-me apenas para dizer secamente: “Olha, não sei por onde tens andado, mas deixaste um pulôver em minha casa há quase dois anos. Quando passas lá para o ir buscar?” É em vão que se sente que tais questões não são dignas das preocupações de um profeta regressado” (1984:186). Com efeito, uma configuração topográfica justifica o discurso de Barley, e um ambiente cultural poderá explicar o seu vício por bolos com creme e pela antropologia. Quanto à sua mensagem impressionista, ela corresponde a uma impressionante lição modernizada sobre as perguntas de Conrad em *Heart of Darkness*: por que é que a cultura africana é uma experiência “bárbara”? O que é a civilização europeia e em que sentido é diferente?

Para se fazer uma história dos estudos e discursos africanos é, portanto, importante observar que as transformações aparentes dos símbolos dominantes nunca modificaram substancialmente o sentido da conversão africana, mas apenas as políticas para a sua expressão e prática ideológica e etnocêntrica. As categorias intelectuais actuais podem permitir, como ficou demonstrado por Copans na sua periodização, uma distinção entre a literatura de viagens, a etnologia e a antropologia

aplicada (Copans, 1971). No entanto, é erróneo depender deste tipo de distinção teórica que se preocupa com as diferenças nas políticas ideológicas a fim de distinguir os géneros de “conhecimento africano.” Os viajantes do século XVIII, bem como os do século XIX e seus sucessores no século XX (procônsules coloniais, antropólogos e colonizadores) utilizaram o mesmo tipo de sinais e símbolos e agiram em função deles. Durante a era colonial, estes envolveram consistentemente a redução das diferenças numa historicidade ocidental. Tal não implica que os inventores ocidentais de uma “gênese africana” não tenham distinguido níveis e tipos de interpretações da África. O autor de *Ursprung der afrikanischen Kulturen*, por exemplo, pôde perceber, num artigo sobre a origem das civilizações africanas, que as exigências da sua disciplina não eram cumpridas pela informação dos viajantes. “Longe de darem resposta às nossas perguntas, os viajantes aumentaram em muito as nossas dúvidas” (Frobenius, 1899: 637). Hoje, os melhores alunos, confrontados com relatos contraditórios, farão perguntas pertinentes: o que é que esses relatos documentam? Será que contribuem para um melhor conhecimento do passado africano? Serão cientificamente credíveis e aceitáveis? (ver Vansina, 1961). Respondidas correctamente, estas proposições conduzirão, em princípio, a uma nova compreensão da história humana. Como afirmou Veyne, 'se o *Homo historicus* banto foi um organismo mais primitivo do que o ateniense, tal demonstração seria tanto mais interessante, pois revelaria assim uma parte menos conhecida do plano da Natureza. Em relação a saber-se – pergunta formulada por Weber – quantas páginas deveriam ser dedicadas à história banto e quantas à grega, a resposta é simples ... tudo depende do volume da documentação” (1984: 62).

A questão colocada é a que poderia explicar a possibilidade do conhecimento antropológico e o seu significado para a criação dos discursos africanistas e da *gnose* africana. Proponho formulá-la através de uma síntese crítica da tese de Foucault sobre a última ruptura arqueológica na epistemologia ocidental, de uma breve interpretação da noção de “pensamento selvagem” em Lévi-Strauss e, finalmente, de um apelo à importância do tema nas ciências sociais, um tema que o estruturalismo pretende, apressadamente, ter liquidado. Estas questões filosóficas relativas ao método devem, espero, confirmar a utilidade quer de uma análise epistemológica, quer de uma compreensão crítica do africanismo.

## Bibliografia

- AMIN, S. (1973). *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Editions de Minuit. (*Unequal Development*. New York: Monthly Review Press).
- \_\_\_\_\_ (1974). *L'Accumulation à l'échelle mondiale*. Paris: Anthropos. (*Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, New York: Monthly Review, 1974).
- BAIROCH, P. (1971). *Le Tiers-Monde dans l'impasse*. Paris: Gallimard.
- BAL, W. (1963). *Le Royaume du Congo aux XVe et XVIe siècles. Documents d'histoire*. Léopoldville (Kinshasa): Institut National d' Études Politiques.
- BARLEY, N. (1984). *Adventures in a Mud Hut*. New York: The Vanguard Press.
- BAUDRILLARD, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- BIGO, P. (1974). *L'Église et la révolution du tiers monde*. Paris: Presses universitaires de France.
- BIMWENYI, O. (1981). *Discours théologique négro-Africain. Problèmes de fondements*. Paris: Présence Africaine.
- CÉSAIRE, A. (1950). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine (*Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972).
- CHRISTOPHER, A. J. (1984). *Colonial Africa*. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble.
- CLARK, G. (1936). *The Balance Sheets of Imperialism*. New York: Columbia University Press.
- COPANS, J. (1971). "Pour une histoire et une sociologie des études africaines." *Cahiers d'études africaines* II: 43. Repr. as "African Studies: A Periodization." In *African Social Studies: A Radical Reader*, P. Gutkind and P. Waterman, orgs. (New York: Monthly Review Press, 1978).
- COUNT, E. W., ed. (1950). *This is Race: An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man*. New York: Schuman.
- DAVIDSON, B. (1959). *The Lost Cities of Africa*. Boston: Little, Brown.
- DELANGE, J. (1967). *Arts et peuples d'Afrique noire*. Paris: Gallimard.
- DESMOND CLARK, J., and BRANDT, S. A., orgs. (1984). *From Hunters to Farmers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- DIAMOND, S. (1974). *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick.
- DIETERLEN, G. (1941). *Les âmes des Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- \_\_\_\_\_ (1971). "Les Cérémonies soixantennaires du Sigui chez les Dogons." *Africa* 41 (I): 1-11.
- DUCHET, M. (1971). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero.
- EBOUSSI-BOULAGA, F. (1981). *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris: Présence Africaine.
- EMMANUEL, A. (1969). *L'Échange inégal*. Paris: Maspero.
- FABIAN, J. (1969). "An African Gnosis: for a Reconsideration of an Authoritative Definition." *History of Religions* 9, n.º 1: 42-58.
- FAVRET-SAADA, J. (1977). *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard. (*Deadly Words*. Cambridge University Press, 1980).
- FIELDHOUSE, D. K. (1981). *Colonialism, 1870-1945: An Introduction*. London:

Weidenfeld e Nicholson.

- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1971. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1973. "Foreword to the English edition." *The Order of Things: an Archeology of Human Sciences*. Tradutor anónimo, pp. ix-xxiv.
- FROBENIUS, H. (1899). "The Origin of African Civilization." *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*. Washington: Government Printing Office.
- \_\_\_\_\_. (1937). *African Genesis*. New York: Stackpole Sons.
- FRY, R. (1940). *Vision and Design*. New York: Penguin.
- GRIAULE, M. (1948). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Chêne. (Conversations with Ogotemméli. Oxford University Press, 1965.)
- \_\_\_\_\_. (1952). "Le Savoir des Dogon." *Journal de la société des africanistes*, 22: 27-42.
- GRIAULE, M. e DIETERLEN, G. (1965). *Le Renard pâle*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- \_\_\_\_\_. (1976). "The Dogon of the French Sudan." In *African Worlds*, D. Forde, org. London: Oxford University Press.
- GUNDER-FRANK, A. (1969). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- HAMMOND, D., and JABLOW, A. (1977). *The Myth of Africa*. New York: The Library of Social Science.
- HEUSCH DE, L. (1985). *Sacrifice in Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- HOBSON, J. A. ([1902] 1972). *Imperialism: A Study*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HODGEN, M. T. (1971). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HODGKIN, T. (1957). *Nationalism in Colonial Africa*. New York: New York University Press.
- HORTON, R. (1976). "Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department: A Comment on the Current Debate." *Second Order* 6 (1): 64-80.
- HOUNTONDI, P. (1977). *Sur la philosophie africaine*. Paris: Maspero (*African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1983).
- JAHN, J. (1961). *Muntu: An Outline of the New African Culture*. New York: Grove Press.
- JULES-ROSETTE, B. (1984). *The Message of Tourist Art*. New York: Plenum Press.
- KAUMBA, L. (1986). *Dimensions de l'identité. Approche phénoménologique de l'univers Romanesque de Mudimbe*. Louvain-La-Neuve: Dissertação de doutoramento (não publicada).
- KILLINGRAY, D. (1973). *A Plague of Europeans*. Harmondsworth: Penguin Education.
- KINGSLEY, M. H. (1965). *Travels in West Africa*. (Abridged version of 1900 edition). London: Cass.
- KUNST, H. J. (1967). *L'Africain dans l'art européen*. Cologne: Dumont Presse.
- LADRIERE, J. (1979). Foreword to *Métaphore et Métonymie dans les Symboles Parémiologiques*, by O. Nkombe. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- LAUDE, J. (1979). *L'Art d'Afrique noire*. Paris: Chêne.
- LECLERC, G. (1972) *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1973). *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon.
- LYONS, R. H. (1975). *To Wash an Aethiop White*. New York: Teachers College Press.
- LUGARD, F. (1905). *A Tropical Dependency*. London: J. Nisbet.
- MAIR, L. (1975). *Primitive Government*. Gloucester (Mass.): Peter Smith.
- MALINOWSKI, B. *et al.* (1938). *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- MALLOWS, W. (1984). *The Mystery of the Great Zimbabwe*. New York: Norton.
- MAZRUI, A. A. (1974). *World Culture and the Black Experience*. Seattle: University of Washington Press.
- MEEK, R. L. (1976). *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEILLASSOUX, C. (1975). *Maidens, Meal and Money*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEMMI, A. (1966). *Portrait du colonisateur précédé du portrait du colonisé*. Paris: Pauvert. (*The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press).
- MOMMSEN, W. J. (1983). *Theories of Imperialism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- MOURALIS, B. (1981). "Mudimbe et le savoir ethnologique." *L'Afrique Littéraire et artistique*, 58, I: 112-25.
- \_\_\_\_\_ (1984). "V. Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir." *Politique africaine*, n.º 13: 21-32.
- MPOYI-BWATU, T. (1983). "V. Y. Mudimbe ou le Rêve du promontoire et le blocage dans l'ascenseur sur L'Écart." *Peuples noirs/peuples africains*, 33: 103-121.
- MUDIMBE, V. Y. (1973). *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages in Folie*. Lausanne: L'Age d'homme.
- \_\_\_\_\_ (1977). "Entretien avec Monseigneur Tshibangu Tshishiku." *Recherches, pédagogie et culture* VI, 32, 16-19. Ed., (1980). *Africa's Dependence and the Remedies*. Paris: Berger- Levrault.
- \_\_\_\_\_ (1982). *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence Africaine
- MURDOCK, G. P. (1959). *Africa: Its Peoples and Their Culture History*. New York: McGraw Hill.
- N"ZEMBELE, L. (1983). "L'Avenir d'une dérision: l'ordre du discours africain." *Peuples noirs/peuples africains*, n.º. 31: 107-138.
- PORTÈRES, R. (1950). "Vieilles agricultures de L'Afrique intertropicale." *Agronomie tropicale* 5: 489- 507.
- \_\_\_\_\_ (1962). "Berceaux agricoles primaires sur le continent africain." *Journal of African History* 3: 195- 210.
- RANDALL-MACIVER, D. (1906). *Medieval Rhodesia*. London: Macmillan.
- REED, C. A., ed. (1977). *Origins of Agriculture*. The Hague: Mouton.
- RICOEUR, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil. (*History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1965.)
- RODNEY, W. (1981). *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- ROTBURG, R. I. (1970). *Africa and its Explorers: Motives, Method and Impact*. Cambridge: Harvard University Press.

- SACHS, I. (1971). *La Découverte du tiers monde*. Paris: Flammarion.
- SAGAN, C. (1983). *Broca's Brain: Reflections on the Romance of Science*. New York: Ballantine Books.
- SAGAN, C. (1983). *Broca's Brain: Reflections on the Romance of Science*. New York: Ballantine Books.
- SANDERS, E. R. (1969). "The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective." *Journal of African History* 10 (4): 521-532.
- SCHUMPETER, J. A. (1951). *Imperialism and Social Classes*. New York: A. M. Kelley.
- SEBAG, L. (1964). *Marxisme et structuralisme*. Paris: Payot.
- SEIDMAN, A. (1985). *The Roots of Crisis in Southern Africa*. Trenton: Africa World Press.
- SHAW, T. M. (1985). *Towards A Political Economy for Africa: The Dialectics of Dependence*. New York: St. Martin's Press.
- THORNTON, R. (1983). "Narrative Ethnography in Africa 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology." *Man* 18 (3): 502-520.
- TURGOT, A. R. J. (1913-1923). *Oeuvres de Turgot et documents le concernant, avec une bibliographie et notes*. G. Schelle, ed. Paris, 5 vols.
- TURNBULL, C. M. (1962). *The Lonely African*. New York: Simon and Schuster.
- VANSINA, J. (1961). *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren: Musée Royal de L'Afrique Centrale.
- VERGER, P. (1968). *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golf du Benin et Bahia de Todos os Santos du XVème au XIXème siècle*. Paris: Mouton.
- VEYNE, P. (1984). *Writing History*. Middletown: Wesleyan University Press.
- WAGNER, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WASSING, R. S. (1969). *L'Art de l'Afrique noire*. Fribourg: Office du Livre.
- WEBER, M. (1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- WILLAME, J. C. (1976). "L'autre face du royaume ou le meurtre du père." *Genève-Afrique* 15 (1).
- WILLIAMS, G. (1967). *The Expansion of Europe in the Eighteenth Century. Overseas Rivalry. Discovery and Exploitation*. New York: Walker & Company.