



# Entrevista

**LORENZO MACAGNO**

**“Essa ideia de ‘situação’, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental”**



# Lorenzo Macagno

**“Essa ideia de ‘situação’, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental”**

Entrevista conduzida por **Patrícia Teixeira Santos\***

Agosto de 2015

Lorenzo Macagno nasceu na Argentina em 1965. Formou-se em Antropologia na Universidade Nacional de Buenos Aires. É doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realizou pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, Nova York. Foi pesquisador visitante no Centre d'Études d'Afrique Noire/SciencePo Bordeaux (atual Les Afriques dans le Monde) e no Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina (CesA-ISEG), da Universidade de Lisboa. Atualmente é professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná no Brasil.

Nesta entrevista, Macagno reflete sobre o contexto político de sua aproximação às ciências sociais. Na sequência, evoca seu trabalho de campo no norte e no sul de Moçambique. Ao longo dos últimos anos, tem publicado sobre as dinâmicas da “assimilação” e da construção de identidades sócio-políticas sob a influência cristã e muçulmana em Moçambique. Em *O dilema multicultural* (2014), seu mais recente livro, indaga sobre os diversos usos políticos da “cultura” em contextos nacionais diversos, incluindo Moçambique. Esta entrevista foi realizada em sua residência na cidade de Curitiba, Brasil, em 22 de agosto de 2015.

## **O início: antropologia e pós-ditadura no “Sul”**

**Patrícia Santos (PS)** – Bom dia professor, nós da *Africana Studia* estamos propondo uma dinâmica durante esta entrevista. Uma dinâmica que permita fazer conhecer a sua trajetória que transita pela antropologia em diálogo com a história. Conhecer os temas que marcam o seu trabalho, que começa com as pesquisas a respeito do messianismo na América do Sul, passam pela temática da assimilação em Moçambique e, depois, pelo

estudo da presença muçulmana nesse país. Gostaríamos de saber, também, como esses estudos lhe ajudaram a compreender a relação do Estado com essas sociedades e entender a dinâmica religiosa nesses espaços. Sobretudo a relação do passado colonial com a presença do cristianismo e do Islã em Moçambique e os papéis exercidos por uma série de agentes do sagrado, dos missionários, das lideranças religiosas locais...

**Lorenzo Macagno (LM)** – É um caminho que tem várias entradas, pequenos itine-

\* UFSP e CEAUP.

<sup>1</sup> A transcrição foi possível graças a Lucas Maia Benedetti e Victor Miguel Castillo de Macedo. Agradecemos, também, a colaboração de Angela Lazagna no processo de edição desta entrevista.

rários ou sub-itinerários. É um caminho, não digo muito longo, mas que tem sua história. Talvez, a primeira coisa a dizer é a minha aproximação à antropologia. É quando tudo começa. Meus estudos iniciais em antropologia aconteceram na Universidade Nacional de Buenos Aires. A segunda questão é o contexto no qual início esses estudos. Vivo no Brasil há mais de vinte anos. Mas na época que começo meus estudos, a antropologia argentina estava se recuperando do drama da ditadura. Houve uma ditadura que começa em 1976 e estende até 1982. Em 1982 começa a transição democrática e em 1983 acontecem as primeiras eleições multipartidárias. Esse momento é um momento no qual eu começo a pensar na possibilidade de estudar Ciências Sociais. Era uma situação de grande ebulição política, cultural, artística. É um momento no qual muitos daqueles que viriam a ser meus professores retornam do exílio. Alguns deles haviam realizado seus estudos aqui no Brasil, outros haviam ido para França, Suécia, México. Saíamos de uma fase de obscurantismo... Costumo dizer que essa época foi – fazendo uma analogia, talvez um pouco ousada – o nosso “Maio francês”. Talvez um momento muito parecido ao que se passou em Portugal – com a Revolução dos Cravos – já que saíamos de um longo período de repressão, no qual as ciências sociais eram vistas como ciências perigosas.

**PS – E como nasce o interesse pelo estudo dos movimentos sócio-religiosos?**

**LM – A antropologia que eu aprendi foi uma antropologia sempre voltada para a mudança social, os processos de constru-**

ção dos Estados Nacionais, da violência, das dinâmicas de construção de administrações coloniais, das políticas de dominação e extermínio. Desde o início, perguntava-me como a antropologia poderia ajudar, com suas ferramentas, a entender estes processos. Necessariamente a minha interrogação implicou um diálogo com a história. Para mim, a antropologia e a história vieram juntas. Mesmo que eu não tenha tido uma formação de historiador propriamente dito. Mas, desde os primórdios, desde os meus primeiros estudos, o diálogo com a história foi profícuo e enriquecedor. Justamente, o tema com o qual me início na antropologia é um tema que, na história do pensamento antropológico, conhecemos como o estudo dos movimentos messiânicos e milenaristas. Em Portugal, por exemplo, o chamado Sebastianismo é, talvez, um dos mais conhecidos movimentos desse tipo. Comecei investigando um movimento que tinha um componente messiânico-milenarista e que consistiu, basicamente, em um levantamento que ocorreu no sul da Província de Buenos Aires, no final do século XIX. Tratou-se de um movimento protagonizado por “gaúchos”. Esse levantamento consistiu em um protesto contra os primeiros imigrantes que chegavam à região (sul da província de Buenos Aires). Trata-se de um momento de construção do Estado nacional. Esse movimento liderado por um curandeiro, um “Messias” como era chamado pelos seguidores, foi reprimido pelo exército. Todos os seguidores do messias “gaúcho” foram fuzilados<sup>1</sup>. Minhas preocupações com este tema vêm, sobretudo, a partir das leituras dos trabalhos de alguns sociólogos, historiadores e antropólogos brasileiros, e outros

<sup>1</sup> Lorenzo Macagno (2002), *Apocalipsis al sur. Una protesta contra inmigrantes en el 'desierto' argentino*, Buenos Aires, Biblos, p. 138.

não-brasileiros, mas que moraram muito tempo no Brasil: é o caso do sociólogo francês Roger Bastide que foi um grande especialista em questões variadas, um estudioso da questão das “relações raciais” no Brasil, do estudo de religiões afro-brasileiras e, também, um estudioso de movimentos messiânicos e milenaristas. Roger Bastide foi o mestre de uma grande socióloga brasileira, Maria Isaura Pereira de Queiroz<sup>2</sup>. Naquela época, na Universidade Nacional de Buenos Aires, nós liamos esses autores. Fiquei fascinado com essa literatura. Outra grande influência nessa época, e que tem a ver com estes temas, foi a minha aproximação de uma antropóloga de origem italiana, Sandra Alejandra Siffredi. Ela chegou a Argentina, ainda criança, mas quando adulta passou um período estudando em Roma com Vittorio Lanternari, um dos grandes estudiosos dos movimentos messiânicos<sup>3</sup>. Lanternari estava fortemente influenciado por toda uma corrente da História das Religiões italiana, que bebia da fonte de Antonio Gramsci. Isso era o que me fascinava: a ideia de estudar a religião das “culturas subalternas”, como dizia Gramsci. Fui, também, tomando contato com outros trabalhos. Um dos mais conhecidos é o de Eric Hobsbawm: o seu livro “Rebeldes Primitivos”<sup>4</sup>, em que faz um percurso sobre vários movimentos deste tipo, inclusive na Itália o famoso movimento dos Lazaretistas e os movimentos dos camponeses sicilianos. Toda essa aproximação tem a ver com o estudo da religião como elemento de mudança social.

**PS – Nesse processo de sair da UBA, e entrar com essa discussão a respeito do messianismo e do milenarismo no Brasil, percebe então uma relação do estudo dessa temática com questões de sociedades que passaram por ditaduras? Ou seja, sociedades que passaram por ditaduras, como o caso do Brasil e da Argentina, tiveram, mais tarde, essa preocupação pelo estudo da religião como elemento de mudança...**

**LM –** Possivelmente. Creio que a ditadura, em ambos os países (Brasil e Argentina) – e me atrevera a dizer na América Latina – criaram, também, um forte divisor de águas. Determinados setores da Igreja Católica optaram, como você muito bem sabe, por um caminho, nas décadas de 1960 e 1970: tudo o que significou o movimento dos Padres para o Terceiro Mundo, em virtude das reformas na Igreja Católica – o Concílio Vaticano II – tudo isso criou um caldo de cultura. Outros ingredientes que condimentam esse período: as expectativas criadas pela revolução Cubana, etc. Então, muitas dessas pessoas começaram a perceber que a religião não era, necessariamente o “ópio dos povos”, um pouco caricaturando aquela passagem de Marx, mas que a religião podia conter, também, uma dinâmica emancipatória. Mas, claro, estamos falando de um polo. Por isso digo que houve uma “divisão de águas”, porque outros setores da Igreja foram para o lado de tentar legitimar uma situação de repressão exercida pelo Estado, pelo terrorismo de Estado. Outro elemento dessa época que vale a pena assinalar é que o contexto da ditadura, para

<sup>2</sup> Maria Izaura Pereira de Queiroz (1977), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Editora Alfa Omara, p. 440.

<sup>3</sup> Vittorio Lanternari (2003 [1960]), *Antropologia, imperialismo, e altri saggi*, Einaudi, (1974): *Antropologia religiosa*, Bari, Edizioni Dedalo, (1997); *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Editori Riuniti.

<sup>4</sup> Eric J. Hobsbawm (1959), *Primitive Rebels*, Manchester, University of Manchester Press.

algum de nós, alimentou um sentimento anti-militarista muito profundo. Como você deve lembrar, nessa época, 1982, os militares argentinos, que já estavam praticamente dando suas últimas cartas, adentraram nessa aventura delirante e suicida que foi a chamada Guerra das Malvinas/Falklands. É claro que aquilo não podia terminar bem, não é? Se eu tivesse nascido um ano antes, poderia ter sido convocado para lutar nessa guerra. Alguns de nós não queríamos saber nada disso. Tudo que significasse chauvinismo, militarismo e patriotismo. Estou usando um plural um pouco exagerado, é claro que sempre têm nuances, sempre estão os patriotas de plantão. Mas para muitos de nós isso significou uma ruptura grande. O caminho das Ciências Sociais era, então, um salvo-conduto, um caminho de questionamento ou, como dizem os antropólogos, de “relativização” e ampliação de horizontes. A vinda ao Brasil significou essa ampliação dos horizontes.

### **Rio de Janeiro: uma ponte entre Brasil e Moçambique**

#### **PS – Como foi o “encontro” com Brasil?**

**LM** – Aqui entra uma segunda influência importante: o meu encontro com Peter Fry, um antropólogo de origem britânica que já vivia no Brasil há muitos anos, desde 1970. A contribuição dele para a antropologia brasileira é gigantesca. Ele foi um dos professores fundadores do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Unicamp, no início de 1970. Depois, passou um período na África, no Zimbábue (antes disso, nos anos 1960, tinha feito trabalho de campo no que era a antiga Rhodesia do sul<sup>5</sup>). De

Zimbábue, Peter Fry retorna ao Brasil no início de 1990, justo quando eu também estava chegando aqui. Ele assume seu posto na Universidade Federal do Rio de Janeiro com vários objetivos. Foi o gestor de um intercâmbio importante com estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. Mas outro objetivo seu era fazer com que os brasileiros se interessassem pela África e, mais especificamente, Moçambique. Fiquei fascinado com essa situação, com esse momento novo. Começavam a chegar na pós-graduação onde eu continuaria meus estudos (no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ) estudantes de todos os rincões de Moçambique.

#### **PS – Isso tudo na década de 1990?**

**LM** – Sim, início da década de 1990. Quando cheguei, minha preocupação primeira era a de entender esse mundo. Entendê-lo no dia-a-dia, e entendê-lo também intelectualmente. Então, mergulhei em algumas leituras. Foi quando iniciei as leituras de Gilberto Freyre, um autor, todos sabemos, polêmico mas ao mesmo tempo necessário. Porque as ambiguidades de Gilberto Freyre, os paradoxos de Gilberto Freyre (ele mesmo gostava de se autodenominar como um homem paradoxal) são necessários para entender o Brasil como nação e para entender muito do processo histórico-político do Brasil, apesar de todas as críticas legítimas que podemos fazer a Freyre, sobretudo quando ele, mais tarde, na segunda metade dos anos 1950, início dos anos 1960, torna-se um apologeta do colonialismo. Foi no IFCS, no Rio de Janeiro, que comecei a conhecer Moçambique. Havia, a partir do convênio coordenado por Peter Fry, jovens moçambicanos e moçambicanas das diversas províncias (do Norte, Cabo

<sup>5</sup> Peter Fry (1976), *Spirits of Protest. Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*, Cambridge, Cambridge University Press.

Delgado, Nampula; do Centro, da Zambézia, e do Sul do país). Conversávamos muito. Havia um caldo de cultura muito rico. Já quase sem querer estava envolvido nesses assuntos. Ao mesmo tempo, do lado do IFCS, no Largo do São Francisco, no centro da cidade, está localizada uma bela biblioteca, em estilo manuelino, com um acervo documental muito rico sobre o “mundo português”: o Real Gabinete Português de Leitura. Foi ali que comecei a minha investigação bibliográfica sobre o sistema colonial português, sobre o assimilacionismo. Encontrei um vasto acervo de relatórios coloniais – foi ali que li o famoso relatório de Antônio Enes, intitulado, justamente, “Moçambique”. Os trabalhos de Mouzinho de Albuquerque, leis coloniais, os trabalhos de Marcelo Caetano, Adriano Moreira e todos os comentaristas mais recentes. Obviamente, nessa época não tínhamos acesso à internet. Era muito difícil ter acesso a revistas científicas. Você, realmente, tinha que fazer um trabalho de exploração, de descoberta. Tive a sorte de viajar já durante o mestrado, por questões familiares; aproveitei e conheci algumas universidades norte-americanas. Consegui uma bibliografia em inglês. Então, essa primeira fase da minha pesquisa foi muito intensa. Depois, em 1996, fiz a primeira viagem a Moçambique. A partir dessa viagem, Moçambique se tornou um destino obrigatório. Com relativa frequência visitei o país até, pelo menos, 2009.

**PS – E como começa seu interesse na trajetória de alguns missionários em Moçambique?**

**LM** – Foi nesse ínterim. Nesse período de quase dez anos, entre o início dos 1990 e 2000, já estava interessado pelo papel que alguns missionários tiveram no sul de Moçambique. Por que? Porque,

realmente, é impossível você trabalhar com a problemática da assimilação, com a problemática da construção jurídica do indígena e a questão da chamada ocupação efetiva nos territórios do atual Moçambique sem prestar atenção na importância dos missionários. Sobretudo os missionários de origem protestante no sul de Moçambique. Estamos falando da influência da Missão Suiça, hoje Igreja presbiteriana. Me interessei pela figura de Henri-Alexandre Junod. Na época de Junod, a antropologia estava se constituindo como ciência, estamos falando dos anos 1920 e 1930. Junod escreveu uma das monografias etnográficas mais importantes sobre o sul do país: “Usos e costumes dos Bantu”. Há várias traduções, várias versões desse livro que Junod publicou em francês, em inglês. Mais tarde, o Arquivo Histórico de Moçambique republicou a versão em português, com a capa do pintor Malangatana. Interessavam-me as ambiguidades representadas pela figura de Junod.

**Os missionários: civilizar sem “des-tribalizar”**

**PS – Em que consistiam essas ambiguidades?**

**LM** – Estamos pensando numa época (segunda metade do século XIX, início do século XX) na qual havia um processo de instauração do trabalho forçado, e além do trabalho forçado, todo o processo migratório dos chamados “indígenas” de Moçambique à África do Sul: esse é um gigantesco capítulo da historiografia colonial. O papel dos missionários, por um lado, estava atrelado a um paradigma civilizatório. Mas, por outro, os missionários não queriam deturpar a singularidade cultural das populações do sul de Moçambique. Era o desafio de civilizar

sem destribilizar. Não era um assimilacionismo “à la portuguesa”, em que o chamado indígena, para se tornar um assimilado, deveria mostrar que tinha se emancipado dos seus “usos e costumes” ou que havia aderido aos valores culturais europeus-portugueses. Não era esse tipo de assimilação que os missionários buscavam. Era um tipo de desenvolvimento dentro dos padrões culturais do indígena. Os missionários não queriam fazer com que os indígenas se tornassem europeus. Radicalizando um pouco esta ideia, era um pensamento que se aproximava do paradigma do “desenvolvimento separado” que, depois, na sua versão mais perversa, deriva no *apartheid*. Mas isto não quer dizer que os missionários tenham comungado com a ideologia do *apartheid*, não é isso. No entanto, havia um certo conservacionismo cultural da parte desses missionários, com relação ao que significava a ameaça de uma civilização que os desviasse dos seus padrões culturais. E isso tem muito a ver com uma visão do mundo muito peculiar. O historiador Patrick Harries, que é um especialista sobre os missionários suíços na África – inclusive lá nos primórdios, cheguei a conversar brevemente com Harries, o que foi muito iluminador para mim – analisa essa visão<sup>6</sup>. O medo dos missionários era que os africanos caíssem nas tentações dos males que a industrialização provocava. As cidades, por exemplo, eram vistas como antros de perdição, fontes de todo tipo de desvios morais, de doenças, de alcoolismo, de promiscuidade e assim por diante. A função desses missionários era proteger esses africanos do lado “ruim” da

civilização. Por outro lado, eles queriam manter um ideário civilizatório que os afastasse desse aspecto negativo da civilização. Interessei-me pelo lugar ambíguo que esses missionários ocupavam na sociedade colonial. Temos de lembrar que, num dado momento, esses missionários foram vistos pela administração colonial portuguesa, como agentes desnacionalizadores. Porque, de alguma forma, estes missionários estavam questionando o ideário assimilacionista *tout court* dos portugueses, esse assimilacionismo radical. Foram vistos, pois, como agentes desnacionalizadores e, em um dado momento, foram expulsos de Moçambique. Trabalhos de colegas moçambicanos, como a historiadora Teresa Cruz e Silva, têm abordado essas questões e, mais especificamente, o papel dos missionários suíços na criação de uma consciência nacional no sul de Moçambique<sup>7</sup>. Mas aqui entrariamos em um outro capítulo. Por isso, os missionários nos convidam a trabalhar em diversas interfaces, dentre elas, na construção científica desse universo africano. Temos de lembrar que Junod, antes de ser etnógrafo, foi, também, um entomólogo muito fino. Há, inclusive, uma passagem fantástica da sua etnografia, na introdução, em que Junod diz algo como: “eu era um colecionador de borboletas e um classificador de insetos, mas quando descobri que era mais interessante estudar os homens e as culturas, aí me tornei um etnógrafo.”

**PS – E nesse quesito, gostaríamos de lhe perguntar: Como é que foi construindo e percebendo a análise da tex-**

<sup>6</sup> Patrick Harries (2007), *Work, Culture and Identity. Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, London, James Currey/Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1994; *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford, James Currey.

<sup>7</sup> Teresa Cruz e Silva (2001), *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*, Basel, P.Schelettwein Publishing Switzerland, 2001. Há, também, uma versão em português: *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo, Promédia, coleção identidades.



**tualidade missionária? Da produção destes missionários, das descrições que estes missionários faziam das diferentes realidades africanas?**

**LM** – Particularmente me interessei por um aspecto muito específico da escrita missionária, que é a escrita etnográfica. Inclusive, esse tema, esse tópico foi alvo de investigação de uma importante vertente da antropologia contemporânea. A preocupação com a escrita etnográfica, e em particular com a escrita dos missionários, foi veiculada por importantes antropólogos contemporâneos. Estou pensando agora, por exemplo, no trabalho James Clifford, que tem uma obra sobre outro missionário-etnógrafo, chamado Maurice Leenhardt<sup>8</sup>. Tentei situar minha preocupação com a escrita etnográfica dos missionários, e de Junod, especificamente, num sistema de discussões mais amplo da antropologia contemporânea, sobretudo a antropologia dos anos 1980 e 1990, uma década na qual a antropologia começa a refletir sobre a questão da escrita etnográfica. Minha intenção era estabelecer um diálogo teórico com estas questões, não simplesmente fazer uma celebração (uma espécie de hagiografia) ou uma apologia da figura do missionário, seja qual for, apesar de ser Junod uma figura fascinante. Mas não se tratava disso – de fazer uma apologia – mas de marcar as ambiguidades as contradições dessas trajetórias e situá-las num sistema mais amplo<sup>9</sup>. Vamos falar especificamente da escrita etnográfica, já que Junod, como figura multifacetada, escreveu, também, literatura (duas obras de teatro e um romance). Esse aspecto da sua obra é menos conhecido.

Junod se preocupou em escrever sobre as condições sociais dos indígenas, dos moçambicanos que iam trabalhar nas minas sul-africanas. E se fazemos uma análise de conteúdo da sua escrita etnográfica, percebemos que na sua obra “Usos e costumes dos Bantu”, tudo aquilo que diz respeito à violência, à mudança social, às condições de trabalho, às condições de opressão dos mineiros moçambicanos na África do Sul, tudo isso ele coloca num anexo da sua etnografia. Não o coloca no corpo da etnografia. Na verdade, faz uma etnografia muito convencional (no corpo do texto), muito tradicional, descrevendo sistemas de parentesco, rituais, explicando a forma de organização social, a cultura material. No entanto, a parte da dinâmica social propriamente dita, a maneira como a chamada civilização impacta na vida, no dia-a-dia do indígena, ele coloca isso nos anexos da etnografia. Na escrita da obra de Junod, o que me impactou foi esse duplo registro, um pouco contraditório: um registro mais sincrônico, como se ele fizesse uma fotografia dos Thonga, enquanto a parte mais diacrônica, a parte da dinâmica social, prefere deixá-la nos anexos, quase como um resíduo.

**Kamba Simango: africanizar a história da antropologia**

**PS** – Tem escrito, recentemente, sobre Kamba Simango, que foi educado pelos missionários da *American Board*...

**LM** – Trata-se de um jovem Ndau, que saiu de Moçambique (Beira) no início do século XX, e foi estudar com os missionários norte-americanos. Aí já temos de

<sup>8</sup> James Clifford (1992), *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durhan and London, Duke University Press.

<sup>9</sup> Lorenzo Macagno (2009), “Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934)”, *Social Sciences and Missions*, Leiden, vol. 22, n.º 1, pp. 55-88.

olhar para outras dinâmicas, que têm a ver com as singularidades do que estava acontecendo na Beira – na região central do país, onde operava a Companhia de Moçambique. Nessa época chegam ao centro do país os missionários congregacionalistas norte-americanos, de uma igreja fundada em Boston, conhecida como *American Board (American Board of Commissioners for Foreign Missions)*. A *American Board* começa a fazer seus trabalhos na região de Manica e Sofala. Um dos jovens de origem Ndau mais notável que esses missionários conseguem seduzir foi Kamba Simango. Estimulado por esses missionários passa um breve período na África do Sul e depois nos Estados Unidos. Kamba Simango chegou a trabalhar com aquele que é considerado o fundador da antropologia norte-americana: Franz Boas. Na história da antropologia, se consultamos os manuais ou mesmo as biografias de Franz Boas, a figura de Kamba Simango ou não aparece ou aparece muito invisibilizada, apesar de Franz Boas e Kamba Simango terem construído uma relação que não foi uma simples relação de mestre e discípulo. Construíram uma relação quase que de amizade que se estende de 1914 até 1924<sup>10</sup>.

### **PS – Como foi o contato entre Kamba Simango e Franz Boas?**

**LM** – Kamba, saiu do litoral de Moçambique e, com a ajuda desses missionários, vai para os Estados Unidos. Na verdade, antes de Kamba ter contato com Franz Boas, ele foi assistente e aluno de uma musicóloga e folclorista norte-americana,

Natalie Curtis<sup>11</sup>. Foi Natalie Curtis quem colocou Kamba e Franz Boas em contato. Nasce, então, uma relação de trabalho entre ambos. Kamba e Boas chegaram a escrever alguns artigos juntos.

Mais uma vez temos esse vínculo, um pouco ambíguo, entre o universo missionário e a antropologia. Franz Boas, como científico ou como antropólogo, não estava muito interessado na figura de Kamba como missionário, ou nos seus vínculos com a *American Board*. Boas enxergava Kamba não como um simples assistente de pesquisa, mas como um futuro antropólogo nativo. Devo dizer que comecei a me interessar por esse outro desdobramento entre missões e antropologia a partir da leitura de um pequeno artigo do nacionalista angolano Mario de Andrade (não tem nada a ver com o escritor brasileiro Mario de Andrade, são homônimos, não é?). Então, Mario de Andrade escreve um artigo sobre Kamba Simango. Só que Andrade enxerga Simango como um protonacionalista<sup>12</sup>. Faz, nesse artigo, uma série de referências muito laterais à relação entre Kamba e Boas. Quando li o artigo fiquei muito curioso. Perguntava-me: até que ponto a relação deste jovem Ndau com o pai da antropologia norte-americana foi uma relação importante? Quando estive na Universidade de Columbia – isso foi entre 2009 e 2010 – em Nova York, uma das primeiras coisas que fiz foi visitar os arquivos de Franz Boas e tentar identificar – claro que Boas intercambiava cartas, e tinha contatos com praticamente todos os grandes antropólogos da época no mundo todo – nesse oceano de cartas algo que fizesse referência a Kamba Simango.

<sup>10</sup> Lorenzo Macagno, “Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico”. In: Wilson Trajano Filho (org.). *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*, Brasília, ABA Publicações, pp. 127-155.

<sup>11</sup> Natalie Curtis (2002), *Songs and Tales from the Dark Continent*. New York, G. Schirmer, 1918-1919, republicado pela Dover Publications, Inc. Mineola, New York.

<sup>12</sup> Mário Pinto de Andrade (1989), “Proto-nacionalismo em Moçambique. Um estudo de caso: Kamba Simango (c.1890-1967)”. In: *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. N.º 6, pp. 127-148.

Minha intuição foi bem-sucedida, porque consegui identificar uma sequência de intercâmbios epistolares. Minha intenção era situar essa relação intelectual entre ambos em um contexto antropológico mais amplo. Ou seja, tentar pensar um pouco aquilo que Lyn Schumaker chama de “africanização da antropologia”<sup>13</sup>: pensar no papel que tiveram aqueles africanos “anônimos”, africanos sem nome e sobrenome que foram assessores de pesquisa, importantes ajudantes de grandes antropólogos, mas que na história da antropologia terminaram invisibilizados.

### O Islão no norte de Moçambique

**PS – Gostaria, agora, de lhe propor uma correlação dessa pesquisa mais recente, a respeito do Kamba Simango, com a sua investigação sobre o Islão em Moçambique, que se traduziu no livro “Outros Muçulmanos”<sup>14</sup>? Como todo esse olhar para a experiência missionária se relaciona com a pesquisa que desenvolveu sobre o Islã em Moçambique?**

**LM** – Isso acontece quando eu termino meu doutoramento. Nas vésperas de termina-lo, tive a sorte de contar com o apoio de um Programa de investigação com sede na Holanda. Isso me permitiu retornar ao campo em 2000, com apoio do SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development). E qual era o objetivo deles? Fazer com que pesquisadores do Sul, se interessassem por outro “Sul”. Ou seja, apoiar trânsitos de pesquisa Sul-Sul. O contexto inicial no qual desenvolvo essa pesquisa foi com esse apoio. Foi em 2000, ou seja, antes do

11 de setembro, antes do ataque às Torres Gêmeas em New York. Realmente, o que encontrei no norte de Moçambique foi uma sociedade onde há um Islão plural. A islamização nessa região do litoral oriental de Moçambique se deu muito antes da chegada dos portugueses. Ao mesmo tempo, no século XIX, sobretudo com a influência das ilhas Comores, Madagascar, Zanzibar, começam a se fundar uma série de confrarias o que, na linguagem do Islão denominam-se “Tariqas”. Temos nessa região um Islão de confrarias. Mas, ao mesmo tempo – já pensando em períodos mais recentes, o que se passou a partir dos anos 1990 – temos uma crescente presença de organizações muçulmanas internacionais, muitas delas com apoio do Paquistão, da Arábia Saudita e da Líbia. Portanto, no norte de Moçambique me encontrei com um Islã diverso. Parece um pleonasma, mas isso foi muito evidente. Mas o que mais me fascinou naquele trabalho de campo foi a disponibilidade das pessoas para falarem sobre elas mesmas. Percorri, como se diz em Moçambique, o “asfalto” e o “caniço”. Conheci várias mesquitas pequenas nas ruas de Nampula, nos subúrbios. Fiquei fascinado com a vivacidade e a forma das pessoas viverem esse Islão. A Ilha de Moçambique também é um universo muito peculiar, com uma presença histórica do Islão. Identifiquei essas tensões derivadas, por um lado, de um monoteísmo que, conscientemente ou não, bebe de uma tradição *wahabita*. Ou seja, por um lado um Islão uniformizador e universalizador e, por outro, um Islão mais sensual, mais sensível, mais convidativo às danças, aos rituais, aos cânticos<sup>15</sup>. Foi uma das coisas que me fascinou na Ilha de Moçambique. Também trabalhei

<sup>13</sup> Lyn Schumaker (2001), *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham & London, Duke University Press.

<sup>14</sup> Lorenzo Macagno (2006), *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

com outros registros, não apenas registros etnográficos. Consultei fontes coloniais na Torre do Tombo, documentos elaborados por pessoas que estiveram muito próximas ao regime e que colaboraram como assessores, consultores, sobretudo nos anos 1960. Nessa época, a administração colonial tenta capturar essas lideranças muçulmanas para a causa portuguesa através de uma série de operações ideológicas e psicológicas. Algumas dessas estratégias de cooptação incluíam o financiamento para os “shehes” das confrarias, para ajudá-los a realizar a peregrinação à Arábia Saudita. Aquilo tinha a ver com o que, na época, o regime denominava “Campanhas de ação psicossocial”. Um dos protagonistas desse processo foi Fernando Amaro Monteiro, que realizou levantamentos e inquéritos muito ricos nos anos 1960 sobre o Islão no norte de Moçambique<sup>16</sup>. O objetivo do regime era capturar a simpatia dessas lideranças muçulmanas tradicionais. Não podemos esquecer que era um momento em que os movimentos de luta de libertação nacional, a FRELIMO, no norte do país, já estavam fazendo suas primeiras incursões. O medo do regime era que os muçulmanos aderissem à FRELIMO. Para tanto, era preciso aproximar esses muçulmanos da causa portuguesa, construir uma afinidade.

### PS – O senhor chegou a conhecer Fernando Amaro Monteiro?

LM – Sim, durante a minha investigação cheguei a entrevistar a Fernando Amaro Monteiro. Lembro-me do encontro que tivemos na Torre do Tombo, em Lisboa. Acabei não publicando essa entrevista a pedido do próprio Fernando Amaro Monteiro e de um colega em Londres, Abdoolkarim Vakil. Eu tinha pensado publicá-la nos anexos de meu livro. Na altura, Amaro Monteiro me enviou um *email*, dizendo algo assim como: “professor, eu vou lhe solicitar que o senhor não publique a minha entrevista porque o Abdoolkarim Vakil, investigador do King’s College, em Londres, está me fazendo uma longa entrevista, e queremos manter uma exclusividade, um ineditismo para publicar essas conversas em um livro”. Eu respeitei a solicitação dos colegas. De fato, eles publicaram, sob a forma de livro, essa longa conversa em 2011<sup>17</sup>. O que me chamou a atenção na entrevista que Fernando Amaro Monteiro me concedeu foi uma visão, diria, um tanto paternalista e emocional da sua parte em relação aos “shehes”, em relação às lideranças muçulmanas das confrarias. É claro que essa visão é compreensível se fazemos um esforço antropológico para nos colocarmos nessa época. Ou seja, um esforço para entender o investimento que Portugal estava tentando fazer. Era um momento de tensões, de expectativas, quando Portugal, ainda, imaginava um futuro ‘português’ para a África. Estamos falando

<sup>15</sup> Lorenzo Macagno (2004), “Os livros de Momade. Islã e saber local no norte de Moçambique”, *Campus. Revista de Antropologia Social*, Curitiba, vol. 5, n.º 1, pp. 31–51, 2004; “Uma domesticação imaginária. Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”, *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*. Lisboa, vol. 4-5, pp. 181–205; “Islã, transe e liminaridade”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 50, n.º 1, pp. 85–123, 2007; “Les nouveaux oulémas: la recomposition des autorités musulmanes au Mozambique”, *Lusotopie*, Leiden, vol. XIV, pp. 151–177, 2007.

<sup>16</sup> Fernando Amaro Monteiro (1972), “Traços fundamentais da evolução do islamismo, com vista à sua incidência em Moçambique”, *Revista de Ciências do Homem*, Lourenço Marques, Vol. V (série A), pp. 175–193, 1972; *Carta aberta aos muçulmanos de Moçambique independente*, Lisboa, Editora QP, 1975; “As comunidades islâmicas de Moçambique: mecanismos de comunicação”, *Africana*, Porto, n.º 4, pp. 65–87, 1989; *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto, Universidade Portucalense, 1993; “Sobre a actuação da corrente ‘wahhabita’ no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974”, *Africana*, Porto, n.º 12, pp. 85–111, 1993.

<sup>17</sup> Abdoolkarim Vakil, Fernando Amaro Monteiro & Mário Artur Machaqueiro (2011), *Moçambique: Memória falada do Islão e da Guerra*. Lisboa, Almedina.

do início de 1960. Não podemos esquecer que quando Adriano Moreira assume a pasta do Ministério do Ultramar, assume com essa expectativa. Salazar estava convencido de que as chamadas províncias ultramarinas continuariam extensões quase que naturais da metrópole.

### **Adriano Moreira: as ciências sociais e o fim do Império**

#### **PS – Também entrevistou ao ex-ministro de Ultramar Adriano Moreira?**

**LM** – Sim, isso foi em 2000, no seu escritório da Rua da Junqueira, em Lisboa. Lembro que me atendeu muito cordialmente. Conversamos bastante. Adriano Moreira teve uma expectativa em relação, sobretudo, à institucionalização dos estudos superiores em Moçambique, no campo da educação. Já sabemos que ele foi o protagonista da revogação do Sistema do Indigenato, da revogação do Estatuto dos Indígenas. Mas não apenas isso: ele foi, também, um grande promotor e estimulador das ciências sociais voltadas ao regime, claro, aos interesses ultramarinos, no seio do Instituto de Estudos Superiores do Ultramar. O que me interessava, quando fui conversar com Adriano Moreira, era a sua relação com o famoso antropólogo português Jorge Dias. Além de ser o grande etnógrafo dos Maconde, do norte de Moçambique, Dias foi o fundador do Museu de Etnologia de Lisboa, em Belém<sup>18</sup>. Graças ao apoio de Adriano Moreira, Jorge Dias teve todo um terreno livre para fazer o que quisesse. Moreira apoiou aquele grande inquérito, aquelas missões científicas antropológicas que Jorge Dias comandou entre 1959 e 1961/1962 pelas chamadas províncias

ultramarinas. Aqui temos um outro capítulo sobre o qual eu me interessei. Porque consultei os relatórios dessas viagens que, até poucos anos atrás, eram confidenciais, não estavam abertos ao público. São os relatórios de Jorge Dias sobre as missões do ultramar que nunca foram publicados. Um desses relatórios trata de uma viagem que Jorge Dias realizou, pela “África portuguesa”, com o antropólogo brasileiro Charles Wagley. Wagley trabalhou durante muitos anos no Brasil nos anos de 1940/1950.

#### **PS – Então a viagem de Charles Wagley foi posterior à de Marvin Harris...**

**LM** – Sim. Os trabalhos que Marvin Harris publicou depois de sua passagem por Moçambique criaram uma grande reviravolta na comunidade internacional. E, justamente, Jorge Dias, que simpatizava com as ideias lusotropicalistas, convida para essa viagem uma pessoa muito próxima de Harris que é Charles Wagley. O objetivo da viagem eram mostrar a Wagley que Harris estava equivocado e que o Ultramar português era um espaço pacífico. A viagem começa em Moçambique e termina em Guiné-Bissau. Não podemos esquecer também que, nessa época, as Nações Unidas já começam a pressionar Portugal para que este se pronunciasse acerca dos territórios ultramarinos. Começam as intervenções diplomáticas de Portugal nas Nações Unidas. Tudo isso coincide com essa construção luso-tropicalista que Portugal incorpora, ao dizer que esses territórios (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau) não são colônias, são províncias ultramarinas. Essa foi uma das estratégias para tentar convencer a comunidade internacional da singularidade,

<sup>18</sup> Lorenzo Macagno (2002), “Luso-tropicalismo e nostalgia etnográfica. Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”, *Afro-Asia*, Salvador, vol. 28, pp. 97-124.

do exclusivismo da presença portuguesa nos territórios ultramarinos. Mais uma vez, aqui se misturam a construção de um saber antropológico, científico com esses desdobramentos políticos que impactam nas ciências sociais. Vemos isso na intervenção de Marvin Harris e na “contra-intervenção” de Adriano Moreira: as ciências sociais não se fazem em um terreno neutro, mas em um campo de disputas. Quando esse campo de disputas tem a ver com o sistema colonial que pretendia se perpetuar, a coisa extrapola os muros do mundo acadêmico, extrapola os muros de um simples debate científico. E por falar em debate científico, Marvin Harris terá, também, um grande debate com Antonio Rita-Ferreira que foi um administrador colonial mas, ao mesmo tempo, uma pessoa que conhecia o Moçambique profundo, especialista na história e na etnologia do Moçambique colonial e pré-colonial<sup>19</sup>. Ambos, Marvin Harris e Antonio Rita-Ferreira terão, depois, um debate memorável sobre a questão do trabalho migratório dos chamados “indígenas”<sup>20</sup>.

### **O Multiculturalismo após o 11 de setembro**

**PS – Suas pesquisas – mesmo quando os campos empíricos possam variar – gravitam em torno ao dilema da “assimilação” e da presença do Estado como disciplinador de populações. Nessas questões entra, também, o tema da religião. Como todos esses assuntos são tratados em sua obra**

### **mais recente, “O dilema multicultural”<sup>21</sup>?**

**LM** – Esse livro nasce, sobretudo, da necessidade de organizar as minhas próprias ideias e de me posicionar criticamente em relação a uma série de debates recentes que vêm acontecendo no Brasil, em Moçambique e em Portugal. Há em tudo isto um denominador comum, que eu chamaria “os usos políticos da cultura”. Assistimos nos anos 1990 até hoje, tanto no Brasil, quanto em Portugal e Moçambique (aliás no mundo todo) a um momento no qual a cultura é usada para construir todo tipo de trincheiras políticas e de intervenções no espaço público. Se a cultura até os anos 1960 e 1970 podia ser uma dimensão estudada de forma mais ou menos empírica, quando havia clareza de quem eram os observadores e os observados, a partir dos anos 1980, isso sofreu uma grande reviravolta. O saber antropológico começou a ser questionado de uma maneira diferente da qual tinha sido antes (quando nos anos 50 e 60, os antropólogos foram acusados de cúmplices do colonialismo). Agora, nas décadas de 1980 em diante, há um impasse (evocando aqui o trabalho da antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha<sup>22</sup>) entre a cultura como simples objeto de análise e a “cultura”, ou seja, a cultura com aspas, que seria a cultura dos militantes, dos que dizem “bom agora não é o antropólogo quem vai nos dizer quem somos nós, agora nós fazemos o uso instrumental da nossa cultura para construir uma série de demandas”. Justamente, algumas des-

<sup>19</sup> Consultar a entrevista com António Rita-Ferreira conduzida por Maciel Santos (CEAUP, Porto), no número 15 de *Africana Studia*, pp. 113-131, 2010.

<sup>20</sup> Lorenzo Macagno (1999), “Um antropólogo norte-americano no ‘mundo que o português criou’: relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris”, *Lusotopie Enjeux Contemporains Dans Les Espaces Lusophones*, Paris, Karthala, vol. Annuelle, pp. 143 -161.

<sup>21</sup> Lorenzo Macagno (2014), *O dilema multicultural*, Curitiba, Editora UFPR – Rio de Janeiro, Graphia Editorial.

<sup>22</sup> Manuela Carneiro da Cunha (2009), *Cultura com aspas, e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

sas demandas têm sido colocadas sob o mote do multiculturalismo, das políticas multiculturais ou demandas em torno das chamadas “políticas do reconhecimento”. Ora, tudo isso nos coloca diante de um dilema, ou vários. Por quê? Já que falávamos do Islão e dos muçulmanos, sobretudo depois do 11 de setembro de 2001. Parece que todo o mundo acordou no dia seguinte e se perguntou: “o que vamos fazer agora com o nosso relativismo cultural?” Pois é: qual o limite do relativismo cultural? Por isso intitulei este livro, não por acaso, “O dilema multicultural”. Porque é um dilema. E quem tiver a fórmula matemática para resolvê-lo, receberá o prêmio Nobel das Ciências Sociais! E por que é um dilema? Há um fato universalista sobre o qual, supostamente, todos concordamos: todos somos *homo sapiens sapiens*. Todos somos portadores de um mesmo material genético, somos parte do gênero humano. Esse é um universalismo que podemos enxergar com bons olhos e que, talvez, a Revolução Francesa tentou concretizar, pelo menos através da perspectiva de um sistema de valores que se condensa no *slogan* “Igualdade, Liberdade e Fraternidade”. No entanto, verificamos que, na prática, esse universalismo não se consoma. Vemos que na prática existem construções do inimigo, do ódio étnico e, muitas vezes, a narrativa do extermínio, do etnocídio. Não precisamos ir muito longe no tempo ou no espaço. Não é preciso ir à África. A história recente da Europa também testemunhou essas tentativas de etnocídio. Não precisamos ir ao massacre dos *Hutus* contra os *Tutsis* (ou vice-versa). Como tratar este dilema? Isto tem a ver um pouco com a ideia que

evoca o título do livro sociólogo francês Alain Touraine “Poderemos viver juntos?”<sup>23</sup>. Creio que o 11 de setembro voltou a colocar na nossa agenda de problemas e de pesquisas, esse dilema. Claro que cada Estado-nação tem tentado resolver suas respectivas situações e peculiaridades das mais diversas formas. Dentre essas experiências, o livro incorpora, também, o caso de Portugal, com o qual eu trabalhei quando fui colaborador de um projeto junto à Universidade de Granada, na Espanha, mas que era parte de um projeto maior sobre políticas migratórias na União Europeia<sup>24</sup>. Portugal, como outros países da União Europeia, teve de aderir a uma política de padronização jurídica em termos de políticas migratórias, de acolhimento etc. Mas, diferentemente de outros países, Portugal nunca explicitou uma política de tipo multicultural como a Suécia ou o Canadá. O livro, resumidamente, trata desse dilema, que passa pela tensão entre o universalismo e o particularismo.

### **PS – Também trabalha o caso de Moçambique nessa obra?**

**LM** – Sim. O último capítulo do livro é, justamente, sobre Moçambique. Quando cheguei a Moçambique pela primeira vez, o país estava saindo da Guerra Civil. Havia um movimento muito grande de organizações não-governamentais dos mais diversos tipos. Uma série de debates sobre a consolidação da sociedade civil e os desafios de Moçambique pós-Guerra estava ocorrendo e, dentre esses desafios, estava o de repensar as políticas “assimilacionistas” do período socialista, as políticas “unicistas”, para empregar

<sup>23</sup> Alain Touraine (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

<sup>24</sup> Lorenzo Macagno (2005), “Nation-State Building and Cultural Diversity in Portugal”. In: Jochen Baschke (ed.) *Nation-State Building Processes and Cultural Diversity*. Berlin: Edition Parabolis, pp. 311-324.

aqui um neologismo. Havia, por exemplo, projetos de educação bilíngue que o INDE (Instituto Nacional de Educação), mesmo que muito timidamente, estava tentando implementar. Também havia políticas voltadas para o reconhecimento das autoridades tradicionais. Ou seja, isso significou no Moçambique pós-guerra uma reorganização do Estado, uma reforma das autarquias, das municipalidades, a valorização de uma política local, das lideranças tradicionais, dos “régulos” que, no período colonial, tiveram um papel como mediadores, um pouco no estilo do governo direto britânico. Claro que os porta-vozes da FRELIMO enxergaram estes régulos como cúmplices do governo colonial. Muitas vezes, essas políticas de revalorização das autoridades tradicionais eram vistas, pelos intelectuais históricos da FRELIMO, como políticas neo-colonialistas. Também, nessa época de pós-guerra civil houve uma revalorização significativa dos chamados médicos tradicionais. Tudo isso não tem a ver necessariamente com um discurso multicultural. Eu colocaria isso como uma interrogação. Mas era um discurso, sim, que buscava incorporar outras narrativas. Um discurso um pouco pós-moderno, talvez, que buscava incorporar “outras histórias” e não apenas essa história da nação compacta “de Rovuma a Maputo”, como dizia Samora Machel. É um outro discurso que começou a pensar a nação nas suas nuances regionais. Assistíamos, pois, ao nascimento de uma sensibilidade em relação à diversidade do país, mas que não chega a ser um discurso multicultural. No entanto, retomo nesse capítulo sobre Moçambique, a intervenção do ex-ministro da cultura, Luis Bernardo Honwana. Em um evento realizado em Maputo, em 1993, Honwana ministrou uma conferência sobre as línguas moçambicanas. Na sua intervenção ele se referiu, textualmente,

à existência de um “rosto desfigurado da nossa multiculturalidade mal aceite”. Essa ideia do rosto desfigurado da multiculturalidade moçambicana me deixou pensando: “bom, são os próprios moçambicanos que estão pensando sobre isso”. Se os próprios intelectuais moçambicanos é que estão refletindo nesses termos, não é o pesquisador que vem de fora que vai impor uma visão ou uma agenda de problemas. Vamos pensar junto com eles e ver o que está se discutindo aqui. Então, foi um pouco com esse intuito que incorporei a experiência moçambicana para pensar o dilema multicultural.

**PS – Acredita que essa obra seria um marco na sua trajetória? Seria um livro que condensa os interesses de pesquisa mais significativos desses anos todos?**

**LM –** Me atreveria a dizer que sim. Nesse livro consegui sintetizar algumas das minhas preocupações. Mas não apenas como antropólogo, mas como cidadão que tem de transitar por terrenos diversos e dar alguma coerência às próprias ideias. Mas dar-lhes alguma coerência não para por um ponto final, mas para dizer “bom, o dilema multicultural, continua sendo um dilema, porque os assuntos que nos ocupam transitam por caminhos mais escorregadios que são os caminhos das invenções nacionais, das imaginações nacionais e étnicas e das disputas políticas que essas imaginações provocam”. E quando falamos de imaginações não estamos falando de “ficções”, já que são imaginações oriundas de disputas bem concretas, que tem, por sua vez, efeitos concretos para a vida das pessoas. Por quê? Porque, como diria Benedict Anderson, as pessoas também matam ou morrem em nome de determinadas ideias ou de determinadas religiões<sup>25</sup>. Mas é claro que nem



todos os assuntos que derivam do dilema multicultural desembocam nessa dimensão mais violenta da guerra cultural, da violência. Há, também, gramáticas menos conflituosas. Com o Islão também acontece isso. Em alguns contextos assume uma linguagem política que deriva em conflitos e em outros locais não. Isso tudo depende da situação, do momento. É, precisamente, essa dimensão situacional da cultura e dos conflitos que aprendi com meu mestre Peter Fry, a partir dos trabalhos da Escola Britânica de Antropologia Social, da chamada Escola de Manchester. O famoso ensaio de Max Gluckman – que, aliás, era um antropólogo sul-africano incomodado com a segregação – intitulado “Uma situação social na Zululândia moderna”<sup>26</sup> é um exemplo de análise situacional. Trata-se de um ensaio que Gluckman publica, pela primeira vez, em 1940, e que descreve uma cena específica em uma região da atual África do Sul.

Ele descreve algo aparentemente singelo ou banal: a inauguração de uma ponte na região. Trata-se de um contexto de segregação, de violência. No entanto, graças à inauguração dessa ponte, confluem no mesmo local o missionário, o pastor, o administrador, o próprio antropólogo como “observador”, o chefe de posto, o chefe tradicional, o curandeiro, enfim, todo um caleidoscópio de interações que se constituem em um ótimo laboratório para pesquisar as tensões e as aproximações sociais. Essa ideia de “situação”, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental. É uma antropologia preocupada com a interação e com a mudança. Por isso, meu interesse antropológico nos missionários. Porque os missionários também confluem nessa “situação”, que pode ser, também, como diria Georges Balandier, uma “situação colonial”.

<sup>25</sup> Benedict Anderson (1991), *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.

<sup>26</sup> Max Gluckman (1940), “Analysis of a social situation in modern Zululand”, *Bantu Studies*, n.º 4, pp. 1-30. Este ensaio foi republicado na sua versão ampliada em 1958, em *The Rhodes-Livingstone Papers*, n.º 28, New York, Humanities Press.