

coleção | RELAÇÕES
| INTERNACIONAIS

**O RESGATE DAS CIÊNCIAS
HUMANAS E DAS
HUMANIDADES ATRAVÉS DE
PERSPECTIVAS AFRICANAS**

VOLUME I

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES

Ministro de Estado José Serra
Secretário-Geral Embaixador Marcos Bezerra Abbott Galvão

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO



Presidente Embaixador Sérgio Eduardo Moreira Lima

*Instituto de Pesquisa de
Relações Internacionais*

Diretor, substituto Ministro Alessandro Warley Candéas

*Centro de História e
Documentação Diplomática*

Diretora, substituta Maria do Carmo Strozzi Coutinho

*Conselho Editorial da
Fundação Alexandre de Gusmão*

Presidente Embaixador Sérgio Eduardo Moreira Lima

Membros

Embaixador Ronaldo Mota Sardenberg
Embaixador Jorio Dauster Magalhães
Embaixador Gonçalo de Barros Carvalho e Mello Mourão
Embaixador José Humberto de Brito Cruz
Embaixador Julio Glinernick Bitelli
Ministro Luís Felipe Silvério Fortuna
Professor Francisco Fernando Monteoliva Doratioto
Professor José Flávio Sombra Saraiva
Professor Eiiti Sato

A *Fundação Alexandre de Gusmão*, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade civil informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública nacional para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

HELEN LAUER E KOFI ANYIDHOHO
(Organizadores)

**O RESGATE DAS CIÊNCIAS
HUMANAS E DAS
HUMANIDADES ATRAVÉS DE
PERSPECTIVAS AFRICANAS**

VOLUME I



Brasília – 2016

Direitos de publicação reservados à
Fundação Alexandre de Gusmão
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo
70170-900 Brasília-DF
Telefones: (61) 2030-6033/6034
Fax: (61) 2030-9125
Site: www.funag.gov.br
E-mail: funag@funag.gov.br

Equipe Técnica:

Eliane Miranda Paiva
Fernanda Antunes Siqueira
Gabriela Del Rio de Rezende
Luiz Antônio Gusmão
André Luiz Ventura Ferreira
Acauã Lucas Leotta
Márcia Costa Ferreira
Livia Milanez
Renata Nunes Duarte

Projeto Gráfico:

Daniela Barbosa

Tradução:

Rodrigo Sardenberg

Programação Visual e Diagramação:

Gráfica e Editora Ideal

Impresso no Brasil 2016

R433 O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas
/ Helen Lauer, Kofi Anyidoho (organizadores). – Brasília : FUNAG, 2016.

4 v. – (Coleção relações internacionais)

Título original: Reclaiming the human sciences and humanities through African perspectives

ISBN 978-85-7631-589-6

1. Ciências humanas. 2. Globalização da economia. 3. África - aspectos sociais.
4. História - África. 5. Cultura - África. 6. Colonização - África. 7. Imperialismo - África.
8. Desenvolvimento social - África. I. Lauer, Helen. II. Anyidoho, Kofi. III. Série.

CDU 301.19(6)

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei nº 10.994, de 14/12/2004.

APRESENTAÇÃO

Sérgio Eduardo Moreira Lima*

É com satisfação que a Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG) apresenta este ambicioso projeto de tradução para o português, em quatro volumes, de *Reclaiming the Human Sciences and Humanities Through African Perspectives*. Publicada em 2012, a obra original reúne mais de oitenta textos, inéditos em nossa língua, alguns verdadeiros clássicos contemporâneos escritos nos anos setenta por ideólogos da descolonização e da emancipação intelectual da África. Em seu conjunto, os autores apresentam interpretação dos desafios e questões com que se deparam os povos africanos de uma perspectiva própria, ainda pouco conhecida, que busca conjugar autonomia cultural com cidadania e desenvolvimento. Trata-se de um exercício essencialmente crítico de aspectos etnocêntricos e padrões conservadores do pensamento ocidental e de sua influência tanto sobre a realidade africana, quanto sobre a percepção dessa realidade.

Apesar da abrangência e do alcance da obra, fatores históricos, como o imperialismo, a colonização e a escravidão nela se encontram subjacentes como parte de um sistema de políticas de expansão e domínio territorial, cultural e econômico que

* Embaixador e Presidente da Funag.

deixaram marcas profundas e duradouras não só nos continentes, mas também em suas populações reduzidas por séculos a objeto de práticas mercantilistas, subjugadas e transferidas para outros continentes sem que lhes fosse reconhecida a condição humana. A desestruturação étnica e social, a privação da liberdade e a negação da cidadania foram acompanhadas com certa cumplicidade na evolução do pensamento político e social no Ocidente.

O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas é uma compilação de estudos inspirada inicialmente por um simpósio na Universidade de Gana, em 2003, no esforço de refletir sobre a questão do ponto de vista científico com vistas a restabelecer, no plano mais alto do conhecimento, a perspectiva ausente, resultante de longo período de domínio e exploração externa, amparados em teorias que não poderiam subsistir ao escrutínio da História. Os trabalhos elaborados para o simpósio no campus da Universidade de Gana serviram de inspiração para a ideia de elaborar uma coletânea de ensaios, alguns dos anos 70, que foi editada pela professora Helen Lauer e pelo professor e educador Kofi Anyidoho, ambos daquela Universidade. O propósito original da obra foi o de promover e estimular o conhecimento da África a partir de uma visão autóctone, restauradora e enriquecedora das ciências humanas. Anyidoho é um dos grandes acadêmicos e poetas ganenses. Os autores dos artigos são ou foram também personalidades destacadas da intelectualidade, da política e da sociedade de regiões africanas, atualmente anglófonas, integradas por grupos étnicos, como os iorubás, que tanto influíram na formação do povo brasileiro.

Conhecer a África moderna é uma necessidade que decorre de sua importância histórica, étnica e cultural para o Brasil. Ainda existe um desconhecimento profundo a superar, apesar do trabalho recente de acadêmicos e de centros de estudos africanos criados em diferentes partes do País. Não é sem razão que a lei

10.639, de 9 de janeiro de 2003, introduziu a obrigatoriedade no currículo oficial do ensino fundamental e médio de temas da História e da Cultura Afro-brasileira, da História da África e dos Africanos, bem como o dia da Consciência Negra. É por meio do estudo, da pesquisa, do debate, da edição e tradução de livros e de sua divulgação que se criam as condições para promover no Brasil o conhecimento necessário ao desenvolvimento conceitual dessas disciplinas e a formação de um juízo consolidado, autônomo, capaz de superar preconceitos e estereótipos que advêm da preponderância na literatura ocidental de uma visão de mundo ainda influenciada por atitudes remanescentes do período colonial e de suas consequências na evolução dos povos.

Recordo-me quando, na condição de Encarregado de Negócios em Lagos, Nigéria, participei, em 1985, na Universidade de Ife, berço da cultura iorubá, de uma cerimônia anual de formatura, realizada inicialmente em inglês. Ali estive a convite do Reitor com a missão também, que me fora confiada pelo Embaixador Alberto da Costa e Silva, um dos mais respeitados africanistas brasileiros e grande promotor dos estudos africanos no Brasil, de solicitar o adiamento para o ano seguinte da data da solenidade da concessão do título de Doutor Honoris Causa em Letras, a ele conferido em razão do conjunto de sua obra sobre a África. Foi uma cerimônia inesquecível, sobretudo o rito conduzido ao final da formatura na língua iorubá, revelador da cultura autêntica daquele povo, de sua musicalidade e religiosidade. Emocionado com o apelo espiritual daquelas tradições ancestrais, pude perceber, então, com toda intensidade, um universo distinto de características próprias do grupo étnico da África Ocidental, o que me fez refletir sobre a complexidade da formação das identidades africanas. Atualmente, a Universidade é denominada Obafemi Awolowo, em homenagem a um herói da independência nigeriana, conhecido também como o “líder dos iorubás”.

A presente publicação compreende dois grandes campos de pesquisa. O primeiro é o das ciências humanas ou sociais que abrangem a sociologia, a antropologia, a ciência política e a economia, com base em metodologia empírica. O segundo diz respeito à reflexão sobre as humanidades com foco na introspecção e abarca disciplinas como filosofia, literatura e belas artes. O propósito do livro é examinar a realidade da África subsaariana de um ponto de vista local e regional a fim de resgatar a legitimidade dos estudos correntes sobre esses temas impregnados da visão e de concepções etnocêntricas predominantemente europeias e norte-americanas.

Talvez a crítica que mais sobressaia da leitura dos textos desta antologia tenha sua origem na reação a uma perspectiva de inspiração ocidental que, ao promover viés eminentemente individualista, subverte tradições, princípios e valores locais responsáveis pela orientação comunitária das sociedades africanas e simplifica sua rica e complexa diversidade étnica e cultural. Os ensaios denotam perspectivas diversas e a afirmação de um pensamento africano plural e multifacetado que corresponde a uma *unterschiedliche Weltanschauung*, esse modo diferente de ser e de viver, essa visão distinta do mundo.

A importância da obra reside no apelo à preservação da herança cultural africana, do seu legado ético para as novas gerações, na exploração de tradições e de um pensamento impregnado com profundas raízes locais. O objetivo maior é evitar a simplificação da análise, o que leva à perda de identidade daqueles povos, inclusive em relação ao potencial de desenvolvimento teórico no campo das ciências sociais e de outras disciplinas num esforço para buscar alternativa à hegemonia acadêmica do Ocidente e seu paroquialismo epistemológico.

A edição em português encontra-se dividida em quatro volumes, em contraste com os dois pesados tomos da versão inglesa. Essa fragmentação busca facilitar o manuseio do livro e a leitura da obra. O processo de revisão da publicação em língua portuguesa exigiu especial dedicação da equipe do núcleo de editoração da FUNAG, com o ânimo de preservar o sentido dos conceitos emitidos em cada área do conhecimento, bem como das instituições regionais e internacionais mencionadas. Trata-se de referenciais cuja exatidão revela-se condição essencial para a correta compreensão dos ensaios de autores que representam a elite intelectual da África contemporânea.

Espero que o esforço editorial para permitir aos leitores de países lusófonos amplo acesso a uma perspectiva africana autêntica possa contribuir à cultura universal, ao aprofundamento dos estudos das relações internacionais e da própria historiografia. O propósito maior é formar uma opinião pública sensível aos problemas e as transformações de realidades que integram a evolução do mosaico dos agrupamentos humanos, os dilemas de sua interação através dos tempos e o impacto dessa dinâmica na convivência internacional nas sociedades atuais. Além de inspiradora, a iniciativa enriquece o acervo não só da FUNAG, como também, por meio de sua Biblioteca Digital, de instituições acadêmicas e bibliotecas em todo o mundo. Trata-se de obra que mereceria inclusão na bibliografia de departamentos de história, antropologia, sociologia, ciência política, economia, literatura e relações internacionais de universidades e centros de estudos sobre África.

Creio que a presente publicação acrescenta ao conhecimento da África elementos de compreensão antropológica e se soma a uma série de livros publicados recentemente no Brasil sobre temas africanos. Não deixam eles de representar, direta ou indiretamente,

resposta às ações afirmativas inspiradas pela citada Lei Federal. *O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas* terá impacto no tratamento da temática e na percepção correta do alcance da contribuição da África para o desenvolvimento da humanidade. Muitas trilhas alternativas poderão ser abertas com sua leitura para estimular pesquisas, debates e reflexões sobre um continente que é parte da nossa vizinhança de além-mar, que tanto marcou a formação e a evolução do Brasil e que ainda busca o resgate pleno de sua identidade.

Em seu discurso por ocasião da cerimônia de transmissão de cargo de Ministro das Relações Exteriores, o Senador José Serra sublinhou o empenho de sua gestão em promover e atualizar o intercâmbio com a África. Em suas palavras essa relação vai além de “laços fraternos do passado e correspondências culturais”. Deve, sobretudo, “forjar parcerias concretas no presente e para o futuro”, com base em “um efetivo intercâmbio econômico, tecnológico e de investimentos”. Tendo em mente que o desenvolvimento precisa estar amparado em um conjunto de ideias e atitudes mentais progressistas, as teses contidas neste livro contêm um fundamento teórico e conceitual fecundo para a modernização da África e atestam que seus países se encontram em um patamar propício para o aprofundamento ainda maior da parceria com o Brasil em diversas áreas.

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

*Irene Gala**

A presente edição, em português, de *O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas*, com quatro volumes, cerca de duas mil páginas, mais de oitenta textos e aproximadamente igual número de autores, é um grande feito, de múltiplas dimensões.

O projeto editorial foi um desafio que a Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, aceitou sem hesitações. Ao ter em mãos o original, em inglês, prontamente reconheceu tratar-se de um refinado conjunto de artigos, conferências e discursos, cuidadosamente selecionados e praticamente desconhecidos da comunidade de pesquisadores, acadêmicos e leitores brasileiros, em geral.

As opiniões e análises que compõem este livro respondem, por sua vez, a uma crescente curiosidade nacional – e internacional – sobre a África, em um momento da história da diplomacia brasileira em que o diálogo político com o continente, assim como

* Embaixadora em Acra, Gana. Formada em Direito pela Universidade de São Paulo (1983) e mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (2002). Aprovada, com louvor, no Curso de Altos Estudos, do Instituto Rio Branco, sobre as relações Brasil-África. Foi Chefe substituta da Divisão de África II (1999). Ao longo da carreira diplomática, ocupou postos em Bissau (1988), Lusaca (1989), Lisboa (1991), Luanda (1994), Pretória (1996) e Dacar (2002). Foi Ministra Conselheira em Missão junto à ONU (2004).

as relações econômicas e comerciais, culturais e sociais com os países africanos e seus povos têm-se ampliado significativamente. O lançamento desta obra capta, portanto, sem equívocos, o senso de oportunidade e, ao mesmo tempo, confirma a prioridade que o Governo brasileiro confere às relações com o continente africano.

É no contexto acadêmico, contudo, que a presente publicação assume sua principal dimensão, ao servir de ponte entre as comunidades acadêmicas de ambos os lados do Atlântico Sul e, sobretudo, ao facilitar o acesso, em português, a uma bibliografia única e peculiar, pois reveladora da África tal como vista pela lente de seus próprios autores.

Ao longo das seções que compõem estes quatro volumes, será talvez surpreendente verificar que as Ciências Humanas, apresentadas nas “perspectivas africanas”, são, em grande medida, um exercício de “desconstrução” da ciência produzida, durante séculos, e mesmo nos dias atuais, a propósito da África, sua complexidade e seus desafios. Chamará, certamente, atenção o vigor com que os autores africanos confrontam quer as visões “clássicas”, ou seja, eurocêtricas, sobre o universo africano, quer a agenda internacional para a África, construída, no passado, mas também ainda no presente, com base nessas mesmas visões. Poderá, ademais, produzir desconforto verificar que, mesmo no Brasil, os estudos sobre a África e, eventualmente, também as políticas para o continente, podem mimetizar seus congêneres concebidos por ex-metrópoles e demais potências ocidentais.

Para os leitores brasileiros, não será menos relevante verificar como esse compromisso com a “desconstrução” afeta nossa compreensão sobre a questão racial no Brasil. Com pouco mais de cinquenta por cento de sua população de origem africana, o Brasil – ou grande parte dele – é igualmente refém das referências históricas formadoras da visão do Ocidente a propósito da África,

que, nas palavras de Valentin-Yves Mudimbe, projeta “uma terra da barbárie, da selvageria, do primitivismo, do paganismo e da oralidade”¹.

Subjacente aos textos publicados nesta coletânea, repousam o desejo dos acadêmicos africanos de “relançar uma visão e um sonho africanos” e, também, as discussões referentes à “produção do conhecimento sobre a África”.

Esses foram, não por acaso, os temas centrais de um simpósio internacional realizado na África do Sul, em dezembro de 1998, intitulado “Globalização e Ciências Sociais na África”², em que os participantes se perguntaram se haveria um “conhecimento africano” e, em caso afirmativo, o que seria. Discutiram a territorialização ou indigenização da produção do conhecimento sobre a África e a perspectiva africana nas Ciências Humanas e Humanidades.

Sobre isso, Achille Mbembe sustentou que “apenas os autóctones que vivem fisicamente na África podem produzir um discurso científico legítimo sobre as realidades do continente”³. Já para Mudimbe, não bastaria ser africano, mas seria preciso, para assenhorear-se de um discurso com perspectiva africana, que o estudioso africano revisse toda a sua formação intelectual, construída sobre um conhecimento produzido a partir de uma perspectiva não-africana⁴. Paul Zeleza, por sua vez, recomendava aos que se disponham a adotar uma perspectiva africana, que procedam, primeiramente, à desconstrução da arquitetura

1 V. Y. Mudimbe, apud Bisanswa, J. K. V. Y. Mudimbe: réflexion sur les sciences humaines e sociales en Afrique. *Cahiers D'Etudes Africaines*, Paris, v. XL (4), n. 160, 2000, p. 707.

2 Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, dezembro de 1998. Co-organizadores o Conselho de Pesquisas Sociais e Humanas da África do Sul, o Conselho para Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (CODESRIA), com sede em Dacar, Senegal, e o Departamento de Humanidades e Ciências Sociais da Wits.

3 Mbembe, A. Sortir du ghetto: le défi de l'internationalisation. *Codesria Bulletin*, Dakar, Senegal, n. 3/4, p. 3 e segs., 1999.

4 Apud Bisanswa, 2000, p. 707.

discursiva dos estudos sobre a África em geral e, em particular, sobre a história da África, sobre a economia do desenvolvimento africano e sobre a ciência política no continente⁵. Finalmente, Mahmood Mandani também defendeu a perspectiva africana e sustentou que, a despeito das limitações materiais para realizar uma tal tarefa, é preciso trazer os estudos sobre a África para o próprio continente africano⁶.

São questões epistemológicas, onde o que se pretende é situar o agente do conhecimento, no caso o acadêmico africano, como elemento distintivo do processo de produção intelectual⁷. São, todavia, discussões com importantes implicações também no tocante à finalidade do conhecimento. A esse propósito, tomem-se as palavras de Endashaw Bekele, para quem

é mais que hora de percebermos que conceitos, modelos e paradigmas ocidentais (...) são inapropriados para a compreensão das circunstâncias profundamente diferentes de nossas sociedades. Esses conceitos e modelos alienígenas conduzem a políticas inapropriadas e ou retiram a atenção dos reais problemas, ou se tornam escusas a serem utilizadas pelas estruturas de poder não necessariamente em favor dos governos existentes. A sofisticação excessiva, a irrelevância esotérica, a ignorância e os falsos credos transmitidos por essas doutrinas são oportunistas e servem a interesses escusos⁸.

5 Zeleza, P. T. Struggle for the university. *Africa Development / Afrique et Développement*, Dakar, Senegal, v. 22, n.2, 1997, p. 181-192. Resenha.

6 Mandani, M. In: Diouf, M.; Mandani, M. (Eds.). *Academic Freedom in Africa*. Dakar, Senegal: Codesria, 1994. p. 96.

7 Discuti o tema detidamente em dissertação de Mestrado em Relações Internacionais, apresentada na Universidade de Brasília, em 2002, com o título "O Pensamento Africano em Relações Internacionais: Desconstruindo o Afro-Pessimismo".

8 Bekele, Ensashaw. *Research Development Problems in Ethiopia*. Adis Abeba: AAU, 1995, apud Crossman, P. African Universities and Africanisation: problems and prospects in the future of

Assim, nos textos publicados neste livro, um traço frequentemente observado, em razão mesmo dessa apropriação endógena por parte dos autores africanos, seriam suas preocupações utilitaristas e normativas. Como apontava o Codesria, em 1998, percebe-se haver, entre os cientistas sociais africanos, uma forte pressão para que as ciências sociais africanas tenham um valor utilitário, de modo a servir de instrumento à engenharia social e à transformação das sociedades.⁹ Já Joseph Ki-Zerbo proclama a responsabilidade social dos intelectuais africanos. Textualmente, defende que

a comunidade acadêmica deve responder às necessidades da sociedade e estar nas posições dianteiras da identificação e reflexão de problemas da sociedade, com o objetivo de sugerir vias e modos de busca de soluções.¹⁰

Assume-se, como premissa, a impossibilidade de um afastamento, a título de objetividade e imparcialidade, entre o cientista e o objeto de sua análise.

Pessoalmente, em quase três décadas de trabalho e leituras, como diplomata e pesquisadora, dedicadas ao conhecimento da África, foram, sem dúvida, as “perspectivas africanas” aquelas que mais e melhor me facultaram os instrumentos, inclusive a sensibilidade, para enxergar a África e sua notória - mas frequentemente ignorada - diversidade e complexidade.

Por essa razão, ao comparecer ao lançamento da versão original, em inglês, deste livro, no Centro de Estudos Africanos da Universidade de Gana Legon, em Acra, logo após à minha chegada

endogenisation and plurality in the human sciences. General Assembly CODESRIA: *Globalization and Social Sciences in Africa*. 9th, 1998, Dakar, Senegal.

9 CODESRIA. Editorial. *Codesria Bulletin*. Dakar, Senegal. n. 2, 1998.

10 Ki-Zerbo, J. Revendiquer les libertés académiques, mais surtout les produire et les organiser. In: Diouf, M; Mandani, M. op.cit., p. 31-41.

a Gana, em agosto de 2011, para chefiar a missão diplomática brasileira naquele país, fiquei, ao mesmo tempo, emocionada e radiante. Ao parabenizar seus organizadores, Professores Kofi Anyidoho e Helen Lauer, consultei-os imediatamente sobre o interesse e a possibilidade de procurarmos publicá-lo em português. A resposta foi não só imediata e positiva, mas sobretudo entusiasta. Ambos não pouparam esforços no sentido de viabilizar a edição desta versão brasileira de uma obra que, acredito, será muito bem recebida pelos leitores brasileiros e dos demais países de língua oficial portuguesa.

Foi, portanto, com grande satisfação que aceitei o convite do Presidente da FUNAG para prefaciar esta edição brasileira *O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas*, cujo lançamento passa a ser mais um importante marco na história das relações Brasil-África.

PREFÁCIO

Esta compilação foi inspirada por um simpósio internacional realizado no campus da Universidade de Gana em Legon durante três dias em setembro de 2003, organizado pelo Programa CODESRIA do Instituto Africano de Humanidades. Sob o tema amplo “Obras Canônicas e Inovação Continuada nas Artes e Humanidades Africanas”, oradores de várias partes do mundo se reuniram em 12 painéis que se sucederam numa notável reflexão transdisciplinar. A ocasião permanece memorável não apenas por sua impressionante intensidade, mas também, infelizmente, pela sua raridade em Legon como exploração decidida e rigorosa de território intelectual não mapeado, novo ou antigo. Geralmente estamos com excesso de trabalho, sobrecarregados demais e com recursos de menos para ouvirmos e interagirmos uns com os outros com alguma regularidade ao longo das nossas divisões disciplinares.

Consequentemente, nossos estudantes como um todo sentem falta de aprenderem como testemunhas oculares das disputas analíticas e competições intelectuais contínuas que são tão fundamentais para a produtividade de qualquer grupo acadêmico. Na ausência desta exposição dialética, nossos estudantes de graduação e artes liberais e estudos sociais ganham seus primeiros

títulos com a impressão falsa de que qualquer contestação pública ou exploração crítica em relação à obra de um acadêmico com boa reputação deve ser evitada. Nossos estudantes de pós-graduação ingressam no seu treinamento profissional equivocadamente desconfiados de qualquer experiência intelectual ou autonomia de pensamento vigorosa que arrisque atrair reprovação ou ressentimento de figuras de autoridade estabelecida. Principalmente, nossos estudantes tendem a considerar a crítica aberta e franca uma manifestação de desrespeito.

Muitos dos nossos estudantes não entendem bem a dinâmica efetiva do discurso acadêmico profissional de primeiro nível, com seu vigoroso ritmo de conjectura e refutação. O que eles testemunham em vez disso são as nossas lutas contidas e solitárias para publicarmos num terrível isolamento uns dos outros, sem o refresco fornecido por perspectivas que circulam fora das nossas células disciplinares. Nossos estudantes estão aprendendo conosco a sobreviver como intelectuais, sem os ritmos apoiadores de pontos e contrapontos alternativos e que mantêm vivo e em crescimento qualquer órgão coletivo das humanidades e de estudos sociais.

Esta compilação foi elaborada como um possível antídoto à nossa alienação coletiva. Ela é projetada para navegação aleatória, como se a pessoa estivesse participando de um simpósio com ritmo acelerado de mentes criativas de primeiro nível. Ela pretende inspirar, importunar, zombar, provocar e forçar acadêmicos jovens, cujo miasma desinteressado os paralisa por falta de contato com modelos funcionais, envolvidos na queda de braço diária tão fundamental para a produção vibrante do conhecimento.

Reproduzimos clássicos que já foram lançados há várias décadas, artigos que geraram uma cadeia de discurso resultado deles porque até mesmo os acadêmicos mais destacados entre nós não têm acesso imediato a publicações mundialmente renomadas

fora de seus próprios campos. Ademais, nesta obra, incluímos a obra de teóricos, especialistas e ativistas literários relativamente desconhecidos em Gana, no Quênia, na Nigéria, na África do Sul, em Uganda e em outros países, cujas contribuições ao estudo de vanguarda encontram-se condenadas ao confinamento solitário, por estarem no lado silenciado da clivagem digital.

O índice de cada um dos volumes abrange todos os assuntos neles abordados. Notas de rodapé do editor frequentemente fazem referência cruzada com outros capítulos, para destacar ainda mais paralelos e temas refletidos em assuntos aparentemente díspares e em disciplinas divergentes. Confiamos que a leitura desta ampla seleção de ensaios seminais estimulará muitos outros a serem escritos.

Helen Lauer
Kofi Anyidoho
Gana, 2012



ÍNDICE GERAL DA OBRA

VOLUME 1

Seção 1: Examinando a produção do conhecimento como instituição social

Seção 2: Explicando ações e crenças

VOLUME 2

Seção 3: Reavaliando o “desenvolvimento”

Seção 4: Medindo a condição humana

VOLUME 3

Seção 5: Lembrando a História

Seção 6: “África” como sujeito do discurso acadêmico

Seção 7: Debatendo democracia, comunidade e direito

VOLUME 4

Seção 8: Revisitando a Expressão Artística

Seção 9: Recuperando a Voz da Autoridade

Referências bibliográficas



SUMÁRIO DO VOLUME I

Agradecimentos dos Editores.....	27
----------------------------------	----

SEÇÃO 1

Examinando a produção do conhecimento como instituição social

Capítulo 1

Ciência social como imperialismo.....	35
<i>Claude E. Ake</i>	

Capítulo 2

Nacionalizando a África, culturalizando o Ocidente e reformulando as Humanidades na África	91
<i>Toyin Falola</i>	

Capítulo 3

A globalização e o acadêmico africano	127
<i>Kwesi Yankah</i>	

Capítulo 4

O conhecimento como bem público na era da globalização	155
<i>Akilagpa Sawyerr</i>	

Capítulo 5

Rumo a uma crítica africana da etnografia africana:
a utilidade do inútil.....179
Maxwell K. Owusu

Capítulo 6

Poder de silenciamento: mapeando o terreno social na
África do Sul pós-*apartheid*.....233
Kate Crehan

Capítulo 7

Princípios do pensamento social africano: remodelando o
âmbito da sociologia do conhecimento.....269
Max Assimeng

Capítulo 8

A proteção da propriedade intelectual e da
biodiversidade vegetal africana319
Ivan Addae-Mensah

Capítulo 9

Vírus da mente341
Derek Gjertsen

SEÇÃO 2

Explicando ações e crenças

Capítulo 10

Entendendo a violência política na África pós-colonial.....375
Mahmood Mamdani

Capítulo 11

O colonialismo e os Dois Públicos na África: uma declaração
teórica com um epílogo411
Peter P. Ekeh

Capítulo 12

Colonialismo e sociedade civil na África: a perspectiva
dos Dois Públicos de Ekeh.....471
Eghosa E. Osaghae

Capítulo 13

A corrupção e a necessidade de clareza conceitual497
Albert K. Awedoba

Capítulo 14

Informalização e política de Gana527
Kwame A. Ninsin

Capítulo 15

Costume, ideologia colonial e privilégio: a questão
agrária na África557
Kojo S. Amanor

Capítulo 16

Psicopatia corporativa: uma analogia psiquiátrica575
Montague Ullman

Capítulo 17

O discurso de maldição: gênero, poder e ritual em Gana589
Beverly J. Stoeltje

Capítulo 18

A religião tradicional africana e o cristianismo: continuidades
e descontinuidades611
Abraham A. Akrong

Capítulo 19

A interação de conceitos tradicionais e modernos de saúde.....637
Rose Mary Amenga-Etego



AGRADECIMENTOS DOS EDITORES*

Esta obra e sua publicação tornaram-se possíveis graças a uma doação do Fundo de Inovação de Ensino e Aprendizagem (TALIF) através do Conselho Nacional de Ensino Superior de Gana, em colaboração com o Banco Mundial. Todos os autores e colaboradores abriram mão dos seus direitos autorais no interesse de tornar esta obra disponível a preços subsidiados.

Os organizadores são gratos a Sra. Ângela Awere-Kyere, da Universidade de Gana, pelo seu inestimável apoio logístico ao longo de toda a produção do manuscrito e da publicação destes volumes. Membros do Comitê do Campus de Legon e da equipe de apoio do TALIF foram generosos no seu estímulo ao projeto, especialmente os sucessivos diretores do Comitê de Análise do Campus, o Professor Jacob Songsore e o falecido Professor E. K. Awotwi que atuaram, respectivamente, como reitor e vice-reitor de Pesquisa e Estudos de Pós-Graduação. Agradecemos à Professora Mary Esther Dakubu a edição e correção dos dois volumes originais.

Desejamos manifestar também nosso sincero agradecimento à editora, a Sra. Akosua Ofori-Mensah, pelo seu apoio e compromisso com a qualidade acadêmica.

* Constantes da edição original em inglês.

Ademais dos capítulos mencionados na seguinte lista de direitos de reprodução concedidos, este volume é composto por trabalhos até então inéditos de vários autores em Gana e no exterior, a quem os organizadores permanecem profundamente gratos – pela sua paciência e seu compromisso e sua adesão ao objetivo de tornar exemplos de excelência acadêmica disponíveis para alunos e professores na África Ocidental. Os organizadores manifestam seu reconhecimento às editoras listadas aqui pela sua cooperação unânime em conceder gratuitamente direitos de reprodução, para a primeira edição voltada à venda a preços subsidiados e distribuição a estudantes e pesquisadores na África Ocidental, da seguinte forma:

O capítulo 1 é um resumo dos capítulos 1, 2 e 4 da clássica obra de Claude Ake, *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development*, 2ª ed., 1979, com permissão da Ibadan University Press.

O capítulo 2 corresponde à palestra de abertura na Conferência Internacional para Repensar as Humanidades na África, realizada na Universidade Obafemi Awolowo, em Ile-Ife, nos dias 13 e 14 de junho de 2006 e aparece aqui com permissão do autor.

O capítulo 3 conta com autorizações do autor e do atual Reitor da Faculdade de Artes, cujo escritório originalmente publicou a obra como uma monografia.

O capítulo 5 aparece com permissão do autor e da Wiley-Blackwell Publishing Ltd., em Oxford, que publicou a versão original “Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless”, em *American Anthropologist*, vol. 80, n. 2, 1978, p. 310-331.

O capítulo 6 apareceu originalmente, com o mesmo título, na antologia *Contested Terrains and Constructed Categories*, 2002, p. 173-194, reproduzido com a permissão da autora, dos editores George Clement Bond e Nigel C. Gibson, além da Westview Press, empresa da Perseus Books, L.L.C.

O capítulo 7 é um resumo adaptado dos dois primeiros capítulos de *Foundations of African Social Thought: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, 1997, Accra: Ghana Universities Press, publicado com a autorização do autor e da Ghana Universities Press.

O capítulo 8 consiste em versão revisada do capítulo VII original, chamado “Plant Biodiversity, Herbal Medicine, Intellectual Property Rights and Industrially Developing Countries: Socio-economic, Ethical and Legal Implications”, em *Ghana: Changing Values/Changing Technologies*, publicado na *Cultural Heritage and Contemporary Change*, série II, vol. 5. O livro foi editado por Helen Lauer e publicado pelo Conselho de Pesquisa de Valores e Filosofia, em Washington, D.C., em 2000. Ele foi reproduzido com material atualizado pelo autor e com a permissão do editor-chefe.

O capítulo 9 é uma reprodução, com o mesmo título, do capítulo 19 de *History and Philosophy of Science for African Undergraduates*, vol. II, p. 280-292 editado por Helen Lauer, publicado pela Hope Publications em Ibadan, na Nigéria.

O capítulo 10, por Mahmood Mamdani, constitui reprodução de “Making Sense of Political Violence in Post-Colonial Africa” de *Ghana in Africa and the World*, Africa World Press, 2003. A permissão foi concedida pelo autor, com o apoio do editor, Toyin Falola.

O capítulo 11 aparece com a permissão e apoio colaborativo do autor, Peter P. Ekeh, que forneceu explicitamente para este volume o, até então inédito, “Afterword”. O cerne do capítulo é uma versão editada do clássico original publicado pela primeira vez em *Comparative Studies in Society and History*, 1975, v. 17, p. 91-112, Cambridge University Press, que generosamente forneceu permissão não exclusiva para reproduzir com o mesmo título, “Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement”.

O capítulo 12 foi generosamente fornecido pelo autor e trata-se de uma reprodução editada do original com o mesmo título publicado em *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. 17, n. 3, set. 2006, p. 233-245.

O capítulo 13 foi originalmente apresentado na *14th Annual Pan African Anthropological Association International Conference* Instituto de Estudos Africanos (IAS), Universidade de Gana, em Legon, de 2 a 6 de agosto de 2004. A versão para leitura foi fornecida pelo autor, que também organizou a conferência e editou seus procedimentos, que concedeu permissão para editá-la.

O capítulo 14 é uma versão revisada do capítulo 5, com o mesmo título, de Ghana: Changing Values/Changing Technologies, em *Cultural Heritage and Contemporary Change*, série II, vol. 5. O original também foi editado por Helen Lauer e publicado pelo Conselho de Pesquisa de Valores e Filosofia, Washington, D.C., em 2000. Reproduzido com permissão do autor e da editora original. A antologia completa está disponível *online* em: <<http://www.crvp.org/book/Series02/II-5/contents.htm>>.

O capítulo 15 é uma versão editada do artigo até então inédito do autor com o mesmo título apresentado na *14th Annual Pan African Anthropological Association Conference*, Instituto de Estudos Africanos (IAS), Universidade de Gana, em Legon, de 2 a 6 de agosto de 2004, reproduzido com a autorização do autor. A penúltima seção e o parágrafo final deste capítulo são trechos de “Custom, Community and Conflict: Neo-liberalism, Global Market Opportunity and Local Exclusion in the Land Question in Africa”, p. 10-12, apresentado pelo autor no Simpósio Internacional *At the Frontier of Land Issues: Social Embeddedness of Rights and Public Policy*, Montpellier, França, de 17 a 19 de maio de 2006. Acessível *online* em: <http://www.mpl.ird.fr/colloque_foncier/Communications/PDF/Amanor%20TR.pdf>.

O capítulo 16 encontrava-se, por ocasião da publicação original, em avaliação pelo periódico *Management and Organisation: A Multidisciplinary Journal of Business*, publicado pela Faculdade de Administração da Universidade de Gana e está reproduzido com a permissão dos editores do periódico.

O capítulo 20 apareceu na edição *online* do dia 23 de outubro de *Monthly Review*, v. 55, n. 5, em: <<http://www.monthlyreview.org/1003amin.htm>>. Acessado em: 19 de novembro de 2005. O autor e o editor da *Monthly Review* permitiram sua reprodução. O apêndice do capítulo 20 foi publicado, originalmente, com o mesmo título, em *History and Philosophy of Science for African Undergraduates*, vol. I, capítulo 5, Hope Publications, Ibadan, editado por H. Lauer (2003) e está reproduzido aqui com a gentil permissão do autor.

Os capítulos 21, 22, 29 e 30 são versões editadas e revisadas de material originalmente publicado em *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge* (1997): “Introduction”, de Frederick Cooper e Randall Packard, p. 1-13; capítulo 2, “Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept”, de Frederick Cooper, p. 64-92; capítulo 5, “Anthropology and Its Evil Twin: ‘Development’ in the Constitution of a Discipline”, de James Ferguson, p. 150-175; e capítulo 10, “Senegalese Development: From Mass Mobilization to Technocratic Elitism”, de Mamadou Diouf, p. 291-319, traduzido a partir do original em francês por Molly Roth e Frederick Cooper. Os autores gentilmente aprovaram as várias modificações. Frederick Cooper e Randall Packard, como editores conjuntos da antologia original, permitiram estas inclusões e a editora University of California Press, em Berkeley, autorizou permissão de reprodução não exclusiva e única em apoio a este empreendimento sem fins lucrativos.

O capítulo 26 é uma adaptação do artigo original publicado como capítulo 10, “Population Growth and Ecological Degradation in Northern Ghana: The Complex Reality”, de *Ghana: Changing Values/Changing Technologies*, organizado por Helen Lauer, publicado pelo Conselho de Pesquisa de Valores e Filosofia, Washington, D.C., 2000. O Professor George F. McLean, editor e redator-chefe concedeu permissão e o autor aprovou a inclusão da versão neste volume. A íntegra do original está disponível em: <<http://www.crvp.org/book/Series02/II-5/contents.htm>>.

O capítulo 27 está reproduzido com a autorização do University of Ghana Publications Committee. Ele pertence originalmente à *Alumni Lecture Series* da Universidade de Gana, apresentado no Great Hall de Legon, em 27 de novembro de 2004.

O capítulo 31 está reproduzido com permissão da editora original Springer-Verlag, Nova York e da irmã do falecido autor, a Sra. Nadine Lang Robinson, falando em nome da família de Serge Lang que detém seus direitos autorais e seus artigos em confiança postumamente. O material neste capítulo originalmente apareceu no seu livro *Challenges*, 1998, p. ix, 1, 3-18, 31-44, 49-52 e 61-64.

O capítulo 32 tornou-se possível graças ao trabalho da Professora Barbara C. Sproul que, na condição de coordenadora voluntária do caso de Lilian Ngoyi como “prisioneira de consciência”, atuou como depositária e editora da correspondência original da autora, em nome do Riverside “Adoption” Group 3/16 da Amnesty International USA (AIUSA). As cartas, inicialmente, foram editadas por Sproul e divulgadas por interesse público, anonimamente, devido à Lei do Apartheid na época, em uma página da coluna editorial de *The New York Times*, 6 mai. 1978.

O capítulo 34 está reproduzido com a permissão do autor e originalmente apareceu como o capítulo 7, com o mesmo título,

no volume I de *History and Philosophy of Science for African Undergraduates*, sem fins lucrativos, editado por Helen Lauer e publicado pela Hope Publications em Ibadan, na Nigéria, p. 149-158.

O capítulo 35 é uma adaptação de material fornecido e verificado pela autora a partir de dois relatórios encomendados pela filial de Greater Accra da Coalisão da Campanha pela Educação Nacional em Gana (GNECC) e de um artigo de discussão sobre os dados. Subsequentemente, uma publicação apareceu na Cidade do Cabo, na África do Sul, desenvolvida a partir de argumentos feitos no artigo de discussão chamado “Failures in the Provision of Free Public Basic Education in Ghana”, em *Tinabantu - Journal of African National Affairs*, v. 2, n. 2, ago. 2006. Os trechos e as tabelas nos relatórios aparecem com a permissão do diretor do Conselho Executivo da GNECC, o Sr. Emmanuel Kuyole, do Centro de Desenvolvimento Social Integrado (ISODEC).

O capítulo 38 é uma versão editada de um artigo publicado, oferecido pela autora para esta coleção e que originalmente apareceu com o título “‘By God’s Grace I Had a Boy’. Whose ‘Unmet Need’ and ‘Dis/Agreement’ About Childbearing Among Ghanaian Couples”, como o capítulo 5 de *Re-thinking Sexualities in Contexts of Gender*, editado por Signe Arnfred e publicado, em 2004, pelo Instituto África Nórdica em Uppsala, na Suécia. Ele está editado e reproduzido aqui com a aprovação da autora, consentimento do editor e permissão do Nordiska Afrikainstitutet, que detêm conjuntamente os direitos autorais.

O capítulo 39 aparece com consentimento do autor e do detentor do *copyright* como uma adaptação tirada do “Introductory Essay”, em *The ‘Traditional’ and the ‘Modern’ in West African (Ghanaian) History*, p. ix-xxvii, da coleção, compilada e editada pelo autor, Per Hernas, número 50 da *Trondheim Studies in History*, Série

Africana n. 7, 2005, Departamento de Historia da Universidade Norueguesa de Ciência e Tecnologia.

O capítulo 43 foi fornecido pelo autor, com permissão da Peter Lang Publishing, Inc., para reprodução neste volume, na sua forma original publicada como “The Traditional Political Systems of Northern Ghana Reconsidered”, em *Regionalism and Public Policy in Northern Ghana*, editado por Yakubu Saaka, 2001, p. 35-64.

O capítulo 45 é uma reprodução editada da monografia com mesmo título, publicada pelo coordenador da série *Common Moroccan African Heritage Conferences* (31), em 2006 pelo Instituto de Estudos Africanos da Universidade Mohammed V, em Souissi, Rabat, Marrocos, que permitiu sua apresentação aqui.

O capítulo 48 foi elaborado pela autora a partir de uma versão anterior, publicada como “Cause and Effect Between Knowledge Traditions: Analyzing Statements That Address the Regression of Science and Technology in Africa”, em *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 2004, vol. 8, p. 256-275. Ele aparece aqui com permissão de *Transactions*.

O capítulo 49 é uma versão minimamente editada do discurso feito pelo Dr. Kwame Nkrumah como primeiro Presidente da República de Gana, na inauguração do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Gana, em Legon, no dia 25 de outubro de 1963. A versão original foi publicada pelo Ministério de Informações e Transmissões do governo de Gana, para distribuição pública e gratuita pelo Conselho de Publicações do Instituto de Estudos Africanos por ocasião do 50º aniversário da Independência de Gana.

O capítulo 50 é o discurso de abertura proferido pelo Professor Achebe na 24ª Reunião Anual da Associação de Literatura Africana, na Universidade do Texas, em Austin, de 25 a 29 de março de 1998. Ele foi originalmente publicado na coleção de artigos e

poemas de Chinua Achebe, ilustrada com fotos de Robert Lyons, p. 102-117, publicada em 1998. A versão que aparece aqui, com permissão do autor, do fotógrafo e da Doubleday, reflete o que foi incluído pelos editores Bernth Lindfors e Hal Wylie, p. 13-28 dos procedimentos da ALA, intitulada *Multiculturalism & Hybridity in African Literatures*, Trenton, Nova Jersey: Africa World Press, Inc., 2000.

O apêndice ao capítulo 50 é uma versão da influente crítica que o autor fez sobre *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, apresentada como a segunda *Chancellor's Lecture* na Universidade de Massachusetts, em Amherst, em fevereiro de 1975. Foi posteriormente publicada na *Massachusetts Review* 18 (4), inverno de 1977, Amherst. Ela está reproduzida com a permissão do autor e da editora Doubleday, detentora dos direitos autorais da coletânea intitulada *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-1987*, Heinemann International, 1988, p. 1-13. Os editores agradecem especialmente a Jesse Weaver Shipley pelo seu auxílio na compilação do capítulo 50 e do seu apêndice, sendo nosso intermediário com o autor, seu colega no Bard College.

O capítulo 51 está reproduzido de acordo com a orientação do autor e com a permissão dos editores, Kofi Anyidoho, Abena P. A. Busia e Anne V. Adams, dos artigos de 1999 coletados na Série n. 5 da Coleção Anual da Associação de Literatura Africana (ALA), sob o título *Beyond Survival: African Literature and the Search for New Life*, p. 57-73, publicado pela Africa World Press, em Trenton, Nova Jersey. Em 1993, uma versão anterior do artigo foi publicada na Nigéria pela Spectrum Press na série *Ibadan Dialogues in Philosophy*.

O capítulo 52 foi escrito originalmente em dezembro de 1990 como uma "Introdução a Artigos Seleccionados da Primeira Conferência Nacional sobre Literatura Oral em Gana", realizada na Universidade de Gana, de 22 a 25 de agosto de 1988. Infelizmente,

os Artigos Seleccionados nunca chegaram a ser publicados. A Introdução é oferecida aqui na esperança que um pouco da relevância da conferência e referências às obras dos seus principais participantes possam ser registradas para estudantes e estudiosos da Literatura Oral Africana. Os trechos finais foram editados aqui posteriormente, refletindo o abandono da publicação pretendida originalmente.

O capítulo 54 foi apresentado como o Discurso de Abertura da Conferência “Listening (Again) for the African Past” na Faculdade Smith, em Massachusetts, EUA, 24 de outubro de 2003. Ele aparece aqui *verbatim*, apenas levemente editado.

O capítulo 55 é uma versão editada do artigo original com o mesmo título reproduzido a partir do periódico *Social Forces*, 2005, setembro, volume 84 n.1, p. 595-600, University of North Carolina Press. Ele é usado com permissão por escrito da editora e sob orientação dos autores.

O capítulo 56 está revisado com aprovação do autor a partir de “Racial Metaphors: Interpreting Sex and AIDS in Africa”, que apareceu na edição de 2003 do periódico *Development and Change* volume 34 n. 5, p. 809-832. Ele foi usado aqui com a permissão e o apoio generoso da Blackwell Publishing, em Oxford, no Reino Unido.

O capítulo 57 na sua versão original foi lida numa conferência chamada “Constructions of the Other in Inter-African Relations”, realizada de 4 a 6 de dezembro de 2006 em Marrakesh, no Marrocos, organizada pelo Institut des Études Africaines, Université Mohamed V, Rabat. Na época da edição original desta coletânea, as minutas dessa conferência estavam por ser publicadas.

O capítulo 69 está reproduzido com a permissão do editor da sua aparição original com o mesmo título na edição de 1988 da *Review of English and Literary Studies*, v. 5, n. 1 (Ibadan, Nigéria).

Anteriormente, o editor da *Review* permitiu que o artigo fosse o último capítulo da coleção do autor, *The Nostalgic Drum: Essays on Literature, Drama and Culture*, publicado pela Africa World Press (Trenton, Nova Jersey), em 2001, p. 311-335. Nós o incluímos aqui de acordo com a orientação do autor, que detém os direitos autorais, com gratidão pela generosidade da editora Africa World Press.

O capítulo 70 está reproduzido com a aprovação do autor e com a permissão do editor Ulli Beier e da editora Longman (uma subsidiária da Pearson Education Limited) de *Introduction to African Literature: An Anthology of Critical Writing from Black Orpheus*, onde ele apareceu pela primeira vez em 1979, p. 23-33 da segunda edição. Ulli Beier fundou o periódico *Black Orpheus* em 1957 e depois disso, em 1961, foi cofundador do clube MBARI de escritores e artistas juntamente com Wole Soyinka, Chinua Achebe e outros. *Black Orpheus* então passou a ser o periódico oficial do grupo. O clube MBARI é o dono oficial do título da antologia, mas o clube não sobreviveu ao trauma do conflito armado. Christopher Okigbo, um membro fundador e que algumas pessoas consideram o maior poeta da África, foi morto durante uma das primeiras batalhas da Guerra de Biafra, em setembro de 1967, perto da junção Opi, em Nsukka.

O apêndice ao capítulo 70 está reproduzido com a permissão do autor, a partir de *Voices of Ghana: Literary Contributions to the Ghana Broadcasting System 1955-1957*, editado por Henry Swanzy, impresso pelo Ministério de Informações e Transmissões do Governo de Gana, 1958, p. 17-23.

O capítulo 71 é uma reprodução editada de “Literary Pan-Africanism”, que apareceu no periódico *Thamyris/Intersecting: Place, Sex, and Race*, publicado nas séries 11 e 12 com o título *Africa and its Significant Others: Forty Years of Intercultural Entanglement*

(2004), p. 137-149. Ele aparece neste volume com a permissão dos editores da série e convidados Isabel Hoving, Frans-Willem Korsten e Ernst van Alphen e com a gentil permissão do editor Fred van der Zee, da Rodopi, em Amsterdã.

O capítulo 73 é uma reprodução do artigo com o mesmo título que apareceu em *Modern Drama* 45(3) Outono, 2002, p. 449-465, que é o periódico do Centro de Pós-Graduação para o Estudo do Teatro na Universidade de Toronto, que detém os direitos autorais. O artigo aparece aqui com permissão do autor e permissão apoiadora da editora, Universidade of Toronto Incorporated.

O capítulo 74 baseia-se num artigo chamado “Ghana”, que apareceu pela primeira vez em *A History of Theatre in Africa*, editado por Martin Banham e publicado em 2004 pela Cambridge Universidade Press, p. 159-170. Ele está editado e reproduzido aqui com permissão do autor, do editor anterior e com a permissão generosa da editora.

O capítulo 75 apareceu originalmente em *Transcending Boundaries: The Humanities & Socio-Economic Transformation in the African World*, como o capítulo 18, editado por Kofi Agawu e Kofi Anyidoho e publicado em 2009 como um projeto colaborativo do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa de Ciências Sociais na África (CODESRIA em Dacar, no Senegal), do Instituto de Estudo Avançado e Pesquisa nas Humanidades Africanas (Universidade de Northwestern, em Evanston, Illinois) e o Programa do Instituto de Humanidades Africano do CODESRIA (Universidade de Gana, em Legon).

O capítulo 76 é uma versão editada do texto datilografado original chamado “The Playwright’s Opportunity in Drama for Our Children”, uma palestra do autor no Seminário Sobre Escrita e Produção de Literatura Infantil, de 5 a 10 de abril de 1976 no Instituto de Estudos Africanos, da Universidade de Gana, em

Legon. Este material foi selecionado para publicação aqui pela primeira vez por permissão da detentora dos seus direitos autorais, a Dra. Esi Sutherland-Addy, do Instituto de Estudos Africanos, em Legon.

O capítulo 77 foi publicado originalmente em 2004 com o mesmo título pela Brill Press, em Leiden, na Holanda, como o capítulo 4 na antologia *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*, editado por Brad Weiss, p. 106-140. Ele está reproduzido aqui, levemente editado, com a generosa permissão do autor, do editor e da editora.

O capítulo 78 foi ilustrado originalmente com *slides* e apresentado como a aula inaugural didática no Grande Auditório, na Universidade de Gana, em Legon, no dia 17 de novembro de 2005. Ele foi pouco editado aqui. A versão original aparece *online* em <<http://www.scientific-african.org/scholars/jcollins/info72>>.

O capítulo 79 é uma versão editada do primeiro capítulo no livro do autor que será lançado em breve sobre sua teoria estrutural do conjunto de música africana.

O capítulo 80 é uma versão editada do capítulo 8 anterior do autor com o mesmo título, com os direitos autorais de 2003 de *Representing African Music: Postcolonial Note, Queries, Positions*, de Kofi Agawu. Reproduzido com a permissão do Routledge/Taylor & Francis Group, LLC.

O capítulo 81 foi originalmente um artigo apresentado na reunião anual da Associação de Literatura Africana realizada em Acra, no dia 20 mai. 2006. Ele aparece aqui com a permissão do autor.

O capítulo 84 aparece, em versão resumida, como “First Language in Education of Children in Multi-lingual Ghana”, no *New Legon Observer*, v. 3 n. 1, 7 jan. 2009, p. 11.

O capítulo 85 foi apresentado pela primeira vez como a terceira *McMillan-Stewart Lecture*, na Universidade de Harvard, 16 de março de 2006 e, depois, como uma Palestra Plenária na 32ª Conferência Anual da Associação de Literatura Africana, em Acra, Gana, 17 a 21 de maio de 2006, sobre “Pan-Africanism in the 21st Century: Generations in Creative Dialogue”. Ele será incluído na coletânea do autor com o título *Something Torn, Something New: An African Renaissance*, pela Basic Books, Nova York.

Helen Lauer
Kofi Anyidoho
Gana, 2012

SEÇÃO I

**EXAMINANDO A PRODUÇÃO DO
CONHECIMENTO COMO INSTITUIÇÃO SOCIAL**



CAPÍTULO I

CIÊNCIA SOCIAL COMO IMPERIALISMO¹

Claude E. Ake

Antes de tratar das especificidades do argumento de que a maior parte da ciência social ocidental sobre a África e outras regiões do Terceiro Mundo corresponde ao *imperialismo*, é necessário observar algumas das raízes históricas das tendências metodológicas e ideológicas atuais nas ciências sociais ocidentais predominantes. Isto nos ajudará a entendermos o motivo pelo qual esta ciência social é imperialismo, assim como suas implicações².

1 Versão revisada e reduzida de *Social Science As Imperialism: The Theory of Political Development*. Ibadan University Press (1979), p. 124-186.

2 Esta tese não assume que os autores em questão estejam necessariamente conscientes de que a obra deles serve ao imperialismo. Só quero e preciso demonstrar que o estudo das ciências sociais que analisei aqui serviu ao imperialismo de maneiras fundamentais.

Problemas gerais de tendência metodológica e ideológica na Ciência Social Ocidental

Teleologismo eurocêntrico

O pensamento teleológico é uma influência muito forte na ciência social ocidental. Os estudiosos mais influentes da época clássica da ciência social ocidental, especialmente Spencer, Tönnies, Maine, Comte, Durkheim, Weber e Karl Marx eram pensadores teleológicos. Sua teleologia estava vinculada a uma análise desenvolvimentista ou historicista da sociedade. Eles consideravam que a sociedade passava por duas ou mais etapas, de uma etapa menos desejável de ser para outra mais desejável. Assim, Karl Marx vê a história das sociedades em termos de um desenvolvimento através de diferentes sistemas econômicos ou modos de produção: desde os pré-capitalistas, como o modo de comunidade primitiva e o asiático, passando pelo modo capitalista até o socialista. Max Weber postula uma tendência de sociedades a se desenvolverem da autoridade tradicional para a autoridade burocrática racional.

O teleologismo sempre foi um elemento de destaque no pensamento ocidental. As obras dos grandes pensadores ocidentais dos períodos clássico e medieval, como Platão, Aristóteles, Aquino, Santo Agostinho, Dante, João de Paris e Marcílio de Pádua, demonstram isto. Na verdade, o teleologismo destes pensadores foi ainda mais profundo, uma vez que a questão para eles não era simplesmente terem um objetivo em mente e analisarem a sociedade em termos do desenvolvimento rumo a esse objetivo. O teleologismo fazia parte da sua metodologia em todas as etapas da sua análise. Isto é especialmente verdadeiro no caso da Metafísica e da Política de Aristóteles. Assim, Aristóteles considera o *telos* como a essência, de tal forma que as coisas não são o que

parecem e devem ser compreendidas em todas as contradições inerentes no seu esforço para perceberem suas potencialidades.

Sem considerar o teleologismo, o outro aspecto da sociologia que tornou sua macroanálise desenvolvida foi a influência da analogia com o organismo. A analogia entre sociedade e organismo biológico que ficou famosa pela obra *A Política*, de Aristóteles, ocorre frequentemente tanto nas obras da sociologia clássica quanto nas contemporâneas. Nós a encontramos em Spencer, Radcliffe-Brown, Malinowski, Marion Levy, F. Button, Aberle, A. K. Davis, Émile Durkheim (na obra *As Regras do Método Sociológico*), Kingsley e Parsons. A utilização da analogia com o organismo invariavelmente leva a uma orientação desenvolvimentista, porque é difícil de estudar um organismo sem se envolver em questões sobre sua metamorfose. Conforme será mostrado a seguir, as categorias desenvolvimentistas da sociologia são aplicadas ao Terceiro Mundo de forma muito semelhante à que os cientistas políticos aplicaram. Sempre cabe aos países do Terceiro Mundo as etapas mais baixas no critério de desenvolvimento: assim eles são caracterizados por solidariedade mecânica, atitudes pré-científicas, orientações difusas, critérios persuasivos, papéis funcionalmente difusos, em geral, para tomar emprestado da categoria infame de Tönnies, *gemeinschaftlich*. Da mesma maneira, sempre cabe às sociedades ocidentais o extremo superior do espectro evolucionário.

Em consequência disto, os cientistas sociais europeus dão a impressão de que o propósito fundamental de todas as outras sociedades é ser como o Ocidente [...] conforme evidenciado nas obras de cientistas sociais famosos, como Parsons e Levy. Mas isto é especialmente proeminente e dominante no estudo da ciência social ocidental contemporânea sobre o Terceiro Mundo. Ao longo das três últimas décadas, os países do “Terceiro Mundo” tornaram-se

cada vez mais confiantes em relação aos seus interesses e lutaram contra o colonialismo, o imperialismo e o subdesenvolvimento. Sua presença confiante e seu potencial para afetarem a equação de poder no sistema internacional moderno atraiu a atenção dos estudiosos ocidentais. Este interesse tem-se demonstrado claramente no rápido crescimento de *estudos do desenvolvimento*.

Quando os estudiosos ocidentais voltaram sua atenção para o estudo da África e das outras regiões do Terceiro Mundo, os estudos comparativos que surgiram apresentavam o Terceiro Mundo como aproximações de tipos no extremo inferior de um espectro de desenvolvimento e as sociedades ocidentais como aproximações de tipos nos estágios mais altos e avançados do mesmo espectro³.

Igualdade entre ideal e realidade

A segunda grande tendência da ciência ocidental é de equiparar a sociedade ocidental contemporânea com a sociedade ideal. Esta tendência está intimamente associada com a primeira, uma vez que a implicação de colocar a sociedade europeia contemporânea no ápice da evolução é um compromisso com a visão de que a sociedade europeia ocidental é a melhor sociedade histórica possível. Uma característica distintiva da ciência social ocidental na sua época clássica foi esta tendência a equiparar a sociedade que deveria ser com aquela que realmente existe. Mas ela também persiste atualmente e destaca o conservadorismo e o otimismo da ciência social ocidental. As obras da maioria dos grandes pensadores dos períodos grego e medieval não equiparavam o *telos* com sua

3 Seguindo esta tradição, o estudo sobre países do Terceiro Mundo permanece impregnado com teleologismo. Até hoje, muitas obras sobre estudos do desenvolvimento se preocupam com perspectivas para a democracia (democracia liberal), a possibilidade de modernização, as perspectivas de desenvolvimento (expressão levemente disfarçada para desenvolvimento capitalista). De maneira mais importante, a metodologia associada a esta perspectiva teleológica era de tal ordem que a questão do desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo foi tendencialmente reduzida à possibilidade de se tornar mais parecido com o Ocidente. Exemplos deste estudo ocidental são David E. Apter (1965) Cyril E. Black (1966), Gabriel A. Almond e J. Coleman (1960).

sociedade contemporânea, como os fundadores da ciência social moderna no século XIX faziam. Em Platão, Aristóteles, Aquino, Santo Agostinho e Dante, o *telos* era uma existência ideal da qual as sociedades contemporâneas ficavam bem distantes. Por este motivo, seu pensamento social tendia a ser uma crítica muito profunda das instituições e costumes da sua época. Na época clássica da ciência social, era diferente. Assim, para Karl Marx a sociedade capitalista contemporânea da sua época representava, apesar de todas as suas falhas, a sociedade mais avançada da história. Ela não chegava nem perto do *telos*, a sociedade socialista. Mas Marx estava convencido de que a sociedade ocidental se tornaria socialista e que ela tinha uma tendência maior neste sentido do que outras sociedades. Nos outros autores da época clássica, a tendência eurocêntrica era muito menos sutil. Eles tendiam a dar às sociedades europeias as características da sociedade avançada ou até mesmo da ideal.

Pela sua tendência a equiparar o que é com o que deveria ser, a ciência social ocidental estava se afastando de maneira muito radical de tradições passadas que, no cômputo geral, tinham sido muito críticas da sociedade existente. No período grego, o pensamento social e político já tinha sido muito crítico da sua sociedade contemporânea. O pensamento grego também era muito teleológico e preocupado, quase obcecado, com a questão do que deveria ser. No entanto, diferentemente da época clássica da ciência social, o pensamento grego costumava estabelecer um grande contraste entre o que é e o que deveria ser. Por exemplo, nas obras de Platão (especialmente *A República*) e Aristóteles (na obra *A Política*), a sociedade contemporânea era mostrada como demasiado corrupta e aquém da sociedade ideal. A possibilidade de obter o estado ideal de existência raramente, senão nunca, era considerada. Por causa da maneira com que eles distinguiam o que deveria ser do que efetivamente é, o pensamento social

de Aristóteles e Platão foi basicamente crítico das instituições existentes e voltou-se para a questão de transformar a ordem vigente em vez de preservá-la. Neste aspecto, a teoria social no período romano não era tão diferente do período grego. O contraste entre o que é e o que deveria ser não se mostrava tão intenso, mas existia e a comparação era desfavorável à realidade contemporânea. Havia um senso predominante das imperfeições e da corruptibilidade das instituições humanas. Isto se aplicava tanto ao pensamento pagão romano quanto ao cristão. Naquele, havia muita preocupação com a possibilidade de ajuste e acomodação. Neste, também havia alguma preocupação com a acomodação, embora matizada com certa reserva. No pensamento medieval, o contraste entre o que é e o que deveria ser era especialmente intenso devido à influência predominante de ideias cristãs. A suposição geral era de que o homem nasce corrupto, que todo trabalho da humanidade é inevitavelmente permeado de corrupção, incluindo instituições humanas, e que o estado de perfeição não é mais possível até que a história da humanidade tenha completado seu curso. No pensamento de Santo Agostinho, que tanto influiu na Idade Média, o contraste entre o que é e o que deveria ser equivalia a um contraste entre corrupção e perfeição. De acordo com ele, as instituições humanas incluindo a família, o Estado e a propriedade, surgem a partir do pecado e são permeadas com corrupção. Elas são uma punição pelo pecado porque representam um retrocesso em relação à perfeição do homem na Criação. No entanto, também são um remédio para o pecado no sentido de imporem algum limite às tendências antissociais e autodestrutivas do homem. O Renascimento adotou uma visão relativamente mais otimista da sociedade existente, em parte devido às suas orientações pagãs e ao humanismo a ela associado. Mas o Renascimento também foi muito crítico da sociedade contemporânea. Ele se inspirou na Antiguidade, cujas

instituições e costumes sociais considerava bem mais próximas do ideal do que a sociedade contemporânea.

Origens no século XVII. O pensamento europeu no século XVII ainda era em grande parte influenciado pelo Cristianismo e por doutrinas de direito natural. As doutrinas do Iluminismo não estavam em risco de assimilar o que *é* naquilo que *deveria* ser. No entanto, nesta época o pensamento social e político afastava-se do confronto clássico entre a realidade ideal e a existente. Conforme fica claro no pensamento de Spinoza e Hobbes, havia uma preocupação crescente com a adoção de uma atitude científica e com a compreensão das coisas como elas são. Por sua vez, isto levou a uma preocupação maior em aceitar a realidade existente. Mas não se tratava de presumir que a realidade existente era a boa. Por exemplo, o *Leviatã*, de Hobbes, clama pela aceitação da ordem existente, mas nunca existe dúvida de que esta aceitação seja basicamente uma necessidade desagradável. Na época do Iluminismo, ainda que houvesse disposição revigorante para encontrar mérito na sociedade contemporânea e, até mesmo, para considerá-la uma época heroica, a sociedade existente não era equiparada com a sociedade boa. Muitos dos principais teóricos iluministas, como Voltaire e Rousseau, eram críticos ferrenhos das instituições contemporâneas.

A tendência a equiparar o que deveria ser com o que é, que encontramos na época clássica da ciência social, teve seus antecedentes, mas estes eram claramente um afastamento da principal tendência do pensamento social ocidental. Deve-se dizer que autores clássicos do que chamamos de época clássica da ciência social ocidental não escreviam tratados para mostrarem que sua sociedade contemporânea era a sociedade perfeita. A equiparação da realidade ideal com a efetiva costumava ser implícita e indireta. Era implícita em seus esquemas evolucionários que tendiam a

representar sua própria sociedade contemporânea como o estágio mais avançado no espectro evolutivo, ou, até mesmo, o último estágio no processo de desenvolvimento.

Auguste Comte. O caso do filósofo que deu nome à disciplina da sociologia ilustra este ponto. Comte argumentava que todas as sociedades devem evoluir através de três etapas, especificamente, a da conquista, a da defesa e a da indústria. Havia uma forma de consciência, mais precisamente, um modo de pensamento que correspondia a cada uma dessas etapas da evolução: o pensamento teológico, o pensamento metafísico e o pensamento positivo. As opiniões do próprio Comte, para as quais ele cunhou o rótulo de “Filosofia Positivista”, eram o produto final perfeito no processo da evolução da consciência, da mesma maneira que sua sociedade contemporânea era a sociedade mais alta na escala evolutiva. Na obra do grande antropólogo L. H. Morgan, encontramos uma análise semelhante. Morgan argumenta que as sociedades evoluem através de três etapas: a da selvageria, a da barbárie e a da civilização, sem deixar dúvida alguma de onde sua própria sociedade se posicionava nesse processo. É interessante que este modo de pensar também existia na tradição radical. Marx e Engels foram muito influenciados pela obra de Morgan. O próprio esquema evolutivo deles previa o desenvolvimento a partir de modos de produção pré-capitalistas, passando pelo feudalismo e pelo capitalismo até o socialismo. Marx e Engels claramente consideravam a sociedade capitalista da sua época como a forma de sociedade mais avançada. No entanto, eles foram salvos de implicitamente equipararem a sociedade contemporânea com a sociedade ideal por considerarem a sociedade capitalista inferior à sociedade socialista que ainda estava por evoluir. É claro que havia um traço de paroquialismo no seu pressuposto de que a sociedade ocidental apresentava maior probabilidade de transitar para o socialismo do que outras sociedades.

Na medida em que tratava a sociedade existente como a forma mais elevada no processo evolutivo, a ciência social ocidental era muito conservadora. Se a perfeição tiver sido alcançada quando a sociedade chegar ao nível mais elevado de desenvolvimento, então a tarefa é mantê-la nesse estágio. Desde sua época clássica, a ciência social ocidental tem-se preocupado com a manutenção da ordem social e este compromisso nunca mudou. Ele é ilustrado na escolha de tópicos de pesquisa, conceitos e métodos de análise, por exemplo, análise de sistemas, estruturalismo e funcionalismo. Associado com esta preocupação conservadora com a manutenção da ordem social existe um preconceito em relação à mudança, especialmente com a mudança em grande escala. Indiferença ou, até mesmo, hostilidade em relação à mudança é compreensível. Se a sociedade boa já existe, então não há nada a se ganhar e tudo a perder através da preocupação com a maneira de mudá-la. Pode-se dizer que as principais disciplinas das ciências sociais (sociologia, ciência política e economia) sejam basicamente ciências de *equilíbrio*. Na verdade, não apenas suas ferramentas analíticas são inadequadas para lidarem com a mudança, mas elas também utilizam conceitos com conotações negativas para descreverem os elementos da mudança: desequilíbrio, desvio, crise, estresse, conflito, instabilidade, e assim por diante.

No entanto, uma ciência social não pode evitar completamente lidar com a mudança, e a ciência social ocidental não é uma exceção. Mas, na medida em que ela se preocupa com a mudança, admite a possibilidade de um ajuste marginal muito pequeno, pois é necessário que até mesmo a sociedade boa faça mudanças diante de novas realidades. Uma confiança imensa sustenta a noção de que se pode cuidar de todos os problemas previsíveis por meio de pequenas adaptações.

O preconceito conservador contra a mudança permanece muito forte. E mais recentemente ele se manifestou e foi racionalizado de algumas formas interessantes. Por exemplo, nos últimos anos, muita ênfase (uma cruzada talvez seja o termo mais adequado) tem sido posta em tornar a ciência social mais científica mediante a prevalência de critérios quantitativos. Em algumas disciplinas como a ciência política, atribuiu-se tanta ênfase à quantificação e considerou-se esta mudança tão fundamental, que foi chamada de revolução – a revolução comportamental. A quantificação muito reforçou o conservadorismo da ciência social ocidental. Algumas questões básicas são minimizadas presumivelmente por não serem receptivas a uma mensuração precisa; outras questões são trivializadas ao longo da quantificação. Assim, o problema da democracia foi reduzido às abstrações de participação política e, por sua vez, a participação política foi reduzida à votação, estudos sobre votação e pesquisas de atitudes. Um excelente exemplo desta trivialização de questões importantes é a obra *The Civic Culture*, de Almond e Verba.

Associada com o gosto pela quantificação está a opinião de que os principais problemas da vida social já foram resolvidos e que só permanecem alguns pequenos problemas de ajuste que não colocam em dúvida as bases da sociedade, mas que, ao contrário, exigem apenas soluções técnicas. Alguns anos atrás estudiosos americanos adeptos desta atitude proclamaram “o fim da ideologia”, o que significa que debates ideológicos não são mais exigidos porque todas as questões críticas já foram resolvidas e que existe um consenso básico a partir do qual a sociedade pode lidar, rapidamente, com os problemas essencialmente triviais que ainda surjam.

Quando estudiosos ocidentais voltaram sua atenção para o Terceiro Mundo eles vieram com esta forte tendência conservadora.

É suficientemente fácil de prever as contradições e os absurdos que daí surgirão. Estudiosos ocidentais do século XX não puderam tratar as sociedades do Terceiro Mundo como sendo as sociedades boas ou ideais. Entretanto, a tendência conservadora em favor da ordem foi levada para o estudo do Terceiro Mundo uma vez que, entre outras razões, esta era uma parte fundamental da metodologia da ciência social ocidental. Conforme indicado anteriormente, as sociedades africanas tinham sido localizadas no extremo inferior da escala evolutiva. Mas, então, esse conservadorismo baseava-se em grande parte na premissa de que a boa sociedade já se tinha materializado, um pressuposto que não é mais sustentável. Assim, o conservadorismo se manteve, de maneira absurda, sem sua lógica. O absurdo era composto pela representação muito negativa das sociedades do Terceiro Mundo. Se estas sociedades eram tudo que a ciência social ocidental considerava que fossem – primitivas, fracas, incivilizadas, subdesenvolvidas, sem solidariedade orgânica, etc., então não fazia absolutamente sentido preocupar-se em mantê-las. Ao contrário, fazia mais sentido mudá-las da forma mais rápida e profunda possível. E ainda assim os valores que a ciência social buscou maximizar eram aqueles destinados à manutenção do sistema. É notável que esta ciência social tenha sido imposta ao Terceiro Mundo.

A tendência capitalista

A ciência social ocidental tem um forte viés capitalista. Isto é esperado. A ciência social, qualquer ciência, não existe no vácuo. Ela surge num contexto histórico específico, num modo de produção específico. A ciência em qualquer sociedade está apta a voltar-se para os interesses e impregnada com os valores da classe dominante, que acaba controlando as condições em que a ciência é produzida e consumida, ao financiar a pesquisa, estabelecer prioridades nacionais, controlar o sistema educacional e a mídia

de massa e de outras maneiras. De fato seria estranho se a ciência social ocidental predominante não tivesse uma grande tendência em favor da manutenção da ordem social existente e do modo de produção capitalista.

Por mais tentador que possa ser, devemos resistir a deixar a questão como está. É demasiado fácil concluir que a ciência social, assim como toda ciência, tende à manutenção da ordem social vigente, ideologia hegemônica e modo de produção. É necessário observar o caráter específico da ciência (suas ferramentas analíticas, etc.) e das *formas* específicas em que estas tendências se manifestam. De fato, alguém pode se aventurar a acrescentar que é fundamental *demonstrar* o fato do preconceito, em vez de assumi-lo, uma vez que a ciência costuma ser apresentada como sendo necessariamente objetiva e uma vez que a objetividade científica é usada com bastante frequência como anteparo para a busca assídua de interesses particularistas. Não vamos nos estender para provar que a ciência social ocidental promove o capitalismo. Abordei isto na teoria mais geral de desenvolvimento político.

Deve-se enfatizar que não se insinua conspiração alguma entre estudiosos para propagar o capitalismo. Também não seria correto dar a impressão de que a classe dominante tomou uma decisão de estruturar as condições sob as quais o conhecimento é produzido e consumido de tal forma a apoiar valores e instituições capitalistas. É claro que existem estudiosos, legisladores e membros da classe dominante que estão fazendo tentativas bem planejadas para promover o capitalismo. Mas a promoção do capitalismo não precisa ser consciente. Existem várias formas pelas quais um cientista social pode promover valores capitalistas que não são intencionais nem premeditadas. Uma, através do efeito automático do processo de socialização. Geralmente, o cientista social que cresceu numa sociedade capitalista tende a

ser doutrinado com valores que sustentam o modo de produção capitalista. Estes valores fazem parte da sua consciência e, portanto, afetam consideravelmente sua atividade como cientista social. Por exemplo, eles podem influenciar o paradigma que se utiliza, os conceitos que se elaboram, a maneira pela qual se percebem e se formulam problemas. Pelo seu caráter, sua ciência social torna-se uma ferramenta para a difusão de valores capitalistas e o cientista social torna-se um propagandista do capitalismo. A segunda forma de propaganda pelo cientista social, consiste em acatar e utilizar princípios, conceitos e ferramentas analíticas que geram um compromisso com valores capitalistas. Parece que muitos, na verdade a maioria dos cientistas sociais do Terceiro Mundo, tornaram-se propagandistas do capitalismo dessa forma. Eles aceitaram, de maneira bem pouco crítica, a ciência social que aprenderam em universidades, livros e periódicos ocidentais, ocupando-se em reproduzi-la e difundi-la, muitas vezes com uma convicção inabalável. Alguns se convencem de que as ciências sociais que aprenderam são ciência pura, isentas de valor. Eles são mais seduzidos por este ponto de vista quando têm uma orientação quantitativa, como a matematização de um problema é facilmente confundida de maneira tão imediata com objetividade científica.

A sedução também é auxiliada pelo fato de que o cientista social pode não ver imediatamente a relação entre as suposições de valor na chamada obra científica e um modo de produção específico. Por exemplo, cientistas políticos e sociólogos africanos geralmente têm aceitado a visão atomista de sociedade que está na base da ciência social ocidental. De acordo com esta visão, a sociedade é composta de indivíduos que têm consciência dos seus interesses específicos e agem justamente em interesse próprio. Esta visão atomista da sociedade é considerada uma caracterização correta e realmente científica da sociedade. E, de fato, a observação da sociedade contemporânea torna esta conclusão plausível. O que se

esquece, então, é que a caracterização não corresponde realmente à natureza humana em si mesma, nem ao que a sociedade, num sentido universal, deve ser. O que se esquece é que a caracterização é, na verdade, a descrição de uma sociedade num tempo e num espaço específicos, que a sociedade atomista não reflete a natureza humana, mas apenas o homem e a sociedade moldados pelo impacto de um modo de produção específico, qual seja, capitalismo. Quando confundimos este efeito específico de um modo de produção com a maneira em que a natureza humana é e depois baseamos nossa ciência nisto, criamos uma ciência que toma como certa a validade universal de um modo de produção e trabalha com ferramentas, valores assumidos e prioridades que tendem em favor do modo de produção capitalista e que são compatíveis com sua manutenção. É dessa forma que muitos cientistas sociais bem-intencionados do Terceiro Mundo, sem querer, tornam-se vítimas dos preconceitos de outras pessoas e desprezam seus próprios interesses. Até aqui, tratamos das tendências da corrente preponderante na ciência social. Voltemo-nos, agora, para uma consideração do caráter imperialista dessa ciência social.

Ciência Social como imperialismo

O termo imperialismo é aqui utilizado em dois sentidos, um amplo, outro restrito. De acordo com seu uso mais amplo, o imperialismo é a subordinação de um país, ou qualquer tentativa de subordiná-lo, a outro no intuito de manter um relacionamento de intercâmbio desigual. A subordinação pode ser militar, econômica, política, cultural ou alguma combinação destas. Assim, falamos de imperialismo político, cultural, militar e econômico. A utilização mais restrita do termo, que se deve a Lênin, o torna um fenômeno econômico. Neste sentido, o imperialismo é uma etapa no desenvolvimento do modo de produção capitalista. De acordo com Lênin, o imperialismo “consiste naquele estado de

desenvolvimento do capitalismo em que se estabeleceu o domínio dos monopólios e o capital financeiro; em que a exportação de capital adquire importante destaque; em que se divide o mundo entre os trustes internacionais; em que se completa a divisão de todos os territórios do globo entre as grandes potências capitalistas”. A exportação de capital e a subordinação de terras estrangeiras são exigidas pelas contradições do capitalismo que estabelecem limites rigorosos sobre a acumulação doméstica. Fica claro que as definições mais amplas e mais técnicas de imperialismo estão intimamente relacionadas. Para todos os fins práticos, pode-se considerá-las formas diferentes de dizer a mesma coisa.

O sentido técnico do imperialismo

Isto pode ser verificado ao analisarmos o estudo da ciência social sobre países do Terceiro Mundo e sua relação com o imperialismo no sentido técnico do termo conforme utilizado por Lênin em *Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo*. De acordo com Lênin, “o imperialismo é o estágio de monopólio do capitalismo” e apresenta as seguintes características:

- a. a concentração de produção e capital atingiu um estágio tão elevado que criou monopólios com papel decisivo na vida econômica;
- b. a fusão do capital bancário com o capital industrial e, com base neste “capital financeiro”, o surgimento de uma oligarquia financeira;
- c. a exportação de capital, ao contrário da exportação de *commodities*, adquire importância excepcional;
- d. “a formação de conluíus internacionais de monopólios capitalistas que dividem o mundo entre si”; e

- e. “a conclusão da divisão territorial do mundo inteiro entre as maiores potências capitalistas”.

Para compreender plenamente o imperialismo como um fenômeno econômico, é preciso voltar para a análise de Marx sobre a dinâmica do capitalismo, especialmente (a) a tendência declinante da taxa de lucro cair em decorrência do aumento da proporção de capital constante em relação ao capital variável; (b) a tendência da competição capitalista de concentrar e centralizar capital; e (c) o problema da realização, ou seja, a garantia de mercados e o desequilíbrio entre produção e consumo. Quando voltamos a Marx, vemos que a teoria de Lênin é relativamente limitada, que ela de fato se preocupa principalmente apenas com os efeitos de fenômenos que Marx tinha analisado. De novo, a teoria de Lênin também é limitada no sentido de que ele não nos diz muito sobre a relação entre as colônias e a metrópole.

O pressuposto de que é necessário para o Ocidente manter a África e o resto do Terceiro Mundo subordinados pode não parecer claro diante de certas mudanças que ocorreram na nova situação mundial. Uma dessas mudanças foi o fato de o progresso tecnológico ter tornado o Ocidente muito menos dependente de produtores primários, à medida que produtos sintéticos substituem cada vez mais matérias-primas naturais. A segunda mudança é que o comércio entre os países ocidentais tem crescido muito mais rápido do que entre o Ocidente e os países em desenvolvimento do Terceiro Mundo. Trocas com os países subdesenvolvidos representam menos de 20% do comércio dos países desenvolvidos. Em terceiro lugar, a participação do Terceiro Mundo no investimento estrangeiro ocidental está diminuindo. Isto parece implicar que a necessidade de subordinar o Terceiro Mundo também está diminuindo.

Entretanto, a subordinação do Terceiro Mundo permanece uma necessidade obrigatória para o Ocidente. Em primeiro lugar, o Terceiro Mundo permanece muito útil como escape para o capital excedente e uma fonte de lucro. A renda proveniente do Terceiro Mundo costuma ser muito maior do que o fluxo de capital do Ocidente para o Terceiro Mundo. A racionalidade capitalista costuma exigir controle sobre essas fontes de excedentes. Em segundo lugar, apesar da sua autossuficiência cada vez maior, viabilizada pela invenção de substitutos sintéticos de matérias-primas, o Ocidente depende muito do Terceiro Mundo para diversos insumos industriais e minerais vitais. Em terceiro lugar, e de maneira mais importante, está a necessidade prioritária de tornar o mundo seguro para o capitalismo. O mundo socialista já tinha produzido uma superpotência e outra está surgindo rapidamente. Além disso, o socialismo está captando a imaginação de um número cada vez maior de povos do Terceiro Mundo, principalmente porque ele tem maior sintonia com sua realidade objetiva. Esses desenvolvimentos estão reduzindo o poderio militar e econômico ocidental e, acima de tudo, estão colocando em risco o capitalismo no Ocidente. A batalha está aberta para o controle do Terceiro Mundo e uma área fundamental em que ela será travada é a mente. O estudo da ciência social ocidental sobre a África e outras regiões do Terceiro Mundo é uma arma importante nessa batalha.

Esta é a relação em que estou interessado para os fins deste estudo. Mas meu interesse limita-se a um aspecto muito pequeno desta relação, qual seja, como o estudo ocidental promove o interesse do capitalismo no Terceiro Mundo ao propagar seus valores e ao atender a seus interesses.

Adam Smith. Mas quais são os valores capitalistas? Tivemos alguma indicação deles na nossa discussão sobre o caráter ideológico da teoria do desenvolvimento político. No entanto,

é necessário declará-los de maneira mais explícita. Em primeiro lugar, devemos definir brevemente o capitalismo. A transição para o modo de produção capitalista ocorre quando a mão de obra torna-se capital. Estas mudanças levam à generalização da produção de *commodities*. É por isso que uma sociedade capitalista é chamada de sociedade de mercado. No mercado as leis de oferta e demanda reinam de maneira suprema; relações dependem de cálculo egoísta; o livre comércio é a liberdade sagrada. Os teóricos do capitalismo clássico acreditam que, longe de prejudicar o bem público, o egoísmo do mercado conduz à sua realização. Adam Smith observa na obra *A Riqueza das Nações* (1776) que não é por causa da generosidade do padeiro que obtemos nosso pão, mas sim porque ele tem consciência do seu próprio interesse; nós apelamos, não para a caridade do padeiro, mas para seu egoísmo. Uma vez definido o capitalismo, seus valores básicos tornam-se bastante claros. Vamos listar os valores da sociedade de mercado.

1. **Liberdade.** O capitalista deve ter a liberdade de maximizar seu lucro e explorar o trabalhador; o trabalhador deve ter a liberdade de se submeter à exploração. As *commodities* (incluindo capital e mão de obra) devem ter a liberdade de se deslocarem em resposta às oportunidades da situação de mercado. Estas liberdades são necessárias para a eficiência do sistema que beneficia a todos, dando aos empreendedores que o mereçam, lucros maiores e aos consumidores, bens mais baratos.
2. **Pragmatismo e racionalidade.** Pragmatismo e racionalidade são necessários para tirar vantagem da situação de mercado e maximizar serviços públicos.
3. **O Estado de Direito.** O Estado de Direito é necessário porque uma sociedade de mercado não pode sobreviver a

não ser que haja uma imposição autoritária de contratos e igualdade formal.

4. **Individualismo.**
5. **Os homens movidos pelo interesse próprio.** Agir em interesse próprio não é indesejável uma vez que o bem comum surge a partir da busca do interesse individual.
6. **Igualdade formal.** Igualdade formal é um correlato do Estado de Direito.

Em seguida vamos abordar a principal questão: como o estudo da ciência social ocidental sobre o Terceiro Mundo constitui imperialismo? A resposta geral é que este estudo é uma ferramenta importante para controlar as percepções do Terceiro Mundo, e ocasionalmente, seu comportamento. Agora devemos elaborar este ponto ao levarmos em consideração três disciplinas da ciência social: a ciência política, a sociologia e a economia.

Ciência Política

A teoria do desenvolvimento político é tanto um modelo explicativo quanto uma ferramenta de análise cujos principais postulados são os seguintes:

1. Sistemas políticos se desenvolvem, ou seja, mudam de um estado de existência para outro. De qualquer forma, é analiticamente útil conceituar sistemas políticos em termos da possibilidade dessa mudança.
2. O desenvolvimento político ocorre na medida em que o sistema político passa por uma secularização e diferenciação estrutural.
3. O desenvolvimento político ocorre ao longo da resposta do sistema político a crises como a de integração ou a de distribuição.

4. À medida que o sistema político se desenvolve, adquire maiores capacidades. Por exemplo, torna-se mais capaz de manter a ordem, permanecer estável e integrar a sociedade.
5. A questão central da engenharia social na esfera política é a possibilidade de deslocar o sistema político para níveis mais elevados de desenvolvimento político.

As implicações desta teoria ficam mais claras quando se tem em mente os dois critérios de desenvolvimento político – diferenciação estrutural e secularização cultural. O desenvolvimento se traduz na ocidentalização⁴ e a busca do desenvolvimento torna-se uma questão de tornar o país em desenvolvimento mais parecido com o Ocidente. Estudar um país do Terceiro Mundo no contexto da teoria dominante de desenvolvimento político é explorar como ele pode ser parecido com o Ocidente. Portanto, todos os estudantes do Terceiro Mundo que estão sendo ensinados a aceitarem esta teoria sob o pretexto de ciência estão basicamente sendo recrutados para buscar construir seus países à imagem do Ocidente. Este é um aspecto do caráter imperialista da teoria do desenvolvimento político.

Outro aspecto é que a teoria estimula a dependência e inculca uma sensação de inferioridade em povos do Terceiro Mundo. Isto ocorre pela seguinte razão: a teoria do desenvolvimento político baseia-se na distinção popular entre países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”. Países “desenvolvidos” alcançaram o estado de existência desejado. Todos os tipos de características positivas estão associados com essa realização. Eles são mais democráticos, reagem melhor às necessidades dos seus cidadãos, são mais estáveis, mais capazes de exigir a lealdade dos seus povos, são mais resistentes, etc. Sistemas políticos “subdesenvolvidos”, para os

4 Veja Samir Amin (1974).

quais o estado de existência desejado é apenas uma possibilidade, têm todo tipo de aspectos negativos: sua solidariedade é mecânica; falta-lhes resistência; faltam-lhes as condições para a democracia; são instáveis; têm capacidade muito limitada de reagir às necessidades dos seus cidadãos, de regulamentar o comportamento e de obter lealdade. Enquanto os cientistas sociais e os estudantes do Terceiro Mundo aceitarem teorias como este modelo de desenvolvimento político – e está bem claro que muitos deles aceitam – e expressarem sua história política de acordo com esta teoria, na prática estarão reconhecendo sua própria inferioridade e a superioridade do Ocidente. Seu esforço pelo desenvolvimento torna-se uma manifestação da crença na sua própria inferioridade, reforçando esta crença. De maneira mais ampla, esse esforço também implicará tentar imitar o Ocidente, já que ele ocupa a posição superior e invejável de ter alcançado o estado de existência “bom”. Com essas disposições mentais, mina-se a vontade de autoafirmação, reforça-se a inclinação para dependência do Ocidente e tornam-se as pessoas cada vez mais disponíveis para dominação e a exploração.

O Ocidente consegue dominar o Terceiro Mundo não apenas devido à sua força militar e econômica, mas também porque baseou sua ideia de desenvolvimento no Terceiro Mundo através das instituições e atividades de produção do conhecimento. De fato, para aqueles que possam ser tentados a ver isto como um exagero, deve-se observar que, no caso da análise do desenvolvimento na ciência política, o caráter manipulativo deste estudo já foi reconhecido⁵. Por exemplo, na obra *Comparative Politics: A Development Approach*, Almond e Powell (1966, p. 326) claramente indicam que querem dar aos estudantes da Ásia, América Latina e

5 De forma notável, este reconhecimento foi feito por alguns membros da Comissão de Política Comparativa do Conselho de Pesquisa Social dos EUA, que efetivamente planejou a teoria do desenvolvimento político e a literatura associada.

África uma ferramenta que lhes permita moldar o mundo de uma forma específica. Eles consideram suas obras uma contribuição para a luta contra o Comunismo no Terceiro Mundo (1966, p. 32).

Um terceiro aspecto geral do caráter imperialista das obras de teoria do desenvolvimento político e ciência política no Terceiro Mundo reside em sua tentativa de impor valores capitalistas, ao pressuporem uma visão capitalista do homem e da sociedade, transmitindo-a como uma verdade universal. Em particular, elas adotam a concepção atomista de sociedade. De acordo com este modelo, os homens são individualistas, agem por interesse próprio e competem por bens escassos. Estes são os axiomas conhecidos do capitalismo clássico de Smith. Com esses pressupostos, a ciência social ocidental costuma se concentrar no problema da ordem. A resposta a este problema também costuma ser tipicamente capitalista: indivíduos que se preocupam com seus interesses próprios alcançam equilíbrio no nível social. Assim, o sistema político de David Easton (sobre o qual a teoria do desenvolvimento político se constrói) é realmente um sistema de insumos, ou seja, demandas que indivíduos e grupos fazem nos seus próprios interesses e resultados que o sistema produz para atender a estas demandas. Portanto, a ordem política é uma questão de equilíbrio entre insumos e resultados ou entre demanda e oferta. No sistema de Easton, o problema substantivo da ordem inclui a necessidade de regulamentação de forma que não haja uma sobrecarga de demanda, aplicação adequada da autoridade para disciplinar a demanda e a existência de um mecanismo eficiente de *feedback* para prever forças de desequilíbrio. Ao longo de tudo isto, existe a fé capitalista no caráter atomista da sociedade, individualismo, comportamento em interesse próprio e na transição do caos de demandas individuais para harmonia no nível social.

Economia

O estudo sobre a economia de países do Terceiro Mundo preocupa-se basicamente com uma questão, qual seja, como alcançar o desenvolvimento econômico. Na maioria das vezes, a questão é elaborada como a forma de mudar de uma sociedade para a outra. A sociedade cujo estado de existência precisa ser mudado é o país “subdesenvolvido”. A sociedade que é o modelo para esta mudança é o país “desenvolvido”. Obras econômicas sobre países do Terceiro Mundo têm dedicado bastante atenção ao esclarecimento desta distinção entre países subdesenvolvidos e desenvolvidos⁶. Esta distinção, às vezes, é reduzida a um único índice estatístico de complexidade maior ou menor. Talvez o índice mais popular seja a renda nacional *per capita*. Existem variações mais complexas do mesmo índice. Por exemplo, Rosenstein-Rodan leva em consideração as diferenças em produção (*per capita*) para determinados setores da economia, assim como diferenças na taxa de crescimento⁷. S. J. Patel faz mais ou menos a mesma coisa⁸.

A outra tendência principal consiste na distinção entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos em termos de características que incluem não apenas fatores econômicos específicos, mas também sociais e políticos. Sauvy lista as seguintes características de subdesenvolvimento: baixa expectativa de vida, alta taxa de natalidade, nutrição precária, analfabetismo, escassa oferta de capital e desemprego, predomínio do setor agrícola, baixo *status* das mulheres, classe média rudimentar e autoritarismo político⁹. A lista de Leibenstein é ainda mais abrangente. Ele argumenta que países subdesenvolvidos possuem dois conjuntos de

6 A utilidade da distinção permanece obscura e não está claro o motivo pelo qual as deficiências específicas associadas aos países do Terceiro Mundo permitem que eles sejam chamados de subdesenvolvidos. Voltaremos a este assunto adiante.

7 P. N. Rosenstein-Rodan (1954).

8 S. J. Patel.

9 F. Sauvy (1952).

características¹⁰, sendo o primeiro o de *determinadores de renda*. Estes envolvem a ausência de: capacidade empreendedora, conhecimento técnico, sistemas de crédito, poupança, oportunidades de emprego, além de um baixo volume de comércio *per capita*. O segundo conjunto, de características *determinadas pela renda*, inclui: habitação deficiente, maior proporção de gastos em alimentos e necessidades básicas, nutrição precária, dívida elevada em relação a ativos e renda, higiene e saneamento rudimentares, etc. A lista de características de um país subdesenvolvido de Gannage, por sua vez, inclui alta taxa de natalidade, predomínio da agricultura e da mineração na economia, escassez de capital, estrutura social rígida, tradicionalismo, passividade ou indiferença em relação à mudança desejável ou até mesmo necessária¹¹.

A definição de países desenvolvidos complementa perfeitamente a de países subdesenvolvidos. Desenvolvidos são aqueles países que possuem as qualidades que faltam aos subdesenvolvidos. “Países desenvolvidos” pode ser considerada uma categoria residual. O desenvolvimento é tido como a aquisição das características dos países desenvolvidos ou, o que dá na mesma, a superação das deficiências dos países subdesenvolvidos. No entanto, existe uma confusão considerável sobre como o desenvolvimento econômico começa e como ele continua.

Gunnar Myrdal. Parece que uma das fontes desta confusão é a incerteza sobre a importância relativa das chamadas determinantes ou características do subdesenvolvimento. Arthur Lewis argumenta que o impedimento mais significativo ao desenvolvimento econômico é a falta de capital e recursos

10 H. Leibenstein (1957).

11 E. Gannage (1962).

naturais¹². Myrdalenfatiza as relações econômicas internacionais¹³. Mas confusão e desacordo a respeito disso pouco ou nada têm contribuído para questionar a visão de que o desenvolvimento é basicamente a aquisição de algumas das características econômicas das nações industrializadas, especialmente das nações industrializadas ocidentais, que são consideradas com muita frequência (pelo menos em obras ocidentais) países mais desenvolvidos.

Rostow (1971) nos proporcionou uma teoria elaborada deste processo de ocidentalização. Ele postula cinco estágios de desenvolvimento: (a) o de sociedade tradicional; (b) o de transição; (c) o de decolagem (estágio fundamental porque nele o investimento cresce o suficiente para aumentar a produção do capital e revolucionar a técnica de produção); (d) o para a maturidade, e (e) o estágio de alto consumo em massa. Como se pode esperar, os Estados Unidos da América não apenas alcançaram a fase de alto consumo em massa, mas também a superaram.

Podemos ver a partir desta breve discussão que as tendências que encontramos no estudo político e sociológico ocidental sobre países do Terceiro Mundo também estão presentes no estudo econômico. Em primeiro lugar, existe uma tendência a classificar nações como avançadas (desenvolvidas) e retrógradas e a apresentar aquelas como “boas” e estas como “ruins” ou, de qualquer forma, indesejáveis. Em segundo lugar, existe a tendência a considerar os países industrializados ocidentais como modelo para o desenvolvimento econômico dos países subdesenvolvidos. Em terceiro lugar, existe a tendência a considerar a condição atual dos países subdesenvolvidos como um momento na sua evolução para a condição atual dos países desenvolvidos. Em quarto lugar, existe uma preocupação com a possibilidade de tornar os países

12 Arthur Lewis (1954). Veja também (1955).

13 G. Myrdal (1965).

subdesenvolvidos mais parecidos com os países industrializados ocidentais. Como o estudo econômico ocidental apresenta estas tendências, o ônus do imperialismo também se aplica a ele.

Pode-se contestar que a aplicabilidade do argumento do imperialismo à esfera da economia seja mais aparente do que real. O argumento em favor desta posição é o seguinte. As vantagens do desenvolvimento econômico são tangíveis e substanciais. Através do desenvolvimento econômico, uma sociedade consegue erradicar a ignorância, a pobreza e a doença – coisas que ninguém deseja. Além disso, o desenvolvimento econômico tem outras vantagens. Por exemplo, ele torna mais viável para um país se fortalecer militarmente e defender melhor seu estilo de vida. Nesse sentido, o desenvolvimento econômico pode ser considerado a própria antítese do imperialismo. De novo, os líderes do Terceiro Mundo estão completamente preocupados com o desenvolvimento econômico, pelo menos tanto quanto os cientistas sociais ocidentais que estudam as economias do Terceiro Mundo. Os líderes do Terceiro Mundo sempre estão implorando para o Ocidente auxiliar seu desenvolvimento econômico. O desenvolvimento econômico é claramente uma meta que os líderes do Terceiro Mundo querem alcançar e, dadas suas consequências, eles não podem pagar o preço de não as querer. Nas atuais circunstâncias não se pode concluir de maneira válida que a busca pelo desenvolvimento econômico é um mecanismo imperialista imposto ao Terceiro Mundo. Se os ocidentais estão tentando insistir que o Terceiro Mundo alcance o desenvolvimento econômico, seria pelo menos tão plausível afirmar que estes ocidentais estão auxiliando a realização própria do Terceiro Mundo, quanto afirmar que eles estão sendo imperialistas. Este é o argumento.

A questão não é se o desenvolvimento econômico é desejável, mas sim qual tipo de desenvolvimento econômico se deseja. O termo mascara várias ambiguidades e conotações divergentes que são absolutamente fundamentais para o tom moral da sociedade e da sua qualidade de vida. Há uma grande diferença entre o desenvolvimento econômico socialista e o capitalista. E estes dois tipos de desenvolvimento não esgotam as variedades possíveis. Além disso, dentro de cada um destes tipos de economia, deve-se fazer algumas distinções importantes. Por exemplo, existe uma acentuada diferença entre a noção e a estratégia de Stalin em relação ao desenvolvimento econômico e as de Mao Tse Tung. Então quando alguém proclamar que quer desenvolvimento, não terá falado muito.

A doutrina ocidental sobre o desenvolvimento econômico do Terceiro Mundo se preocupa principalmente com a promoção do desenvolvimento econômico capitalista. O desenvolvimento capitalista não deve ser confundido com a aversão, perfeitamente legítima e universal, à pobreza, à ignorância e à doença. Obras ocidentais sobre o desenvolvimento econômico constituem imperialismo na medida em que elas universalizam o desenvolvimento capitalista como sendo o desenvolvimento econômico e também quando impõe soluções ocidentais ao Terceiro Mundo para seus problemas econômicos. O fato de vários líderes do Terceiro Mundo parecerem aceitar de bom grado ou, até mesmo, de buscarem ativamente um desenvolvimento basicamente capitalista não prova que o estudo em questão não seja imperialismo. Isso apenas mostra o quanto esta expansão do imperialismo pode ser penetrante.

Vamos ilustrar brevemente como o saber pode ser um mecanismo de manipulação e como ele pode induzir a erro os países do Terceiro Mundo para torná-los mais maleáveis. Em primeiro lugar, considere-se o pressuposto dessa literatura, ou seja, de que o estado atual (subdesenvolvido) de países do Terceiro Mundo é

um instante num movimento universal em direção ao estado atual dos países ocidentais (desenvolvidos). A implicação aqui é que, em algum momento no passado, os países industrializados ocidentais eram como os subdesenvolvidos, ou que os países subdesenvolvidos são exatamente iguais aos países desenvolvidos num estágio anterior da sua evolução histórica. Isto é claramente enganoso. Desvia a atenção do desenvolvimento orgânico da ordem econômica mundial. A condição atual dos países do Terceiro Mundo não é nem um pouco análoga à condição dos países industrializados nos estágios anteriores do seu desenvolvimento econômico. A condição atual do Terceiro Mundo é o resultado do comércio de escravos, do saque, do colonialismo e do intercâmbio desigual. Em suma, é o efeito da integração exploradora destes países na nova ordem mundial. Os países do Terceiro Mundo não têm a oportunidade de se desenvolverem tornando outros povos subdesenvolvidos. Reconhecer isto é reconhecer a eficiência manipuladora da teoria econômica ocidental e seu impacto sobre os países do Terceiro Mundo.

Existem outros sinais do caráter manipulador do estudo econômico ocidental sobre a África. Ele cria e aprofunda um complexo de inferioridade entre povos do Terceiro Mundo e os tornam mais propensos à dependência. Tomemos primeiro a questão da sensação de inferioridade. Uma medida do sucesso do imperialismo ocidental é o fato de que os países do Terceiro Mundo, de bom grado, se rotulam “subdesenvolvidos”, apesar das óbvias conotações pejorativas desse termo. É claro que os países do Terceiro Mundo têm deficiências, eles são mais pobres e menos alfabetizados, sua taxa de mortalidade é elevada e eles são fracos militarmente. Ainda assim, essas deficiências dificilmente justificam que um povo seja chamado de subdesenvolvido. Se insistirmos que elas garantem esta nomenclatura, temos que fazer isso baseado na gravidade destas deficiências, uma vez que a classificação

dicotômica entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos implica que, no cômputo geral, os países desenvolvidos sejam superiores aos países subdesenvolvidos.

Então, até que ponto essas deficiências são graves? Não há dúvida de que a pobreza, o analfabetismo e assim por diante sejam deficiências graves que impõem limites rigorosos à possibilidade da realização individual. No entanto, para o propósito de sustentar a classificação países desenvolvidos/subdesenvolvidos e suas implicações, é necessário mostrar que elas são as deficiências mais graves, em todos os sentidos, as deficiências mais básicas que um povo pode ter. Nesse sentido, o caso não é de forma alguma fácil. Nós começamos a ver porque isto acontece se começarmos a partir de um nível pessoal. Geralmente não aceitamos que somos inferiores a alguém só porque é mais rico ou mais forte, ou tem mais saúde ou é mais culto. Isso ocorre porque não aceitamos o fato de que estas qualidades sejam os padrões elementares da excelência humana¹⁴. Por que deveria ser diferente com sociedades e nações? Para se agrupar nações como inferiores e superiores, parece que essa classificação deveria se basear fundamentalmente na qualidade de vida, ou seja, na consideração de até que ponto uma sociedade é justa, feliz, livre e cooperativa e até que ponto ela é livre da exploração, ambição, alienação e agressão. Algumas das características dos chamados países desenvolvidos, como a riqueza e o *know-how* tecnológico, claramente apresentam um potencial imenso para melhorar a qualidade de vida e devem ser valorizadas exatamente em função desse potencial. Entretanto, não se deve confundir a mera existência desses recursos com a existência da vida digna. Parece que esta confusão baseia-se na superioridade inquestionada creditada aos países industrializados.

14 Para apreciar o ponto, considere o argumento de Platão contra os sofistas, na *República*.

O relacionamento entre o saber ocidental sobre o desenvolvimento do Terceiro Mundo e a dependência do Terceiro Mundo é um tanto mais óbvio. Na medida em que os países do Terceiro Mundo aceitam as ideias ocidentais de desenvolvimento, eles se subordinam ao Ocidente. Na medida em que eles são induzidos a desejar aquilo que o Ocidente faz passar como sendo as necessidades de desenvolvimento e cuja oferta controla em grande parte, eles se colocam sob o poder do Ocidente. Aqui, novamente, o sucesso do imperialismo é claro. Muitos países do Terceiro Mundo continuam a admirar seus exploradores para manterem relações espoliadoras, que os empobrecem e os empurram para uma desordem econômica ainda maior.

Sociologia¹⁵

Retomemos o estudo da ciência social ocidental sobre o Terceiro Mundo para ver até que ponto ela é uma ferramenta de propagação de valores capitalistas. No que diz respeito à ciência política, isso já foi argumentado na longa análise da teoria do desenvolvimento político como ideologia. Resta agora o fato de que a análise não apenas mostra que existem elementos desses valores na teoria do desenvolvimento político. Se ele estivesse apenas limitado a isto, o argumento seria inconsequente. A análise também mostra que valores capitalistas permeiam esta teoria e que sua propagação é sua razão de ser.

Será que se pode aplicar argumento semelhante em relação à sociologia? Primeiro vamos analisar as classificações na sociologia que correspondem a economias e políticas “desenvolvidas” e “subdesenvolvidas”. Existem as distinções (em grande parte, dicotômicas) entre sociedades que encontramos em Maine, Tönnies, Weber, Durkheim e Parsons, entre outros. Vemos que em cada caso

¹⁵ Para um argumento menor, mas eficaz contra a sociologia veja A. G. Frank (1967).

as distinções são baseadas na posse ou ausência de posse de valores e orientações capitalistas.

Origens de categorias de desenvolvimento no século XIX

Apesar de não parecer, a análise de desenvolvimento é ainda mais predominante na sociologia do que na ciência política. A teoria sociológica contemporânea derivou de dois tipos de correntes, cada qual com um objetivo de desenvolvimento. Em primeiro lugar, existem aqueles que tentaram explicar a sociedade contemporânea pela sua “história natural”, como por exemplo, Comte, Spencer, Maine e Tönnies¹⁶. O compromisso com este tipo de explicação invariavelmente levou a uma abordagem do desenvolvimento em etapas e a teorias evolucionistas. Maine postula que o desenvolvimento é o movimento de uma sociedade caracterizada por *status* em direção a outra caracterizada por contrato. Aplicando um vocabulário mais contemporâneo, pode-se descrever uma sociedade de *status* como sendo particularista, adscritiva e não individualista. Uma sociedade de contrato é individualista, universalista e voltada para a realização.

Para Tönnies, o desenvolvimento da sociedade passa de características de comunidade (*Gemeinschaft*) para as de sociedade (*Gesellschaft*). O conceito de *Gemeinschaft* é análogo ao “*status*” de Maine, pois uma sociedade desse tipo se fecha na tradição e está voltada para o *status*; as oportunidades de vida e os estilos de vidas dos povos são determinados pelo nascimento; existe pouco ou nenhum individualismo e uma tendência muito pequena a agir de acordo com normas de “mercado” pragmáticas. Uma sociedade do tipo *Gesellschaft* é análoga a uma sociedade de contrato, pois nela, existe uma tendência a agir de acordo com normas de “mercado”;

16 Auguste Comte (1853); Herbert Spencer (1873, 1876); Ferdinand Tönnies (1887); Sir Henry Maine (1861); Emile Durkheim (1893).

esforços individuais têm influência considerável sobre as chances na vida e as orientações são mais específicas. Este tipo de abordagem de desenvolvimento continua por toda a obra de Durkheim, Weber, Parsons e Marx. Na análise de desenvolvimento de Karl Marx, as dinâmicas do desenvolvimento histórico são as contradições na base material da sociedade. Sociedades evoluem a partir de modos de produção pré-capitalistas, por exemplo, asiático e feudal, passam pelo modo de produção capitalista e chegam ao modo socialista. Durkheim sustenta que a sociedade pré-moderna se caracteriza pela solidariedade mecânica, enquanto a sociedade moderna se caracteriza pela solidariedade orgânica. As solidariedades mecânica e orgânica referem-se basicamente às mesmas características que *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, respectivamente.

Considere a classificação de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, de Tönnies. As pessoas na sociedade do tipo *Gemeinschaft* tendem a agir de acordo com orientações sacrorreligiosas; tendem a fazer as coisas não apenas por que elas sejam úteis ou racionais, mas porque a tradição as impõe. As pessoas *Gemeinschaft* tendem a ser fatalistas; suas oportunidades na vida são determinadas pelas circunstâncias do seu nascimento, o que também ocorre com seus relacionamentos. Em sociedades desse tipo, o que importa é o grupo principal, e não o indivíduo. Tudo isto se traduz facilmente na visão de que a *Gemeinschaft* é uma sociedade sem igualdade, individualismo, liberdade pessoal e orientações racionais, científicas e pragmáticas. Isso que ela é basicamente uma sociedade que possui pouco ou nenhum valor e orientação capitalistas.

A sociedade do tipo *Gesellschaft* é exatamente o contrário, ou seja, trata-se de uma sociedade de mercado. Esta análise é válida para todas as tipologias sociológicas da sociedade tradicional e moderna. Por exemplo, no caso de Weber, o contraste entre a autoridade tradicional (na sociedade tradicional) e a racional

corresponde, grosso modo, ao *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, de Tönnies. Na sociedade tradicional de Weber, prevalecem as orientações sacrorreligiosas; as pessoas são fatalistas; o organicismo não deu lugar ao individualismo e o *status* é atribuído em vez de alcançado.

Max Weber. Weber apresenta três tipos de sociedades correspondentes a três tipos de autoridade. O tipo de sociedade pré-moderna chamado de sociedade tradicional é caracterizado pela autoridade tradicional. Na sociedade tradicional a legitimidade da autoridade baseia-se na “crença na santidade de tradições imemoriais”. As sociedades modernas tendem a ser caracterizadas pela autoridade racional, legal ou burocrática. A legitimidade da autoridade neste tipo de sociedade baseia-se na aceitação das obrigações de regras decretadas e nas ordens daqueles que podem fazer cumprir essas regras. A sociedade tradicional é análoga à sociedade de *status*. Weber apresenta um terceiro tipo de autoridade, a autoridade carismática. Neste caso, a autoridade baseia-se na devoção à santidade e às qualidades excepcionais de um herói e nas formas de comportamento que ele ordena. A autoridade carismática é um fenômeno transitório; ela tende a tornar-se rotina ou a se transformar num dos outros dois tipos de autoridade. No que diz respeito à sociedade racional-burocrática, Weber elabora argumento sofisticado em favor do relacionamento entre a burocratização, as normas racionais-burocráticas e o capitalismo. A teoria do desenvolvimento político depende muito da sociologia de Max Weber. Um sistema político desenvolvido é definido pela diferenciação estrutural ou pela especialização de papéis, de acordo com Weber. Segue a especificação de Max Weber das características da burocracia:

1. Existe o princípio de áreas jurisdicionais fixas e oficiais, que costumam ser ordenadas por regras, ou seja, por leis ou regulamentações administrativas.
2. As atividades regulares exigidas para fins da estrutura governada de maneira burocrática são distribuídas de uma forma fixa como obrigações oficiais.
3. A autoridade para dar ordens exigidas para a liberação destas obrigações é distribuída de uma forma estável e é estritamente limitada por regras relativas aos meios coercitivos.
4. A provisão metódica é feita para o cumprimento regular e contínuo dessas obrigações e para a execução dos direitos correspondentes¹⁷.

O tratamento de diferenciação de funções na teoria do desenvolvimento político é equivalente ao processo de *burocratização* na teoria de Max Weber. Os valores que Max Weber associa com a burocracia incluem a racionalidade, o uso de critérios de realização e regras universalistas. Para Weber, a eficiência (especialmente no controle das pessoas) é a razão de ser da burocratização. Uma vez que conseguimos entender que a teoria do desenvolvimento político reduz a política à administração e que ela concebe o desenvolvimento como sendo burocratização, seu caráter ideológico torna-se claro. A burocracia glorifica e reforça os valores do capitalismo e atende aos interesses da classe ascendente na sociedade capitalista. Para começar, como Weber indica, o desenvolvimento da burocracia foi estimulado em grande parte pelo capitalismo, uma vez que a burocracia é uma condição necessária para a produção capitalista.

17 Max Weber é mais conhecido por seu ensaio "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" (1904). In: Gerth, H. H; Mills, C. W. (eds.) (1938). *From Max Weber, Essays in Sociology*, p. 196.

A burocracia não apenas reforça os valores capitalistas e facilita o funcionamento do sistema capitalista, mas também facilita a ascensão e o controle político da classe dominante sobre as massas. O processo de burocratização torna mais difícil para os dominados se livrarem da sua subordinação. “Burocracia é o meio de transferir “ação comunitária” para uma “ação societária” ordenada racionalmente. Portanto, como instrumento para ‘socializar’ uma relação de poder, a burocracia tem sido e é um instrumento de poder de primeiro grau – para quem controla o aparato burocrático”¹⁸. Onde “a burocratização da administração foi totalmente realizada, é estabelecida uma forma de relação de poder quase inquebrável...” e aqueles a quem a burocracia domina se acostumam com a dependência da sua função reguladora:

Os dominados, por sua vez, não podem abrir mão do aparato burocrático da autoridade ou substituí-lo uma vez que ele exista. Pois esta burocracia baseia-se no treinamento especializado, numa especialização funcional do trabalho e numa atitude voltada para o habitual e o virtuoso [*sic*] – como o domínio de funções únicas, porém integradas metodicamente. Se a autoridade parar de trabalhar, ou se seu trabalho for interrompido de maneira forçada, resulta o caos e é difícil improvisar substituições dentre os governados que sejam capazes de controlar esse caos. Isto vale tanto para a administração pública quanto para a gestão da economia privada. Cada vez mais o destino material das massas depende do funcionamento contínuo e correto das organizações cada vez mais burocráticas do capitalismo privado.

18 Max Weber, op. cit., p. 228.

A ideia de eliminar estas organizações torna-se cada vez mais utópica¹⁹.

Para compreender plenamente os efeitos da burocratização sobre a estrutura de classes e as relações de poder das classes, será útil analisar a relação entre a burocratização e a democracia.

A burocratização oferece, sobretudo, a possibilidade ideal para realizar o princípio de especializar funções administrativas de acordo com considerações puramente objetivas. Atividades individuais são alocadas para funcionários que tenham treinamento especializado e que aprendam cada vez mais devido à prática constante. A dispensa “objetiva” do negócio significa principalmente uma dispensa de acordo com regras calculáveis e sem levar em consideração as pessoas. “Sem levar em consideração as pessoas” também é a senha do “mercado” e, em geral, de todas as atividades de interesse econômico puro e simples²⁰.

Poderia parecer que a burocracia promove a democracia. A igualdade é uma condição necessária da democracia e a burocracia claramente promove em grande parte a igualdade. A burocracia permite utilizar os critérios de realização de recrutamento; ela permite a regulamentação de interações por meio de regras formais que são aplicadas sem levar em consideração as pessoas. A burocracia nivela à medida que domina.

Ainda assim, a associação positiva de burocracia com democracia é mais aparente do que real. Apesar de a burocracia ter um efeito nivelador, basicamente os dominados é que são nivelados. O fato de a burocracia ter um efeito nivelador e de ela

19 *Ibid.*, p. 229.

20 *Ibid.*, p. 215.

promover a igualdade não diz nada conclusivo sobre sua relação com a democracia. O estado de direito e a igualdade formal são perfeitamente compatíveis com o autoritarismo político. Muito disso depende de qual é a lei e de quem pode modificar as leis. A imposição da lei pode ser imparcial, mas a escolha de qual deve ser a lei, ou de quando ela será efetivamente colocada em prática, raramente é desinteressada. Assim, uma lei que absolutamente proíbe interferência com a propriedade privada pode ser imposta de maneira imparcial. O interesse das massas em oposição aos seus governantes pode estar na rejeição da igualdade formal e na justiça da classe dominante. Weber reconhece isto.

As massas sem propriedade, especialmente, não são atendidas por uma igualdade formal diante da lei e uma adjudicação e administração “calculáveis”, conforme exigido por interesses “burgueses”. Naturalmente, aos seus olhos a justiça e a administração devem servir para compensar sua vida econômica e social – oportunidades diante das classes proprietárias²¹.

No caso de Weber, este contraste entre autoridade tradicional (como na sociedade tradicional) e controle burocrático racional (como na sociedade industrial moderna) corresponde grosso modo ao *Gemeinschaft* e ao *Gessellschaft* de Tönnies, discutidos anteriormente.

Talcott Parsons. As categorias de Parsons também confirmam nossa tese, de que o estabelecimento sócio-científico é um veículo do imperialismo conforme uma olhada nas suas “variáveis de modelo” mostra claramente. Se reagruparmos as variáveis de modelo da forma pela qual elas tenderiam a se agregar para a sociedade tradicional e a moderna, respectivamente, obteremos o

21 *Ibid.*, p. 221.

seguinte resultado: Para a sociedade tradicional temos orientações afetiva, de difusão, particularismo, adscrição e coletividade. Para sociedades modernas, obteremos neutralidade afetiva, especificidade, universalismo, realização e orientação individual.

A sociologia de Parsons não é explicitamente desenvolvimentista. Mas suas famosas orientações de ação baseiam-se nos esquemas dicotômicos dos sociólogos clássicos, especialmente o *Gemeinschaft* e o *Gesellschaft* de Tönnies. Parsons supostamente decidiu sobre seu esquema dicotômico mais complexo enquanto estudava profissões nos Estados Unidos da América. Ele descobriu que a sociedade moderna costumava ter características *gemeinschaftlich*. O que Parsons fez foi pluralizar a dicotomia básica em cinco, a saber: afetividade/neutralidade afetiva; orientação coletiva/orientação individual; difusão/especificidade; adscrição/realização; e particularismo/universalismo. Uma sexta dicotomia foi sugerida desde então, especificamente, consumatório/instrumental. O primeiro padrão de orientação em cada par deve ocorrer principalmente numa sociedade pré-moderna ou tradicional, enquanto o segundo ocorre principalmente numa sociedade industrial moderna. A noção de desenvolvimento social implícita aí é uma mudança em relação ao predomínio da primeira variável de cada par sobre a segunda variável. Substituindo a definição e a elaboração de Parsons de cada variável pela sociedade tradicional obteremos algo próximo a isto:

1. *Afetivo*. Emoções estão envolvidas em relacionamentos em vez do intercâmbio separado, impessoal e imparcial do local de trabalho. O envolvimento das emoções leva a uma falta de disposição para adiar gratificações – uma disposição fundamental no espírito capitalista.
2. *Orientação Difusa*. O relacionamento tende a envolver a personalidade como um todo em vez de apenas parte dela.

A interação não é limitada e compartimentalizada como ocorre quando interagimos no mercado.

3. *Particularista*. O julgamento não se baseia em critérios aplicáveis universalmente; ao contrário, critérios específicos são aplicados a atores específicos. Onde as orientações são estritamente particularistas, o “estado de direito” existe apenas de forma muito limitada.
4. *Voltado para a Coletividade*. O que conta é o grupo, não o indivíduo. A participação como membro de um grupo tende a ser um fim em si mesmo em vez de um meio para alcançar um fim.

Portanto, é claro que a sociedade tradicional é uma que não tem valores capitalistas. Não é necessário repetir este exercício para uma sociedade moderna uma vez que os pares de variáveis de modelo são dicotômicos. Ao mostrarmos que o que distingue a sociedade tradicional é a falta de orientações capitalistas, nós devemos concluir sem ilustração que o que distingue a sociedade moderna é sua orientação capitalista.

Tanto na sociologia quanto na ciência política, as distinções entre sociedades tradicionais e ocidentais são invariavelmente feitas para desvantagem daquelas. As sociedades tradicionais são retrógradas; nelas as pessoas são supersticiosas; elas não têm ambição, são fatalistas, não agem de maneira racional, nem entendem a relação entre meios e fins. As sociedades tradicionais não possuem estado de direito nem igualdade; não existe nelas muita liberdade, nem muita mobilidade social; as pessoas não são remuneradas de acordo com seu mérito. Por fim, as estruturas sociais da sociedade tradicional não são flexíveis.

Por outro lado, os sistemas políticos de sociedades modernas são altamente capazes em função da secularização cultural e da diferenciação estrutural. Sociedades modernas remuneram

as pessoas de acordo com suas capacidades, institucionalizam o estado de direito, oferecem oportunidades de mobilidade social, liberdade, melhoria individual etc. Como sempre, a comparação entre sociedades subdesenvolvidas (ou tradicionais) e aquelas desenvolvidas é uma entre bom e ruim. Mas então, como as distinções originais entre os dois tipos de sociedades baseiam-se na posse ou na ausência de valores e orientações capitalistas, a inferência inescapável é que capitalista é bom e não capitalista é ruim.

Para completar o quadro temos que observar mais uma dimensão: a maneira pela qual se explicam os “problemas” de sociedades tradicionais. A falta de desenvolvimento econômico, instabilidade política, estagnação social, baixa receptividade à mudança e fraca adaptabilidade são explicados em termos das deficiências básicas de sociedades. Na análise da teoria do desenvolvimento político, vimos como a manutenção precária do sistema, a realização de metas e a adaptação de sociedades subdesenvolvidas eram explicadas em termos de falta de secularização cultural e diferenciação estrutural. Como a análise já mostrou, deficiências básicas utilizadas como explicações acabam sendo a falta de valores e de orientações capitalistas. Assim estão nos dizendo que estas sociedades devem seus problemas ao fato de não serem suficientemente capitalistas.

As características da sociedade ocidental não são apenas o fim da evolução social, mas também representam o “bom”. E sociedades que não possuem estas características são ruins; elas são ruins até mesmo no sentido de serem moralmente inferiores. Temos exemplos especialmente desagradáveis desta forma de pensar nas obras de Edward Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, de Pye, *Politics, Personality, and Nation-Building*, e no ensaio de Huntington, “Political Development and Political Decay”²².

22 Samuel Huntington (1965), Lucian W. Pye (1962), Edward C. Banfield (1967 [1958]).

Outro excelente exemplo é a discussão de Philip Hauser de obstáculos ao desenvolvimento econômico no Sul e Sudeste Asiático²³. Os povos desafortunados do Sudeste Asiático não têm “disciplina, regularidade e controle governamental, especialmente à medida que eles afetam a atividade da mão de obra”; eles têm uma tendência a cuidarem dos seus negócios “até um ponto em que a obrigação e a responsabilidade em relação aos outros é quase completamente ignorada”; tendem a enfatizar “a prática pessoal em vez da organizacional”; demonstram uma “falta de consciência ou de imagens nacionais ou organizacionais”²⁴.

Mas a deficiência moral é apenas um dos problemas que supostamente surgem do fato de os países do Terceiro Mundo não terem as características sociais das sociedades ocidentais desenvolvidas. Diz-se que os países em desenvolvimento são assolados por conflito e falta de confiança e dinamismo devido ao seu baixo nível de secularização cultural. Falta-lhes flexibilidade social devido à sua solidariedade mecânica. Até mesmo golpes militares já foram explicados em termos das deficiências da estrutura social dos países do Terceiro Mundo. Por exemplo, Kenneth Johnson argumenta que a “ausência de especialização de funções e de interdependência entre entidades de desempenho na América Latina seja um convite contínuo para que Exércitos e burocracias governamentais usurpem uns aos outros numa disputa pelo poder”²⁵.

Nós também temos explicações sociológicas do retrocesso econômico dos países do Terceiro Mundo em termos semelhantes. Talvez Hoselitz seja o exemplo mais notável aqui²⁶. Ele aplica as variáveis de modelo de Parsons à análise do Terceiro Mundo e

23 Philip M. Hauser (1959).

24 Não é muito surpreendente que ele ache os povos do Sudeste Asiático “antiocidentais e antibrancos”.

25 Kenneth Johnson, (1964).

26 Veja Hoselitz (1953, 1960a; 1964); para um levantamento de explicações sociológicas semelhantes de subdesenvolvimento econômico veja C. P. Kindleberger, (1958) e L. W. Shannon (1957).

descobre que o desenvolvimento econômico fica inibido nestes países do Terceiro Mundo em função do seu particularismo, da sua orientação adscritiva e da difusão funcional de papéis sociais.

É fácil ver como os autores ocidentais conseguem “explicar” tanta coisa em termos da falta de características sociais ocidentais. Eles explicam tanto porque caracterizam sociedades não ocidentais em termos da ausência de qualidades que supostamente causam as deficiências que eles gostam de explicar. Isso significa que suas explicações são realmente tautologias. Para ilustrar isso, considere esta caracterização da sociedade tradicional em *The Passing of Traditional Society*, de Daniel Lerner:

A sociedade tradicional não é participativa – seus membros se dispõem de acordo com o parentesco, em comunidades isoladas umas das outras e sem um centro; sem divisão de mão de obra urbano-rural, ela desenvolve poucas necessidades que exigem interdependência econômica; uma vez que faltam vínculos de interdependência, os horizontes das pessoas são limitados pelo local e suas decisões envolvem apenas outras pessoas conhecidas em situações familiares. Portanto, não há necessidade de uma doutrina comum transpessoal formulada em termos de símbolos secundários compartilhados – uma “ideologia” nacional que permite a pessoas que não se conhecem entrarem em controvérsia política ou alcançarem “consenso” ao comparar suas opiniões.

Uma sociedade com tais qualidades é necessariamente incoerente, desintegrada e instável. A descrição gera uma declaração do significado convencional de incoerência social, desintegração e instabilidade. Explicá-las em termos das características de

Lerner da sociedade tradicional seria tautológico. As explicações de fenômenos sociais, políticos e econômicos do Terceiro Mundo, baseadas nas caracterizações sociológicas da sociedade tradicional como a de Hoselitz, costumam ser imperfeitas, nesse sentido.

Em suma, o estudo sociológico sobre países do Terceiro Mundo é muito semelhante ao da ciência política. Em primeiro lugar, a comparação entre os países do Terceiro Mundo e as sociedades ocidentais sempre é feita em desvantagem daqueles, que têm as características ruins. Em segundo lugar, existe uma tendência a explicar os “problemas” das sociedades do Terceiro Mundo pela carência de características de sociedades ocidentais. Em terceiro, utiliza-se uma estrutura desenvolvimentista que coloca as sociedades do Terceiro Mundo na base do espectro e as sociedades ocidentais no topo. Em quarto, o estudo sociológico promove uma ideia de desenvolvimento como aquisição das características ideais de sociedades ocidentais.

Enquanto o estudo sociológico sobre o Terceiro Mundo tiver estas características, poderemos descrevê-lo como imperialismo. É imperialismo porque seu efeito afirma a superioridade de uma sociedade sobre outra. Ao fazer com que uma sociedade se sinta inferior a outra nela se disponha a se espelhar, torna-se aquela sociedade subordinada. É imperialismo porque seu efeito inibe o desenvolvimento autônomo de sociedades não ocidentais. Finalmente, é imperialismo porque tem como objetivo propagar uma consciência que visa a moldar o mundo de acordo com sua própria imagem.

Finalmente, para aprofundar nossa compreensão de sociologia como propaganda capitalista, precisamos relacionar o estudo sociológico sobre países em desenvolvimento com a sociologia ocidental em geral. O viés capitalista na sociologia de sociedades não ocidentais não é exclusividade dessa disciplina, mas atravessa

a sociologia ocidental. A sociologia ocidental, exceto a de tradição marxista, é a sociologia do mercado. De maneira mais específica, a sociologia ocidental se preocupa com a elaboração da sociedade de mercado: ela procura entender como o comportamento de indivíduos cria características de grupo. É necessário observar a principais tendências teóricas e metodológicas na disciplina geral da sociologia para estabelecer este ponto.

George Homans e George Herbert Meade. Talvez a manifestação mais óbvia da orientação de mercado da sociologia seja a abordagem behaviorista representada por George Homans²⁷. Homans torna a psicologia essencial para a sociologia porque considera que a sociedade só pode ser entendida quando se compreendem os princípios do comportamento dos seres humanos. Como Homans acredita que eles já estão dados (pela psicologia comportamental)²⁸, argumenta não ser realmente necessário para a sociologia se dedicar à análise²⁹. É necessário apenas sintetizar esses princípios básicos. Homans claramente vê a sociedade em termos de indivíduos. Assim como Hobbes, ele tende a reduzi-la aos indivíduos e estes, à psicologia, apesar de não se estender sobre a possibilidade de reduzir a psicologia à física.

E quanto às escolas da sociologia que explicitamente rejeitaram o behaviorismo? É claro que a oposição notável a esta abordagem é o behaviorismo social, mais conhecido como interacionismo simbólico. A figura predominante desta escola é George Herbert Meade. Sua sociologia pode ser descrita na terminologia filosófica como realismo subjetivo. Em *Mind, Self and Society*, Meade argumenta ser a comunidade organizada (ou seja,

27 George C. Homans (1961, 1967).

28 Ele se impressiona muito com B. F. Skinner.

29 Para mais exemplos desta abordagem à sociologia, veja R. L. Burges e D. Bushell (eds.) (1969).

o grupo social) o que dá ao indivíduo sua unidade de si mesmo. Ele chama a comunidade organizada de “outro generalizado”³⁰.

(...) É na forma do outro generalizado que o processo social influencia o comportamento dos indivíduos envolvidos nele para continuá-lo, ou seja, de que a comunidade exerce controle sobre a conduta dos seus membros individuais... O indivíduo é absolutamente capaz de pensar apenas enquanto tiver pressuposto as atitudes do “outro generalizado”. Apenas quando os indivíduos assumem as atitudes do outro generalizado para si mesmo, a existência de um universo de discurso torna-se possível, um universo que consiste naquele sistema de significados pressupostos comuns como sendo o contexto de pensar absolutamente³¹.

A perspectiva de Meade é marcadamente diferente da de Homans. Mas é importante avaliar esta diferença. É importante lembrar que as duas perspectivas são variações do behaviorismo e da teoria da ação. Além disso, é importante entender o relacionamento entre teoria da ação e sociedade de mercado. A teoria da ação se concentra nas ações de indivíduos e nas escolhas que eles fazem, seu propósito e suas necessidades subjetivas. Mesmo considerando-se a psicologia social de Meade behaviorista, ela não o é no sentido de ignorar a experiência interna do indivíduo – a fase interna desse processo ou atividade. A teoria de Meade simplesmente funciona de fora para dentro, em vez de dentro para fora, digamos assim, na sua jornada para determinar como essa experiência efetivamente surge dentro do processo. O próprio Meade vê a diferença entre sua escola e a abordagem de Homans

30 George Herbert Meade (1969).

31 Para mais exemplos da Escola de Chicago de pensamento, veja Herbert Blumer (1969).

como teorias contrastantes do indivíduo. Em cada caso o interesse está no “indivíduo”; o que está sendo explicado é o “indivíduo”³².

Nós já vimos o caráter individualista da teoria da ação nas obras de Weber e Parsons. Na teoria da ação de Weber (em *Economia e Sociedade*)³³ a análise da ação é realmente uma análise do indivíduo. Weber distingue quatro tipos de ação; duas racionais e duas irracionais. A ação racional é determinada pelas nossas expectativas do meio ambiente incluindo outros seres humanos e estas expectativas são utilizadas como meio para perseguir os próprios fins do ator. O comportamento irracional é determinado pela fé no mérito intrínseco de alguma forma de comportamento independente da sua utilidade. Neste caso, a ação é motivada pela consideração de que um fim é absoluto e de que a adesão a ele é compulsória.

Talvez a teoria da ação de Parsons seja a mais conhecida³⁴ e não é necessário estender-me sobre ela a não ser para mencionar que apesar de Parsons geralmente se interessar em como a sociedade influencia o indivíduo, seu foco recai sempre no indivíduo. A sociedade interessa porque esclarece como o indivíduo escolhe seus meios, define suas metas e as alcança.

Outra característica principal da sociologia é a teoria da interação. Os proponentes mais notáveis das variedades deste foco na relação entre ações são Linton, Turner, Shils, Parsons, Simmel e Merton³⁵. Todas as teorias de interação adotam uma visão atomista da sociedade e se concentram no que se consideram unidades mínimas da sociedade – funções, atores, ações e relações entre eles. A teoria da interação não se preocupa exclusivamente

32 Para entender o caráter de interacionismo simbólico, temos que ter em mente que ele deve boa parte do seu desenvolvimento à filosofia pragmatista e à psicologia de John Dewey e William James que se tornaram influentes na sociologia em grande parte através de Charles Cooley.

33 Max Weber (1922).

34 Talcott Parsons (1936), Ralph Turner (1962) em A. M. Rose (ed.) E. Shils e T. Parsons (eds.) (1951).

35 G. Simmel (1955 [1908]); R. K. Merton (1968).

com estes elementos mínimos e suas relações. Ela também se interessa por valores, instituições, cultura e integração social. Mas ela tende a considerar estes fenômenos como “problemas” a serem explicados e a explicá-los como efeitos do processo de interação. Estes fenômenos sempre serão problemáticos para qualquer ciência social que pense a sociedade em termos atomistas.

Esse é um ponto conveniente para mencionar duas outras tradições teóricas importantes em sociologia, ou seja, a *teoria dos jogos*³⁶ e a *teoria do intercâmbio*³⁷. Argumenta-se que estas duas teorias possam ser consideradas variantes da *teoria da interação*, mas para nossos fins isso não é muito importante. Tanto a teoria do intercâmbio quanto a teoria dos jogos refletem uma orientação voltada para a sociedade atomista. Na teoria dos jogos consideramos o comportamento de atores individuais ou desempenhadores de papéis como num jogo, conforme cálculos de indivíduos manobrando para alcançar metas determinadas por eles próprios. Na situação de jogo cada ator é significativo para o outro principalmente como um obstáculo ou um meio de gratificação. Podemos dizer quase a mesma coisa sobre a teoria do intercâmbio, cujo pressuposto fundamental é o de que as metas ou utilidades que os seres humanos buscam sóem ser possíveis de obter apenas em interação com os outros e que os homens fazem interações sociais para obter ganhos de utilidade, mantendo-as enquanto os produzirem, conforme o cálculo utilitário dos indivíduos. Por exemplo, em *Exchange and Power in Social Life* (1964), Peter Blau argumenta que quando as pessoas são postas juntas, antes de que normas, metas ou expectativas de funções comuns tenham se cristalizado entre elas, as vantagens a serem obtidas por entrar em relações de troca fornecem incentivos para a interação

36 Sobre a teoria dos jogos, veja Norbert Elias (1970).

37 Sobre a teoria do intercâmbio, veja Peter Blau (1964), George Homans (1963), J. Thibaut e H. Kelly (1959).

social. Os processos de troca funcionam como mecanismos para regulamentar a interação social, promovendo, dessa forma, o desenvolvimento de uma rede de relações sociais e uma estrutura rudimentar de grupo.

O viés da sociologia ocidental para a sociedade de mercado também fica evidente tanto na sociologia fenomenológica quanto na metodologia étnica. Aquela considera problemática a interação e a comunicação entre membros de uma sociedade. Cada um de nós nasce com uma “situação biográfica” singular à qual está associada um “estoque de conhecimento” comparativamente singular, cujas idiossincrasias são culpadas por todos os problemas de comunicação. O principal teórico da metodologia étnica é Schutz³⁸. Seus discípulos, Berger e Luckman, postulam a instabilidade inerente do ser humano, sua falta de instintos específicos e concluem ser absolutamente necessário fornecer um ambiente estável para a conduta humana, a institucionalização, a habituação e a “objetivação”. A metodologia étnica põe ênfase maior no problema de comunicação ao destacar diferenças e ambiguidades do comportamento humano e dificuldades de obter um mínimo de consistência intersubjetiva de significado. Alguns metodologistas étnicos – os situacionais – sugerem que a ordem social e o significado são “negociados” até estabelecer uma denotação comum e previsível. A metodologia étnica representa um atomismo ainda mais radical do que a sociologia fenomenológica.

Individualismo e valores capitalistas

Muitos sociólogos consideram o desenvolvimento histórico da sua disciplina como uma reação conservadora ao Iluminismo, à Revolução Industrial e à Revolução Francesa. Supostamente, o efeito líquido da reação foi uma preocupação com o problema da

38 Alfred Schutz [(1932) 1972] e (1962, 1964).

ordem, a ênfase em comunidade, sociedade, unidade orgânica e cultura e a necessidade (e desejabilidade) das restrições externas ao comportamento humano. Entretanto, essa visão pode basear-se numa percepção essencialmente atomista da sociedade de mercado, dependendo da ideia de cultura e comunidade derivada ao se reivindicar a desejabilidade das suas limitações sobre o indivíduo.

A tendência geral na sociologia ocidental é conceitualizar valores culturais, normas e sociedade como uma consequência involuntária de busca do indivíduo ou como um artefato criado pelos homens, individualmente. Por exemplo, a teoria da troca social de Blau considera valores e institucionalização do comportamento como os produtos do egoísmo. Os interacionistas simbólicos consideram as funções e as estruturas sociais como sendo produzidas pela atividade rotineira das unidades sociais. A perspectiva fenomenológica, efetivamente, nega à sociedade um *status* ontológico. Para a escola, etnometodológica, a ordem social e os significados e valores comuns que limitam o indivíduo surgem pragmaticamente, a partir de negociações entre unidades em interação. A discussão de Parsons sobre a interação binária entre ego e *alter ego* mostra como normas e valores surgem a partir da experiência de ações e reações de atores individuais. Dizer que os valores da cultura são, simplesmente, efeito da interação de indivíduos é dizer que eles são um artefato, é tornar o homem e suas ações fatores principais. Para rejeitar a visão atomista da sociedade, seria necessário conceitualizar a sociedade e a cultura da maneira que Aristóteles o faz na obra *A Política*. A preocupação da sociologia ocidental com o problema da ordem, efetivamente, destaca seu viés para a sociedade de mercado. Qual é a natureza desse problema da ordem? Como ele surge, para começar? Todos dizem que esse é o problema do *Leviatã* de Hobbes. Ele surge justamente porque se supõe que a sociedade seja atomista.

Nosso argumento contra a sociologia e a ciência política como afirmações da superioridade dos valores capitalistas e imposição de uma perspectiva capitalista sobre a análise dos negócios humanos também vale para a economia. A maior parte do estudo econômico ocidental sobre países do Terceiro Mundo está voltada para atender a interesses capitalistas e imperialistas, mas ele o faz de maneira consideravelmente mais sutil do que a sociologia e a ciência política. Economistas burgueses têm promovido o que chamo de visão “tecnicista” do desenvolvimento, ou “tecnicismo”. Por visão tecnicista quero dizer a redução do desenvolvimento a uma série de problemas simples que exigem basicamente soluções técnicas.

Meier e Baldwin acreditam que a superpopulação é uma das principais causas do subdesenvolvimento³⁹. Eles sugerem que, como resultado da oferta excedente de mão de obra, os setores mais dinâmicos da economia não conseguem realizar nenhum aumento significativo nos salários reais. Jacob Viner também escolhe a superpopulação como um dos principais obstáculos para o desenvolvimento econômico⁴⁰. J. D. Little sustenta que os principais obstáculos ao desenvolvimento na África são a escassez de mão de obra qualificada, a incoerência da economia e a falta de oportunidade para investimento lucrativo⁴¹. Tinbergen nos estimula a pensar no subdesenvolvimento como um problema geográfico⁴². Ele observa que quase todos os países subdesenvolvidos são tropicais e sugere que o clima tropical desencoraja o trabalho duro, que a má qualidade do solo nos trópicos inibe a produtividade cultural e o desenvolvimento industrial. McLelland destaca a falta de motivação para agir⁴³. Nurkse enfatiza a falta de incentivo para

39 R. E. Baldwin e G. M. Meier (1957).

40 Jacob Viner (1953).

41 I. M. D. Little (1964).

42 J. Tinbergen.

43 David C. McClelland (1961, 1964, 1969).

investir em função das pequenas escalas de mercado. Adler chama a atenção para a importância vital da formação de capital para o desenvolvimento⁴⁴.

Esta representação totalmente errônea da natureza do desenvolvimento econômico atende aos interesses capitalistas e imperialistas de uma forma importante, exatamente ao promover a visão apolítica de desenvolvimento como algo a ser realizado ao se resolver problemas, em grande parte, técnicos, de maneira sistemática e lenta. Não se questiona o contexto ideológico ou o tipo de desenvolvimento que se promove. E não se questiona a integração dos países do Terceiro Mundo ao sistema capitalista, nem a condutibilidade do seu desenvolvimento na ordem mundial, fora irrelevâncias como a maneira de assegurar mais ajuda internacional e preços mais justos para *commodities* primárias.

De maneira significativa, até as Nações Unidas adotam este tecnicismo. À medida que se simplifica o problema, a solução também é simplificada como se pudesse ser alcançada, rotineiramente, por técnicos e administradores. Para realizar o desenvolvimento econômico, adota-se uma ou mais das seguintes medidas, a depender da “decomposição” específica do problema de desenvolvimento econômico preferido: estímulo à poupança, aumento dos investimentos, estímulo à demanda, tomada de maiores empréstimos, em condições melhores, estímulo aos instintos de aquisição, desestímulo do ócio, ensino de habilidades empreendedoras, criação de oportunidades de investimento, aquisição de tecnologia adequada, diminuição de importações, aumento de exportações, etc.

Eis um exemplo da ideia das Nações Unidas sobre o que fazer em relação ao desenvolvimento:

44 John H. Adler (1966).

- i. Prospeção, desenvolvimento e utilização sistemáticos de recursos físicos e humanos.
- ii. Formulação de autênticos planos de desenvolvimento proporcionando a máxima mobilização de recursos internos e a utilização eficaz de assistência externa.
- iii. Melhoria da máquina administrativa, incentivos à produção para atender a demandas novas e ampliadas, que advenham de planos de desenvolvimento.
- iv. Redirecionamento da ciência e tecnologia para aumentar a atenção a problemas específicos de países de baixa renda.
- v. Crescimento maior e mais vigoroso da arrecadação com exportação de países subdesenvolvidos.
- vi. Fluxo de capital aumentado e mais seguro, com condições adequadas, de acordo com a Resolução 724 (VIII) da Assembleia Geral⁴⁵.

É claro que a ausência da atividade política apenas esconde o pressuposto ideológico conservador de que não é pertinente a ação para revolucionar a ordem internacional atual e a ordem econômica e política dos países do Terceiro Mundo. A verdade é diferente. O desenvolvimento não passa de um processo revolucionário. Conforme observa Baran:

(...) Como uma classe dominante, por mais parasita que seja, nunca produz poder a não ser que seja forçada a fazer isso por pressões avassaladoras, só é possível alcançar o desenvolvimento e o progresso se todas as energias e capacidades de um povo que foi privado dos direitos em termos políticos, sociais e econômicos sob o antigo regime, forem jogadas numa batalha contra as fortalezas do antigo regime⁴⁶.

45 Nações Unidas, Departamento de Negócios Econômicos e Sociais (1962).

46 Paul Baran (1957).

O tecnicismo também atende ao imperialismo ao mascarar o fato de que o imperialismo é a principal causa do subdesenvolvimento. O tecnicismo auxilia essa mistificação ao representar o desenvolvimento como a aquisição gradual de algumas das características tangíveis da sociedade ocidental. Somos estimulados a pensar sobre os países imperialistas e sobre os países subdesenvolvidos como estando em estágios diferentes do mesmo processo evolutivo. O pressuposto de que os países imperialistas foram, em algum momento da história, iguais aos subdesenvolvidos hoje em dia e de que, em algum momento da história, estes serão como os países desenvolvidos de hoje, não poderia estar mais longe da verdade. Os países ocidentais nunca competiram com corporações multinacionais e com o capitalismo internacional na sua época pré-industrial. Eles podem ter sido pobres, mas não tão totalmente dependentes quanto a maioria dos países do Terceiro Mundo é hoje. Os países do Terceiro Mundo não têm ninguém para escravizar; não têm nem a oportunidade nem o poder para enriquecer saqueando outros países. A comparação é totalmente enganosa.

Entretanto, a questão realmente interessante não é se a comparação é enganosa, mas por que ela é feita. Ela ajuda a reconciliar os países do Terceiro Mundo com seu empenho e a legitimar a ordem internacional existente. Ela diminui a alienação dos países subdesenvolvidos e promove a solidariedade entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos. Estes podem se consolar com a ideia de que até mesmo os países desenvolvidos conhecem sua desventura e que eles já passaram pela mesma coisa. Todo país é representado como passando pela mesma experiência histórica e se estimula a esperança de que aqueles que foram além ajudarão os atrasados. Finalmente, ela mascara a culpa das potências imperialistas pelo estado atual dos países subdesenvolvidos. O último ponto é muito importante e merece atenção especial.

Quando o subdesenvolvimento é representado como um estágio na evolução histórica pela qual passam todos os países, então ninguém é realmente responsável pelo subdesenvolvimento. No entanto, o imperialismo é, em grande parte, culpado pelo subdesenvolvimento do Terceiro Mundo, uma vez que este é, em grande parte, efeito do acúmulo capitalista global.

A alternativa a estudos do desenvolvimento ocidental não é uma ciência social sem nenhuma tendência ideológica. Esse tipo de ciência social não existe nem pode existir. Por exemplo, a ciência social, assim como a natural, é problematizada. O fato de uma ciência lidar com um tipo de problema em vez de outro é uma escolha que, em sim mesma, é determinada pelos valores e interesses daqueles que promovem ou praticam essa ciência. Mas esta não é a única forma pela qual a ciência social inevitavelmente reflete valores. Uma outra é o próprio fato de definir algo como um problema. Geralmente assumimos que algumas coisas são problemas sociais. Mas nada é, incondicionalmente, um problema social, completamente dissociado de juízos de valor. A agitação social pode ser um problema para os reacionários ou para a classe dominante, mas é uma oportunidade para os revolucionários. Sempre que a ciência social define algo como um problema ela revela uma escolha de compromissos com valores. A ciência social, inevitavelmente, reflete uma tendência de valor na análise preferencial de uma solução a outra para problemas sociais. Porque soluções para problemas sociais sempre geram custos de oportunidade. Por exemplo, poderia haver menos inflação às custas de mais desemprego, menos desobediência organizada às custas de mais repressão e, possivelmente, mais eficiência às custas de menos participação popular na tomada de decisões, ou mais poupança às custas de menos cobrança progressiva de impostos. A decisão de aceitar uma alternativa em vez de outra é, necessariamente, escolher prioridades de valor.

Então, para que se rejeite como ciência social a teoria do desenvolvimento político ou os estudos do desenvolvimento ocidental, não se pode fazê-lo por ser ela ideológica ou possuir uma carga de valor, mas sim por ela expressar e propagar um *Weltanschauung* específico e maximizar um conjunto específico de valores em vez de outros. A teoria do desenvolvimento político, (na verdade, os estudos do desenvolvimento ocidental como um todo) deveria ser rejeitada por países do Terceiro Mundo, porque não fazê-lo é favorecer os objetivos do imperialismo ocidental. Ela perpetua a síndrome de dependência, intercâmbio desigual e subdesenvolvimento associada ao imperialismo econômico. Não rejeitar os estudos do desenvolvimento ocidental leva à aceitação do capitalismo e de todos os seus males, como a exploração e a alienação, cujos impactos são especialmente horrendos em sociedades economicamente retrógradas, onde a maioria das pessoas não tem as condições básicas para sobreviver.

Reivindicam-se, repetidas vezes, especialmente líderes do Terceiro Mundo, aspirações por construir uma sociedade livre da exploração imperialista. Parece-me que uma Ciência Social que reflita essas aspirações deve ser aquela que almeje valores socialistas.

* * *

Claude E. Ake foi professor de Ciência Política. Fundou, em 1991, o prestigioso Centro de Ciências Sociais Avançadas (CASS), na Universidade de Port Harcourt, Nigéria, da qual foi diretor até 1996. Nesse período, também foi Reitor da Faculdade de Ciências Sociais. Fez o bacharelado no King's College, em Lagos, e na Universidade de Ibadan, Nigéria; mestrado na Universidade de Londres, em 1962, e doutorado na Universidade de Colúmbia, em 1966. Lecionou em universidades de todo o mundo, inclusive Columbia e Yale, nos EUA, Universidade

de Nairóbi e Universidade de Dar es Salaam. Atuou como consultor de várias organizações internacionais como o Banco Mundial e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Paralelamente, manteve-se ativo na política progressista e trabalhou com o líder da consciência comunitária Ken Saro-Wiwa. Dentre suas obras, estão os estudos seminais *A Political Economy of Nigeria* (1985) e *A Political Economy of Africa* (1982). Sua última obra publicada em vida foi *Democracy and Development in Africa* (1996). Seus escritos, de grande influência, enfocavam as origens da violência na África, a violência política na Nigéria e conceitos de etnia. Professor Ake morreu precocemente em 1996, vítima de um desastre de avião, em Lagos. O Instituto África-América (AAI), em colaboração com a Associação de Estudos Africanos (ASA), promove anualmente, em memória, o concurso *Claude Ake Memorial Award* que concede bolsas de estudo a estudantes de graduação.

CAPÍTULO 2

NACIONALIZANDO A ÁFRICA, CULTURALIZANDO O OCIDENTE E REFORMULANDO AS HUMANIDADES NA ÁFRICA¹

Toyin Falola

O argumento que proponho neste capítulo é simples: para repensarmos as Humanidades na África temos que resgatar e acalantar o passado novamente; estabelecer fronteiras adequadas para conter e restringir o Ocidente; reorganizar a criação e a apresentação do conhecimento e reconhecer que, em última análise, sem criar uma economia diversificada, os estudantes formados nas nossas faculdades, independentemente de quão bem treinados sejam, ficarão desiludidos ao viver em um lugar que os sufoque, em um ambiente do qual não tenham orgulho e sob um governo com o qual não consigam se identificar. O objetivo é

¹ Este capítulo é uma versão editada do Discurso de Abertura da Conferência Internacional para Repensar as Humanidades na África, que o autor proferiu na Universidade Obafemi Awolowo, em Ife-Ife, Nigéria, em 13 e 14 de junho de 2006. *Agradecimentos do autor:* Agradeço aos organizadores da conferência que me convidaram, especialmente ao Reitor Sola Akinrinade e ao Dr. Akin Alao. Comentários preliminares sobre o texto foram feitos por Bisola Falola, Vik Bhal, Ralph Njoku, Aderonke Adesanya e Anene Ejikeme.

conclamar por Humanidades que possam enfrentar os desafios de reformular ideias, imagens, narrativas e estruturas de tal forma que os produtos destas disciplinas possam atender mais do que à elite desavergonhada. Para fazer isto, situarei o papel das Humanidades em relação ao desenvolvimento, à globalização, à política, ao Ocidente e à produção do conhecimento em vários lugares.

Desenvolver um argumento simples não quer dizer que as soluções que ele traz também serão simples. Universidades não podem criar economias diversificadas. Elas podem criar e nutrir as Humanidades, mas isto não significa que seus estudantes não acabarão em cidades como Lagos e Joanesburgo, pilotando motocicletas, conhecidas na Nigéria como *okada*. Apesar de o conhecimento ser uma outorga de poder num meio ideal, na África a pessoa educada não é necessariamente empoderada – devido às forças conflitantes que confrontam o intelectual e tornam o conhecimento adquirido algo sem sentido. Em outras palavras, argumentamos que a pobreza desempodera; uma pessoa educada, pode se encontrar num poço sem fundo.

Vamos caracterizar este vínculo fundamental como sendo as Humanidades *e as limitações do desenvolvimento*: é exatamente aquilo em que nos concentramos que estabelece limites às nossas ambições. Ao lidarem com as *limitações do desenvolvimento*, as Humanidades precisam enfrentar com muitos obstáculos poderosos – nós podemos até mesmo chamá-los de “inimigos”, para usar a linguagem de pastores e adivinhos. Kehinde está na faculdade, estudando medicina; Taiwo, seu irmão gêmeo, estudando inglês. Os pais exaltam Kehinde, mas podem depreciar Taiwo baseados nas respectivas escolhas dos rapazes e dos seus resultados projetados. Já não sabemos que o caminho para o sucesso está na escolha das profissões? À medida que se vinculam profissões e a estabilidade futura a certos cursos e faculdades, as

Humanidades tornam-se vítimas de “perseguição dos pais”. Quando Taiwo e Kehinde se formarem, um deles terá os recursos para cumprir as obrigações sociais. Numa sociedade que acredita em hierarquias e valoriza a aristocracia, o dinheiro e o patrocínio acima de tudo, aquele que der e mostrar abundância será aquele que obterá respeito. À medida que uma sociedade organiza seus valores em torno da riqueza, as Humanidades tornam-se vítimas de “perseguição social”. A sociedade funciona em relação a um estado que aloca poder e recursos às suas unidades constituintes. A alocação baseia-se em ideologias de poder, comportamento de elite e outras variáveis. Diante da tarefa de fazer avançar a própria sociedade, aqueles que governam o estado procuram opções visíveis e fáceis.

À medida que as elites criam políticas e aspirações elas devastam as Humanidades, exigindo-lhes que se assemelhem a outras disciplinas, a outros campos mais facilmente ligados ao próprio estado. O estado quer criar apêndices de si próprio. Num estado capitalista, todos os subordinados do capitalismo são recompensados. Quanto mais distante uma empresa estiver das necessidades do estado, mais o próprio estado retira seu apoio. Onde quer que as Humanidades não funcionem como apêndices centrais do estado ou subordinem-se ideologia econômica, elas sofrem. Isso pode ser chamado de “perseguição estatal”. Com a combinação destas três poderosas forças – perseguição dos pais, social e estatal – os “inimigos” da criatividade intelectual são difíceis de superar: eles provocam depressão, dúvida de si mesmo e uma sensação de inutilidade. O enigma da focalização, então, ergue a cabeça – uma estratégia consistente e agressiva de limitar o debate a apenas uma questão, qual seja, a irrelevância. A focalização restringe o escopo do discurso; ela cria apenas um núcleo (irrelevância) e trata elementos no perímetro como redundantes. Se a história, para citar um exemplo, for tratada como sendo irrelevante (focalização),

torna-se cada vez mais difícil avançar à medida que os professores e os alunos se defendem, tornando dessa forma, a focalização sua própria obsessão. Assim, temos que resolver os problemas do subdesenvolvimento e ao mesmo tempo elevar as Humanidades ao nível que sonhamos.

Aqui vem a má notícia para os “perseguidores”: criar, gerenciar e resolver o subdesenvolvimento é, em grande parte, uma preocupação humana. É exatamente na medida em que as Humanidades geram maior capacidade de imaginação que eles passam para o primeiro plano, produzindo, assim, estímulo intelectual e criatividade, emulando uma reflexão mais ampla sobre o futuro da sociedade. Não são pessoas como Kehinde que criam as ideias para fazer a sociedade avançar, mas pessoas como Taiwo, que trabalham como especialistas, burocratas, políticos e planejadores, integrando ideias. Como “engenheiros” sociais e culturais, são eles que dizem aos engenheiros técnicos e aos praticantes o que devem fazer e são eles que vão aos médicos para serem tratados. Sem criarem milhares, na verdade milhões de pessoas como Taiwo, o destino das pessoas como Kehinde é viver em favelas e em decadência, abandonando frustrados suas terras natais. Não apenas se coloca em risco apenas a coesão da própria *família*, mas a da sociedade e do estado também ficam comprometidas.

As histórias e as sociedades se interseccionam. As tensões aumentam à medida que as forças conspiram e colidem umas com as outras. As famílias e o povo não estão protegidos de conflitos e tensões na sociedade. Se pessoas como Taiwo não estiverem satisfeitas, seu estado de espírito e suas ações causarão impacto em pessoas como Kehinde. A gestão da nação intersecciona com a produção do conhecimento e a organização dos locais de conhecimento. Os processos ocidentais de expansão econômica global criam uma enxurrada que afeta a nação e, da mesma

forma, a nação afeta a cidadania. A lógica é clara. Mas apenas poucos conseguem percebê-la e sua manifestação em eventos, na realidade diária da existência. Projetos familiares e culturais de empoderamento são limitados à medida em que a nação e o estado se desenvolvem. As lutas por acomodação, resistência e mudança estão vinculadas a ideias; os projetos políticos e econômicos do estado estão conectados com as tendências maiores da globalização.

As próprias Humanidades devem educar a sociedade sobre os perigos iminentes de se abrir mão delas, expor a lógica, os argumentos e, dessa forma, estabelecer as conexões entre as disciplinas e o desenvolvimento – para que a família, a sociedade e o estado possam ver claramente as formas precisas em que eles são vulneráveis à autodestruição. Sem esta exposição, os cidadãos criam uma falsa sensação de esperança, uma ilusão de que, como indivíduos, eles são capazes de autotransformação e autorreprodução, de superar os obstáculos das estruturas e instituições enfraquecidas da sua sociedade. Talvez poucos consigam, mas estes poucos também hipotecaram sua paz e segurança. Vivendo dentro de casas cercadas, uma expressão do que agora se entende como sendo a arquitetura do medo, eles negam a si mesmos plena participação na produção de cultura e de conexão com comunidades orgânicas. Eles reproduzem uma geração que acaba tendo que acrescentar cercas culturais às físicas. Nós já temos uma paisagem de terror e algumas partes da África estão entrando num estado de anarquia cultural. As Humanidades podem nos resgatar das duas coisas.

Não desejo catalogar neste texto como as Humanidades podem contribuir para o desenvolvimento; muitos autores já o tentaram, e na verdade tanto o tema quanto os dados estão se tornando redundantes. Em vez disso, quero sugerir ideias mais amplas que influenciem o que fazemos, como fazemos e por que precisamos

fazer estas coisas de forma diferente. Pode-se considerar que meus retratos e críticas estejam apenas definindo um momento, este exato momento – uma vez que toda geração, para usar a frase de um famoso filósofo, deve descobrir sua própria missão e cumpri-la ou traí-la. Não podemos repensar as Humanidades para todos os momentos, todas as eras, mas apenas para o nosso tempo, a nossa própria era. Temos sido culpados de uma série de traições, tanto individual quanto coletivamente, mas de várias maneiras nós também temos cumprido nossa missão e reparado os pecados dos nossos antepassados e seus filhos.

Temos que identificar os desafios da nossa era, reagir a eles e buscar meios adicionais para transcendê-los. Nossos desafios são fáceis de definir. Eu explicitarei cinco deles. Em primeiro lugar, estamos tendo dificuldade com questões de desenvolvimento em todas as suas ramificações, sendo que todos nós conhecemos muito bem esses paradigmas. Agora o subdesenvolvimento é composto por desindustrialização, fuga de capital e fuga de cérebros, privatização, recolonização e cercamentos urbanos. O problema criou um tipo de obsessão por buscar relevância para as Humanidades, indo muito além do que as disciplinas devem ser, dos propósitos para os quais elas foram originalmente criadas e são atualmente mantidas pela academia ocidental. Já foram feitas comparações equivocadas com as ciências e tecnologias, análises errôneas dos vínculos entre as Humanidades e o mercado. Recomendações exageradas foram propostas sobre como “tecnocratizar” as Humanidades; sugestões estas que criaram uma lógica perversa de utilitarismo e currículos instrumentalistas.

Em segundo lugar, a África nunca poderá entender ou lidar com as forças de globalização sem as Humanidades. Estamos lidando com o contexto mais amplo de globalização e dominação ocidental que as Humanidades devem remodelar. Nós nos desviamos da

modernidade europeia imposta pelo colonialismo para o modernismo americano do capitalismo mais materialista. O capitalismo americano compartilha semelhanças com o fundamentalismo religioso, no sentido de pressupor que as nações devem estar de acordo com um conjunto de princípios econômicos, mesmo quando seus próprios interesses forem prejudicados no processo². Supõe-se que o mercado possa elevar, apesar de a África ter testemunhado seu poder de destruição. Hoje em dia, métodos modernos movimentam a riqueza mais rapidamente do que na era colonial. As lacunas dentre e dentro de nações são enormes. A desintegração social acompanha o capitalismo global. Assim como a economia atlântica deslocou africanos para o Ocidente como escravos, o capitalismo moderno também é implacável ao levar embora a riqueza do continente. Todas as atividades internas de indivíduos – do lugar mais recôndito e remoto até o mais visível, a despeito de profissões e *status* – são afetadas pelas ligações do continente com o mundo exterior. Outros podem consumir e negociar, mas nosso trabalho, em tempo integral, nas Humanidades é fornecer uma análise especializada do que esses processos envolvem e as consequências que eles acarretam. Ao fazer isso, as Humanidades podem efetivamente adquirir poder como a “voz” da África. Com essa voz, a política africana pode ser ampliada além das relações dentre e dentro de nações, para incluir relações entre pessoas, de modo que milhões no Ocidente e em outros lugares se tornem aliados nossos. Os estudiosos que acharem que essa ponte é impossível de construir deveriam estudar as atividades de movimentos contra-elitistas ao longo dos últimos 15 anos³. Sem a energia e o entusiasmo desses contra-elitistas, as dívidas da África não teriam sido renegociadas e

2 Vários livros altamente críticos analisaram a natureza e o impacto da globalização capitalista americana e ocidental. Veja, por exemplo, Michael Schwartz (ed.) (1987), William Tabb (2001) e John Walton e David Seddon (1994).

3 Para um relato recente, veja Eddie Yuen, Daniel Burton-Rose e George Katsiaficas (eds.) (2004).

o debate mundial sobre o humanitarismo teria ido por um caminho muito diferente.

Em terceiro lugar, estamos lidando com resistência gerada internamente pela pobreza e reações contrárias aos excessos de poder estatal. Também estamos lidando com resistência internacional gerada por respostas à globalização capitalista. Ambas desencadeiam rebeliões de jovens e confluem de maneiras que precisamos continuar estudando, uma vez que acabam afetando a arquitetura de poder estatal e global. Não se trata apenas de os estudiosos terem uma série de assuntos que os vincule às preocupações de pessoas comuns (como a luta pela sobrevivência básica, a melhoria das condições de trabalho, o impedimento da degradação ambiental e a luta por liberdades civis). Os cidadãos da África enriquecem nossa compreensão da sociedade diariamente; eles nos autorizam como estudiosos a nos envolvermos com o poder estabelecido de maneira mais firme e, efetivamente, a assumirmos relevância social para nós mesmos nos assuntos que abordamos. Do Porto Harcourt ao Porto Sudão, há muito ceticismo em relação aos seus governos e – por acidente e pelo fato de alguns dos nossos membros terem sido cooptados – os estudiosos e o estudo estão sendo confundidos como fazendo parte do poder da dominação. Algumas comunidades estão passando por uma “lavagem cerebral” para se ressentirem das Humanidades da sua capacidade de gerar conhecimento. Nossa tarefa é recapturar estas bases e criar com elas e para elas, de uma forma ou de outra, uma compreensão objetiva de resistência.

Estamos diante de uma crise de legitimidade e temos que resolver isto a nosso favor. Também temos que nos divorciar plenamente das definições masculinizadas de estado e sociedade que minam as mulheres, as crianças, os camponeses e a vida nas áreas rurais.

Em quarto lugar, temos que lidar com as condições dos nossos locais de produção específicos e com os recursos disponíveis lá. Problemas já conhecidos infestam estes locais como a escassez de livros e recursos educacionais, a fuga de cérebros, a motivação cada vez menor e muitas outras injustiças geradas diariamente pela nossa forma de trabalhar. Existem algumas questões que ignoramos. Nós efetivamente produzimos conhecimento, mas o que acontece com seu consumo? A África está diante de um divisor de águas tecnológico e existem muitos novos desafios criados pela revolução digital, que envolvem, especialmente, o processamento das quantidades enormes de dados que a Internet torna possível. Aí também existe a fixidez rígida na maneira como nossas disciplinas são estruturadas e que informa como os cursos são criados e como as organizações acadêmicas são administradas. A rigidez de departamentos acadêmicos desmotiva a colaboração entre estudiosos, de tal forma que questões de preocupação comuns se tornam isoladas. Não tenho certeza de que temos as burocracias universitárias adequadas para resolver esse problema, especialmente no que diz respeito ao ensino. Estudantes no século XXI não devem se alimentar do currículo do século XX. Em todas as universidades do mundo, as Humanidades nunca atraem tantos fundos e doações como os campos de ciências e tecnologia. Consequentemente, dependem de líderes acadêmicos e administrativos que possuam visão. Se as Humanidades forem devastadas por colegas dentro da academia, o estado causará mais danos próprios. Temos que alcançar o público para nossos produtos; temos que cultivar a capacidade de alimentá-los com nossa pesquisa e conectar a Torre de Marfim com pessoas em suas comunidades.

Humanidades e consentimento social

Existe uma tendência a concordarmos rápido demais sobre diversas análises da sociedade, transformando alguns estudiosos

e suas ideias em cânones, reprimindo opiniões contrárias, evitando riscos intelectuais, ensinando os mesmos paradigmas e as mesmas ideias em torno deles, repetidas vezes, e reciclando ideias mortas para novas gerações. Isto é morte intelectual e todos devemos admitir que as Humanidades, assim como as próprias universidades, estão passando por graves espasmos mortais. Para repensarmos as Humanidades, a primeira tarefa é entender *por que* produzimos consentimento intelectual, para que possamos quebrar essas barreiras e motivar uma nova geração a desenvolver as asas para voar. Precisamos de mais dissidentes, mais críticos, mais não conformistas cujo estudo vigoroso será consumido⁴. O que o consentimento social faz é alinhar o estudo a sistemas estatais exploradores, através de relações desiguais e instituições excessivamente patriarcais. Em diversas partes da África e ao longo da maior parte do século XX, as Humanidades foram utilizadas para desenvolver argumentos a favor da injustiça, do autoritarismo e da devoção à riqueza adquirida de forma ilegal. Assim, existem obras demais na biblioteca colonial que dão apoio à exploração. Existe literatura em apoio ao feudalismo islâmico e ao fundamentalismo cristão. Temos literatura pós-colonial que legitima o autoritarismo de apenas um partido. Temos entre nós até mesmo obras que desenvolveram a pauta de governos militares e de aparatos de estados corruptos.

A maneira pela qual produzimos consentimento social e conformidade intelectual é algo com que precisamos nos preocupar. As ambições de acadêmicos – por cargos universitários, poder e riqueza – podem ser obstáculos graves aos próprios indivíduos gananciosos, a nós e às Humanidades. Quem quer que esteja obcecado pelo poder também poderá estar obcecado pelo *status quo* e pela manutenção de sistemas estatais decadentes. Nossas crenças e o fundamentalismo nelas enraizado certamente afetam

4 N.E.: Serge Lang desenvolve este tema no capítulo 31.

a intelectualização da África de tal forma que temos todo tipo de legitimadores que disfarçam convicções como sendo estudo, visões pessoais como dados, opiniões como conclusões. Ou vocês nunca ouviram estudos que confundem secularidade com espiritualidade? Crenças e desejos podem ser combinados de maneira negativa para recriar imagens de um passado fossilizado, o idealismo de teocracias decadentes, o renascimento do atavismo social, a recriação da anomia colonial e a sustentação da disfuncionalidade pós-colonial. Se a vida é boa demais para alguns poucos, eles podem transformá-la em teorizações sobre paciência, ideias de “espera na fila da prosperidade e da segurança”. A narrativa da transformação individual e do sucesso camponês podem se tornar o modelo para a narrativa da nação. Se o indivíduo pode progredir por meio de artefatos ou reencarnações mágicas, então o estado também pode ser objeto de voduísmo para deixar em paz as pessoas prósperas e diminuir a violência da maioria dos seus cidadãos pobres. As desigualdades continuam a aumentar a distância entre conforto e privação: a pobreza aumenta, nosso estoque geral de riqueza diminui e temos, diante de nossos olhos, clara promiscuidade cultural. As Humanidades só podem reagir rompendo a hegemonia do consentimento: nós, das Humanidades, temos que desempenhar tanto papéis construtivos quanto oposicionais para que ideias que rompam a cadeia de pobreza possam ser disseminadas e implementadas, para que comunidades vibrantes sejam criadas, para que seres humanos sejam estudados como pessoas com dignidade individual, para que vivamos em paz num ambiente seguro.

O contexto de pobreza e subdesenvolvimento significa que os estudiosos precisam lidar para sempre com burocratas estatais e líderes que não estão necessariamente desenvolvendo a sociedade. Muitos países africanos estão regredindo para um estado de pobreza abismal com o aumento da violência que tende a acompanhá-la.

É mais barato para o estado, como já demonstrado por um exemplo após o outro, reprimir e utilizar a força para produzir consentimento. As Humanidades precisam recusar a se submeter ao poder da repressão, utilizando o intelecto para criar alternativas positivas. Quando ensinamos e escrevemos, temos que expor os riscos do interesse próprio para o interesse coletivo: o recebimento da educação não deve ser vinculado ao desenvolvimento do interesse próprio estreito em que os privilégios da elite tornam-se o único desejo. Muitos dos nossos assuntos estão vinculados a crenças doutrinárias (como é o caso daqueles que se dedicam a Estudos Religiosos); então só podemos alertar que doutrinas estejam vinculadas a estruturas políticas e econômicas, estratificação social e hierarquias de privilégio.

A busca pela identidade africana

Mas afinal quem somos nós? Ou o que queremos ser? Existe um tipo de obsessão com a africanidade, uma busca frenética por um africano arquetípico⁵. Esta busca está sendo feita no lugar errado se leva a uma definição congelada no tempo. Ao contrário, o que deveríamos fazer seria comemorarmos a essência da africanidade, politizarmos uma identidade africana como uma estratégia deliberada para restringir os excessos da globalização. Temos o conhecimento e recursos para construir o “caráter” da africanidade. Na verdade, temos até mesmo os recursos para politizá-lo e para legitimar uma definição.

As Humanidades devem procurar a África tanto nela quanto em outros lugares, especialmente na diáspora, onde ela causou impacto sobre sua consciência. As Humanidades efetivamente, começaram sua jornada no continente após a Segunda Guerra Mundial ao procurarem “a África”. Era com isso que se

5 N.E.: Maxwell Owusu orienta-se por esta tese conforme ela se aplica especificamente na disciplina da antropologia. Veja o capítulo 6.

preocupavam todos os estudos pioneiros independentemente da área. Em 1938, antes do nascimento da academia africana baseada na universidade moderna, C. L. R. James, um nacionalista ferrenho, resumiu a intenção por trás da busca:

Ao longo de várias centenas de anos, na verdade quase (mas não totalmente) desde o início do contato entre a civilização ocidental e a África, tem sido a prática quase universal tratar realizações, descobertas e criações africanas como se a civilização ocidental fosse a regra e os povos africanos passassem os anos imitando, tentando alcançar ou, pior ainda, se necessário passando pelos estágios primitivos do mundo ocidental⁶.

Alguns procuraram Olodumaré, outros as primeiras missões cristãs e mesquitas islâmicas. Muitos estavam procurando visões de mundo, almas, cosmologias e ideias.

Nós continuamos procurando. Algumas coisas já descobrimos: pirâmides e reinos, estados, adivinhações, músicas e tradições. O passado, com todas as suas complicações, permanece relevante tanto para o presente quanto para o futuro da África. Culturas passadas moldaram as presentes, motivo pelo qual, ao mesmo tempo, temos elementos do primordial e do cívico concorrendo dentro do mesmo espaço⁷. Se o que queremos evitar é o totalitarismo do passado e suas culturas, então temos que estar alerta àqueles que nos apresentam com narrativas totalizadoras do passado. Leituras astutas das estruturas de privilégio e poder indicam que também temos que estar alerta para o nacionalismo cultural extremo que negligencia os antigos sistemas de castas

6 C. L. R. James (2005, p. 141). Introdução de Robin D. G. Kelley.

7 N.E.: A concepção produtiva de Peter P. Ekeh dos públicos “cívicos” e “primordiais” em sociedades pós-coloniais e a crítica de Eghosa Osaghe do modelo de Ekeh, endossada por Ekeh, estão reproduzidas nos capítulos 11 e 12.

e o feudalismo, a violência sexual e o racismo étnico, base de várias sociedades pré-coloniais. Descobertas anunciadas de um passado feliz e noções essencialistas e unívocas de africanidade devem ser revistas e reescritas para que possamos falar também de formas nativas de dominação e exploração, hierarquias de classe, hierarquias de etnicidade e ideologias sexuais do passado. Somos gratos a todos os pioneiros, mas a nova geração deve avançar ao falar sobre e lidar com a opressão de classes, identidades baseadas no gênero, em gerações e religiões e o impacto do passado sobre a política hoje. Será que o gene do velho rei que governou durante toda a vida é herdado pelo moderno presidente que, da mesma forma, quer governar durante toda a vida?

Não há dúvida de que nos descobrimos e, ao fazê-lo, percebemos uma coisa: nosso passado continha elementos de dominação e condenação externas, ciclos de conquista por forças árabes, ocidentais e da globalização. Intervenções estrangeiras ocorreram ao longo de todo nosso passado, legando maldições e estabelecendo as bases dos nossos conflitos, nossa pobreza, nosso sofrimento. À medida que nos conhecíamos, outros descobriam nossos recursos e roubavam tudo o que conseguiam. Enquanto roubavam, eles nos tornavam primitivos. O colonialismo e o capitalismo não apenas nos privou, mas nos rebaixou e nos enfraqueceu. Esses legados tornaram-se parte da identidade africana que temos que resolver. Não estamos mais diante da necessidade apenas de descobrir, mas também de reagir.

Reagir é um desafio que devemos enfrentar de maneira brutal. Muitos podem não estar entendendo o ponto principal quando consideram contatos passados, tanto coloniais quanto pós-coloniais, como eventos que podemos simplesmente marginalizar e dar baixa. Eles também não entendem o ponto principal ao enfatizar apenas o impacto tecnológico e científico desses

contatos; um foco tão estrito explica uma razão pela qual o estado e a sociedade preferem nosso proverbial estudante de medicina, Kehinde, a seu irmão Taiwo, leitor de poesias. O que eles não veem, porque não se trata de um objeto tangível, porque é invisível e sutil, é o *poder de definir*. Quem quer que o tenha, terá poder sobre outras coisas, uma vez que pode ser usado para transformar o que é positivo em negativo, o que é local em universal, espalhar e semear a própria cultura e religião, se transformar no centro do mundo, criar sua própria civilização como o núcleo e fazer com que os outros tenham que correr para alcançá-la. São pessoas como Taiwo que conseguem recriar novas definições, tão novas que pessoas como Kehinde começarão a pensar diferente e a reformular seus ofícios para atender às demandas de uma sociedade redefinida.

Permita-me tentar convencê-lo do poder da definição: ela é como o ar que se respira, mas que não se vê nem se sente. Definição é forte como forma e como meio de controle; em muitos casos, é mais importante do que a tecnologia. Se pouparmos dinheiro para importar um objeto, alguém terá definido usos preferências e gostos para nós. A bebida alcoólica, mesmo quando ruim, pode ser definida como um símbolo de *status* – a ponto de que o rei de um império em crescimento atacar seus vizinhos e vendê-los para obtê-la. Um carro, como uma BMW (apelidada de *Black Man's Worry*, ou Preocupação do Homem Negro, em inglês), pode ser definida como o símbolo máximo de *status*, de tal forma que um professor de uma universidade na Zâmbia gaste a poupança da sua licença na Alemanha para comprar uma. E, ao retornar à Zâmbia, ele pode se recusar a carregar qualquer livro se eles tiverem sido definidos como sem importância. Se a cor branca tiver sido definida como sendo a cor da beleza, uma mulher bronzeada pode branquear sua pele mesmo sabendo que os elementos químicos que ela utiliza darão câncer. Assim que funciona a definição. Ela faz com que

uma sociedade tome um rumo diferente, às vezes arruinando a capacidade de imaginação dos indivíduos.

A modernidade europeia definiu para nós nossa própria paisagem, dando nome aos países, anexando rótulos e nomes a muitas outras coisas também. Esta definição de memória criou “uma memória sobreposta a outra, uma primeira memória de lugar, nativa, enterrada sob outra, um aluvião estrangeiro que se torna a nova identidade, visível, de um lugar”⁸. Ngũgĩ wa Thiong’o, sempre afirmativo em relação a questões em torno da memória, identifica outras.

Em segundo lugar, a Europa nos impôs uma “memória sobre os corpos dos colonizados”, como, por exemplo, o cristianismo, que criou um novo ritual de nomenclatura. “Um nome dado e aceito é uma memória plantada no corpo do seu recebedor, grato ou indiferente. O corpo torna-se um livro, um pergaminho, onde a posse e a identidade são inscritas para sempre”⁹.

Em terceiro lugar, a modernidade europeia “plantou sua memória sobre o intelecto” através da imposição de idiomas europeus: a capacidade de elevar “idiomas europeus ao nível de um ideal cuja realização foi o topo do esclarecimento puro”¹⁰. Com o idioma vem a cultura, uma divisão da sociedade de acordo com linhas culturais. “O idioma é um meio de organizar e conceitualizar a realidade”, para citar Ngũgĩ wa Thiong’o detalhadamente,

mas também se trata de um repositório para a memória gerada pela interação humana com o ambiente social natural. Cada idioma, não importa quão pequeno seja, carrega sua memória do mundo.

8 Ngũgĩ wa Thiong’o (2005, p. 157). Discurso de Abertura pronunciado na Conferência de 30º Aniversário da CODESRIA, encerramento e comemoração, em 10 de dezembro de 2003, em Dakar, Senegal. N.E.: Ngũgĩ wa Thiong’o contribuiu no capítulo 85 com a última palavra desta antologia.

9 *Ibid.*, p. 158.

10 *Ibid.*

Suprimir e diminuir os idiomas dos colonizados também significou marginalizar a memória que eles carregaram e elevar a uma universalidade desejável a memória carregada pelo idioma do conquistador¹¹.

Em quarto lugar, a Europa plantou sua “memória sobre o método”. A partir de um conhecimento original obtido de “nativos”, ela o embalou novamente como fonte de controle. Dados foram codificados num idioma estrangeiro e, por sua vez, foram rotulados como sendo “primários”. Ao longo do tempo, ideias no idioma original podem ser perdidas e o nativo torna-se colonizado na memória do estrangeiro. A forma pela qual o conhecimento se organiza passa a ser controlada, moldada pela visão de mundo do colonizador. “Trata-se de conhecimento moldado pelo contexto colonial da sua aquisição”¹².

As Humanidades devem ser redefinidas, posicionando a África no centro. Onde outros veem barbárie e caos, temos que enxergar outra coisa. Quando descobrimos nossas pirâmides, tudo que o “Outro”, estrangeiro, viu foi civilização vs. barbárie. Temos complexidade cultural, uma combinação rica de sistemas políticos variados e de valores e símbolos estéticos. À medida que outros nos traumatizavam, nós traumatizamos nossa criatividade. Eles se concentravam em brutalidades sangrentas dos construtores do estado, mas não na intrigante arte do estadismo. A adivinhação tornou-se paganismo, não um projeto intelectual profundo. Líderes revolucionários telúricos eram demonizados. Quando matavam, era em nome da civilização. Quando matávamos de volta para nos defender, era uma evidência da selvageria e do canibalismo.

As Humanidades devem estudar o que consumimos, devem interrogar o impacto e os danos da transferência de gostos. Nós

11 *Ibid.*

12 Ngũgĩ wa Thiong’o (2005, p. 159).

certamente temos os dados e o talento para desmercantilizar gostos e prazeres importados. Arte, música, dança e drama podem nos dizer como lidar com a cultura de consumo e podemos, nas nossas disciplinas, criticar elementos que funcionem contra a África. Deve-se criar a identidade africana como uma moda permanente, em camadas que atrairão diversas gerações para que não haja nenhuma tensão no que diz respeito a quem terá a custódia da própria identidade africana. Todos nós podemos nos beneficiar dessa moda, em vez de gastarmos nosso valioso tempo discutindo sobre autenticidade e suas raízes. A moda pode ser atemporal, ela pode até conter o que é exótico, mas o importante é o selo de simbolismo da identidade africana. Historiadores e poetas, artistas e cantores, intelectuais e estudiosos podem concordar em priorizar a criação e a promoção da identidade africana, apesar de podermos discordar em relação ao seu âmbito. Os excessos da modernidade, os excessos do capitalismo ocidental, todos podem ser combatidos com apelo pragmático à música nativa, a danças e músicas nativas, murais, artesanatos, culinária e outras artes. Sim, nossas culturas foram fraturadas, mas as Humanidades podem gerar uma restauração revolucionária, uma *identidade cultural africana*. Outras precisam vender as ideias para que os conteúdos da identidade africana se tornem objetos de consumo acessíveis.

O que eu acabei de cunhar como *identidade cultural africana* não é uma fuga da modernidade; não é o que chamo de *identidade africana alienada*. Nossas culturas foram atacadas e devastadas e não há como deter o impacto das ideias ocidentais. De fato, outras no futuro virão da Ásia, à medida que a África promover mais investimentos pela China e pela Índia. As Humanidades precisam buscar um equilíbrio entre passado e presente, a identidade africana tanto do passado quanto do presente. Nós conservamos as coisas que são possíveis de serem mantidas e as embalamos novamente para uma nova geração. Temos que procurar redes de segurança na

sociedade para que as ideias possam crescer. Temos que contribuir para o surgimento do cosmopolitanismo, mas sem prejudicarmos o folclórico. Teríamos contribuído para um mundo caótico, se estabelecêssemos rigidez cultural, sufocando a criatividade.

Uma *identidade cultural africana* não se trata de uniformidade cultural ou de políticas patrocinadas pelo estado para obter rigidez cultural, como foi tentado, certa vez, pelo Zaire sob Mobutu Sese Seko. As Humanidades têm muito a ver com agrupar os perigos do passado e os riscos do presente. Se os turistas curtem o folclórico durante o dia e o cosmopolita durante a noite, as Humanidades não conseguem organizar o estudo da mesma maneira. Nós já rejeitamos a ideia de que a modernidade seja uma progressão linear do tradicional para o moderno. Também rejeitamos a ideia de que a fonte da modernização seja apenas ocidental. Nosso povo processou a modernização de formas que as Humanidades não captaram plenamente: eles aceitaram as mudanças e redefiniram o conteúdo em seu próprio ritmo, de acordo com suas próprias condições. Onde estavam bravos ou incomodados, eles até tornaram bastardos elementos da modernização, zombando de alguns valores. Temos que estudar a sociedade de baixo para cima e aprender com os marginalizados e os despossuídos. Uma nação tem múltiplas faces e histórias, sendo que todas devem ser transmitidas. Ao expandirmos nosso foco não estamos ignorando narrativas de cima para baixo, que é no que prestamos atenção na maior parte do tempo; mas não devemos mais negligenciar aquelas de baixo para cima, pois elas são as vozes críticas que moderam as influências de ideias tomadas de empréstimo. Nós nos concentramos naquelas forças e agentes externos que nos definiram. Hoje as Humanidades precisam alocar maior tempo para aquelas forças internas que nos moldaram e que estabelecerão limites protetores à modernidade imposta.

Antropologizando o Ocidente

A proteção da África, a invenção de um nacionalismo ferrenho, a construção do patriotismo africano poderão exigir a “alterização” do Ocidente. A primeira é uma estratégia de tornar a África o centro do mundo: nas cartografias, na mentalidade, na articulação do conhecimento e nas teorias. É difícil. Nós conseguimos criar contra-discursos reacionários bem-sucedidos sobre como entendemos o continente. No entanto, ao fazê-lo, contribuímos mais para coletar dados do que para construir teoria. Dados são úteis até o ponto em que eles expõem quadros mais amplos e avançam várias disciplinas. Todas as disciplinas devem desenvolver um conjunto de objetivos coerentes; mas esses objetivos não podem ser permanentes.

Deixemos que os estudiosos individuais sigam sua pesquisa na estrutura de uma diversidade competitiva. A única constante é a centralidade da África. Atualmente, as ligações intelectuais entre a África e o Ocidente são unilaterais – nós nos baseamos no que recebemos, mas não no que damos; tomamos emprestado ideias que utilizamos para entender nossos dados e criar um corpo alternativo de conhecimento que outros também podem tomar de nós para interpretar suas próprias realidades.

A segunda estratégia consiste em empreender uma rigorosa compreensão do Ocidente. A África e o Ocidente não passam de vizinhos distantes. Os estudiosos e empreendedores de ambos, não raro, se aliaram para apresentar uma imagem de escuridão durante o dia e de exploração à noite. E, quando dormem, sonham com corrupção. O Ocidente emprega sua elite corporativa no estupro da África; os colaboradores africanos constituem uma elite burocrática que estende o estupro em toda sua diversidade até o presente. As Humanidades precisam intervir, não necessariamente para reduzir ou negar a distância entre os vizinhos no continente, mas para apresentar uma compreensão abrangente do Ocidente

para os africanos. O Ocidente criou o poder de entender a África para que possa se apropriar de todos seus recursos. Ele conseguiu fazer isso. A África precisa entender o Ocidente para que ela possa se livrar da dominação. A África não pode escapar de fazer parte de um mundo “globalizado”, mas pode criar conhecimento para se livrar dos grilhões do capitalismo explorador.

A terceira estratégia é reconhecer que as soluções para a pobreza da África não podem incluir a minimização da transferência de riqueza de um continente pobre para um Ocidente industrializado. As Humanidades precisam desenvolver nosso destino coletivo e nos inspirar a imaginar por que parecemos estar inexoravelmente atados a um destino ocidental, do Primeiro Mundo. Vemos a criação de uma fabulosa riqueza em países como a Nigéria baseada em receitas vindas do petróleo, a produção de uma série de milionários em vários países, mas os recursos que geram toda essa riqueza estão destinados ao Ocidente. O que os ricos fazem com sua riqueza são compras no Ocidente (especialmente itens de luxo). Assim, os ricos e o Ocidente geram imensa pobreza. Como milhões de africanos permanecem sem oportunidades econômicas reais – os africanos que efetivamente criaram os recursos que depois a elite rica transfere para o Ocidente – essas maiorias permanecem excluídas das recompensas do *boom* econômico e dos benefícios da globalização. É por isto que a grande tarefa de centralizar o mundo novamente em torno da África exige que as Humanidades se identifiquem com os pobres da África. As disciplinas precisam reconhecer sua responsabilidade crítica de libertar os milhões de pobres dos grilhões da exploração eurocêntrica. Ideias precisam inovar e gerar os meios para todos os africanos se beneficiarem das forças da globalização.

Não há dúvida de que nossos problemas foram compostos por encontros com o Ocidente – os problemas do comércio

transatlântico de escravos e o racismo que nasceu a partir dele, o trauma da conquista europeia, o legado devastador do governo colonial, o paternalismo político e os papéis contraditórios de religiões universais. Nestes, as Humanidades têm a tarefa de reconciliar um conjunto de nacionalismos ambíguos – um para a nação, outro para etnicidades e ainda outro para religiões. Com três nacionalismos e nações dentro de uma fronteira, as análises não podem deixar de se concentrar nos méritos da pluralidade, mas elas também devem levar em consideração os riscos que a pluralidade representa. Ou será que existe algum país africano em que estas nacionalidades concorrentes não tenham pensado em secessão? No que diz respeito ao trauma do contato com o Ocidente, as Humanidades precisam vinculá-lo com a obsessão de construir uma modernidade africana como se a herança se baseasse na violência. Ou não é verdade que todas as facetas da modernidade acabaram levando à violência? Considere a modernização da família e as forças recalcitrantes da poligamia, promiscuidade e prostituição. Reflita-se sobre a modernização econômica e a destruição da capacidade de vários séculos de produzir alimentos com sucesso. Adicione a dependência geral de economias africanas do Ocidente para as reivindicações ostentatórias de criar uma economia moderna durante o século XX. Relacione-se a geração de receitas internas à evasão de ativos através da imensa dívida externa. Reflita-se sobre a pauta desenvolvimentista auto-derrotista do estado africano – a face final da sua chamada modernidade – e veja-se até que ponto ela conseguiu reproduzir a modernidade. Onde começa todo o fracasso?

Como quarta tarefa, as Humanidades na África precisam tomar emprestado uma estratégia do Ocidente: a nação, o estado, o poder e a cidadania são basicamente conceitos de uma elite. Ainda assim, nações precisam ser imaginadas antes que possam existir. Todas oferecem desafios e sempre ficamos frustrados com os que nos

são apresentados pelas nossas condições, histórias conturbadas e política desaventurada. Os desafios e as contradições em todas as facetas da nossa existência tornam mais difícil estudar a África simplesmente como abstração. A única escolha das Humanidades é continuar a oferecer diversas especificidades. Mas ao fazer isso, elas precisam criar a identidade africana, inventar as nações africanas, harmonizar as múltiplas experiências das muitas Áfricas e começar o processo de universalizá-las.

Em quinto lugar, a teimosa sobrevivência de tradições passadas colocou em dúvida a obstinada busca pela modernidade ocidental. Os ramos das Humanidades que dedicaram toda a energia e tempo para promover a modernização ocidental foram frustrados diversas vezes, de tal forma que a noção de “crise” tornou-se parte de um vocabulário permanente. Com o auxílio de muitos dos nossos estudiosos, o estado tem perseguido uma pauta, sem prestar atenção nas vozes das pessoas. O resultado tem sido que a modernidade ocidental fica eternamente frustrada com fracassos, sendo que alguns deles são induzidos pelo próprio Ocidente através das suas diretrizes econômicas e políticas. As Humanidades precisam estudar as tensões incorporadas na modernidade e considerar a possibilidade de utilizar a própria tradição para reformar a tradição, em vez de utilizar sempre a modernidade para isso. Este projeto pode ser difícil, uma vez que se baseia na negação da tradição e da modernidade como sendo polos opostos e que o pensamento construtivo envolverá uma recusa em estimular qualquer evidência, por assim dizer, de insanidade ou selvageria em um lado ou outro do espectro.

Em sexto lugar, já que adotamos diversos modelos políticos e instituições ocidentais, precisamos relacionar nossos fracassos políticos com nossos legados, para verificarmos se as origens intelectuais na base do que fazemos estarão, talvez, totalmente

desconectadas da realidade daqueles modelos e instituições de origem estrangeira e de como nós os praticamos. Uma tarefa da qual as Humanidades não podem escapar é a de analisar com rigor fracassos em transplantar para o continente esses modelos e instituições de maneira eficaz e – ainda mais importante – explicar o grande fracasso em vislumbrar alternativas formais adequadas ao clima local. Tome-se, por exemplo, as disputas para transferir poder de um líder para outro, um processo que muitos países ocidentais aceitam como coisa natural. Até agora, fórmulas para gerar estabilidade política continuam a nos iludir. Se não conseguimos inspirar métodos novos e convincentes para obter um governo representativo, eficiente e eficaz, como as Humanidades podem demonstrar seu valor?

Em sétimo lugar, as Humanidades precisam confrontar a dominação política e intelectual ocidental. Não podemos simplesmente desejar que ela vá embora, não quando vivemos numa época de repressão, guerras e terrorismo. A filosofia ocidental do livre mercado esteve na origem da invasão e da dominação coloniais da África. A filosofia ocidental do totalitarismo, na da dominação política pós-colonial. O consumismo ocidental, na da dominação global contemporânea. O medo que o Ocidente tem do fundamentalismo religioso, por fim, está na origem da violência e de guerras contemporâneas. Foi através do apoio e da valorização de estudiosos que os africanos construíram o nacionalismo anticolonial, que, por sua vez, levou ao colapso do império europeu. As Humanidades devem contribuir com ideias que reinventarão o nacionalismo de tal forma que ele possa confrontar com força a lógica da dominação ocidental: a negatividade do capitalismo, a negatividade da “democracia corporativa”, as guerras induzidas para dominação e o fundamentalismo do livre mercado. O Ocidente nos antropologizou. Nós também antropologizamos a África: uma estratégia de transbordamento pela qual a apresentação

de conhecimento em idiomas estrangeiros nos dá visibilidade, mas às custas de colocar em risco idiomas e culturas nativos. Nossos métodos nem sempre resgataram memórias perdidas nem criaram novas memórias, novas definições para serem postas sobre a camada da memória ocidental. É hora de nacionalizar a África e de culturalizar o Ocidente.

Os riscos da modernidade

O destino zomba da modernidade da África o tempo todo, todos os dias. Nossas pretensões de modernização surgem como uma série de piadas sem graça, como o homem vestindo um terno completo de lã no calor de Kano. Nós dizemos uma coisa, a modernidade faz outra. Não podemos repensar as Humanidades sem reconceitualizar a modernidade e seu futuro. Aliás, esta é a plataforma do nosso exercício intelectual. Muitas ideias nos foram apresentadas como sendo o ingresso para a modernidade, mas elas não funcionam. Temos que estudar o motivo disso. Facetas sinistras da modernidade nos encaram, não como consequências do que fazemos certo, mas como manifestações do que está errado: vazio cultural, promiscuidade cultural, decadência rural, impotência das mulheres, meio ambiente devastado, corrupção, favelas urbanas, etc. Estes e muitos outros problemas fazem parte do nosso assunto.

O que se disse que obteríamos dos contatos com a ocidentalização e com a modernização acabou provando ser falso. Portanto, nosso desafio fundamental, independentemente da disciplina, precisa ser o questionamento da modernidade. A modernidade colonial e a “civilização” apresentaram outra coisa. A modernização clássica keynesiana nos decepcionou. A economia clássica do livre comércio, prometendo benefícios tanto para nações pobres quanto ricas, é um fracasso. Disseram-nos, na década de 1980, para esperar um milagre africano, como o que ocorreu com os Tigres Asiáticos, mas o

único milagre que ocorreu foi no número cada vez maior de crentes espirituais – não mais empregos, nem bens nem serviços. Supôs-se que se abrissemos as portas para o investimento estrangeiro, a riqueza viria. Ao contrário, perdemos riqueza através da prestação de serviço da dívida externa e desequilíbrios em termos de comércio global. Aconselharam-nos a perseguir estratégias de substituição de importações para que a industrialização local recebesse um estímulo, mas não nos transformamos além de uma economia agrária; não podemos mais atender a nossas próprias exigências alimentares. Indústrias não competitivas já consumiram recursos ilimitados, desviando o dinheiro escasso para longe das áreas rurais. À medida que se formam mais universitários e alunos do ensino médio, eles entram num mercado de trabalho imprevisível, em que problemas de subemprego ou desemprego já são crônicos. Temos a tarefa de escrutinar todos os orçamentos nacionais e oferecer alternativas aos gastos dos governos cujas verbas são claramente inadequadas para prover educação, saúde, moradia, previdência social e empregos. Temos uma obrigação para com nossos estudantes, cujo futuro está repleto de incertezas.

A modernidade da economia se traduz na modernidade da pobreza. Testemunhamos padrões desiguais de distribuição de renda e os pobres continuam a imaginar se devem permanecer na terra ou migrar para o paraíso. A oferta de alimentos básicos é problemática e a maior parte da população não pode ter como certas as três principais refeições diárias. As vilas, a proeza que coroa a economia tradicional, outrora capazes de alimentar a si mesmas e a outras, tornaram-se irrelevantes. Negligenciadas como zonas rurais, os moradores das pequenas vilas não fazem parte das redes burocráticas; eles afluem às cidades em multidão, criando objetos de pesquisa como a decadência e a turbulência rurais, a migração urbana, o crescimento das cidades em espaços desordenados num ritmo vertiginoso. Vivemos no conforto

dos nossos escritórios para analisar correntes de humanidade em barracos improvisados, favelas desumanizadoras, espaços sagrados e dessacralizados. À medida que nossas nações adquirem dívidas enormes, deslocamos a riqueza de um continente pobre para continentes ricos; obtemos pouco ou nenhum poder de barganha com instituições financeiras internacionais. Ao perder o controle, o estado precisa ignorar seus estudiosos e burocratas para obedecer as diretrizes de credores internacionais, que põem de lado políticas protecionistas e insistem no livre comércio e na privatização, protegendo a elite megacorporativa transnacional. A globalização parece-nos ser imposta como um tema de pesquisa a ser confrontado num contexto de impotência.

A modernidade da política é a modernidade do caos. Uma burocracia enorme tomada pela corrupção dificilmente pode intelectualizar a modernidade política, quanto mais expressá-la. Os autores dos nossos estudos, aqueles que gastaram nosso tempo em textos e livros, já estão contaminados por altos níveis de corrupção, embaraçando quase todas as nossas respeitáveis conclusões. Fomos compelidos a dedicar uma quantidade excessiva de tempo às análises de clientelismo, favoritismo e faccionalismo.

As Humanidades precisam enfrentar o estudo de todas as faces e facetas representadas pela modernidade. Arjun Appadurai (1996), o cosmopolitista indiano e um dos líderes de estudos culturais, classificou várias dimensões e disjunções críticas que exigem atenção. Cuidadosamente, vinculando a modernidade a “fluxos culturais globais”, ele conclama por estudos sobre:

- *Etnopaisagens*: a paisagem de pessoas que constituem o mundo mutável em que vivemos – turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos que se deslocam constituem uma característica fundamental do mundo e parecem afetar a

política de (e entre) nações num grau sem precedentes até agora¹³.

- *Tecnopaisagens*: a configuração global, que também é sempre fluida, da tecnologia e o fato de que a tecnologia, tanto a alta quanto a baixa, tanto a mecânica quanto a informacional, agora se desloca rapidamente através de diversos tipos de fronteiras antigamente intransponíveis¹⁴.
- *Financiopaisagens*: o arranjo do capital global agora é uma paisagem mais misteriosa, rápida e difícil de acompanhar do que jamais foi, uma vez que mercados cambiais, bolsas de valores nacionais e especulações de *commodities* movimentam grandes quantidades de dinheiro através de países, a uma velocidade ofuscante, com amplas consequências produzidas por pequenas diferenças em pontos percentuais e unidades de tempo¹⁵.
- *Mediapaisagens*: referem-se tanto à distribuição das capacidades eletrônicas de produzir e espalhar informações (jornais, revistas, canais de televisão e estúdios de produção de filmes), agora disponíveis para uma quantidade cada vez maior de interesses públicos e privados em todo o mundo, quanto às imagens de mundo criadas por essa mídia¹⁶.
- *Ideopaisagens*: concatenações de imagens, que costumam ser diretamente políticas e que, muitas vezes, tratam das ideologias de estados e das contraideologias de movimentos explicitamente voltados para captura do poder do estado ou parte dele. Essas distribuições de ideias são compostas de elementos da visão de mundo

13 Arjun Appadurai (1996, p. 33).

14 *Ibid.*, p. 34.

15 *Ibid.*, p. 34-35.

16 Arjun Appadurai (1996, p. 35).

Iluminista, que consiste de uma cadeia de ideias, termos e imagens, tais como liberdade, bem-estar, direitos, soberania, representação e (o termo mais importante) democracia¹⁷.

Todas as paisagens que ligam a África ao mundo, de uma forma ou de outra, são

conceitos profundamente perspectivos, inclinados pela contextualização histórica, linguística e política de diferentes tipos de atores: estados-nações, multinacionais, comunidades de diáspora, assim como agrupamentos e movimentos subnacionais (religiosos, políticos ou econômicos) e até grupos locais, como pequenas cidades, bairros e famílias”¹⁸.

Appadurai (1996) argumenta que indivíduos vivem em “mundos imaginados”, o que quer dizer, para usar meu exemplo, que a pessoa pode estar localizada em Ife-Ife e desfrutar de produtos de diversas partes do mundo, estar conectada pela Internet e pelas mídias a todos os continentes, enquanto desfruta da fantasia de morar em outro lugar, talvez Hong Kong ou Chicago. Existem muitas outras ideias já sugeridas por estudos subalternos das quais podemos nos beneficiar¹⁹, que descentralizam o Ocidente e “provincializam” a Europa.

Hora de agir

É hora de fazer algumas coisas a partir de hoje. Todos nós devemos definir nossa pauta de pesquisa e ensino com questões, metas e pressupostos mais amplos, tendo em mente que ideias minimalistas não nos levarão a lugar algum. Temos que nos concentrar

17 *Ibid.*, p. 36.

18 *Ibid.*, p. 34.

19 Gustavo Esteva e Mahdu Suri Prakash (1998), Richard Gombin (1979), Frederick Jameson (1998).

e evocar uma casta variada de ambientes e atores, inflectindo assim os eixos religiosos, étnicos, sexuais, de classe, regionais, ideológicos e geracionais do continente de semelhanças e diferenças. No processo surgem complexidades, muito além do que agora relatamos em centenas de microestudos. Nossos líderes intelectuais devem refletir sobre os microestudos para criarem teorias abrangentes das dimensões cultural, socioeconômica e geopolítica da África no contexto da globalização. Nossas ideias e teorias devem ter seu *status* elevado para o universal, que é onde os recursos de uma boa biblioteca são necessários.

É hora de resolver questões em torno do idioma²⁰. Temos que comunicar para nossas pessoas nos idiomas que elas entendam para que os estudiosos e as pessoas possam viajar juntos. As vozes críticas das pessoas não são necessariamente representadas no que fazemos, enquanto o que fazemos é apresentado em idiomas que aqueles sobre quem escrevemos não podem consumir. Nós criamos um sistema de conhecimento de cima para baixo²¹. “Quantos cientistas sociais jamais

20 Recentemente a questão do idioma gerou debates saudáveis na Nigéria, como, aliás, em vários outros países africanos. A mídia nigeriana desempenha um papel ativo na criação da consciência e no estímulo do público. Mas esforços melhor orquestrados vêm da academia. Linguistas e educadores, em colaboração com governos nacionais, estaduais e locais, perceberam que o desenvolvimento e a utilização de idiomas nativos é central para o desenvolvimento nacional e, portanto, continuaram a reinventar e a revisitar idiomas nativos. O governo federal até reuniu os estudiosos para reproduzirem a constituição nigeriana em idiomas nativos de forma que muitas pessoas pudessem entender o seu conteúdo, como ela os afeta e afeta seu eleitorado. N.E.: Veja o capítulo 84, de Akosua Anyidoho, para um debate sobre o papel do primeiro idioma na educação elementar.

21 Pode-se argumentar que conexões produtivas com idiomas e comunidades criaram uma abordagem de baixo para cima e uma pedagogia flexível. Deve ser possível incorporar os ícones culturais populares não acadêmicos à vida acadêmica: por exemplo, bolsas de estudo a visitantes poderão ser estabelecidas para indivíduos que tenham contribuído de maneira essencial para a qualidade da vida social na nossa sociedade – músicos, comediantes, pensadores públicos, entre outros, independentemente da sua formação acadêmica. Ao integrá-los à nossa vida acadêmica, poderemos conseguir conectar nossos estudantes com a realidade quotidiana e envolver o estudo numa parceria essencial com a cultura de massa em que as Humanidades estejam presentes na vida quotidiana. N.E.: Kofi Anyidoho (capítulo 65), John Collins (capítulo 78), James Gibbs (capítulo 74), Jesse Weaver Shipley (capítulo 77) e Efua Sutherland (capítulo 76) debatem, respectivamente: a importância da inclusão da literatura oral no cânone nacional de diálogo cultural e político, a crítica social da música africana popular, a tradição do teatro como componente fundamental da cultura de Gana, o gênero de entretenimento do concerto como espelho da transformação socioeconômica da população e atividades lúdicas infantis e tropos tradicionais como fonte de inspiração criativa para dramaturgos. Portanto, todos estes gêneros artísticos são focos fundamentais de análise num estudo acadêmico abrangente da vida política e social de Gana.

escreveram um único documento num idioma africano?”, perguntou wa Thiong’o. Uma quantidade decepcionante, eu respondo. “Nosso conhecimento da África”, conclui Ngũgĩ, “é, em grande parte, filtrado através de idiomas europeus e seu vocabulário”²². Cheikh Anta Diop (1996) argumentou, há muitos anos, que os idiomas africanos podem desenvolver vocabulários em todos os ramos do conhecimento. O argumento de Diop continua a ter uma força impositiva, uma herança adquirida por Ngũgĩ que, nos últimos trinta anos, tem argumentado de maneira forçada que precisamos usar os idiomas africanos para olharmos a África de dentro para fora. Alertando que não devemos ser “forasteiros intelectuais” na nossa casa, devemos ver a possibilidade de nos reconectar com “o aluvião soterrado da memória africana e usá-lo como base para expandir o cultivo da memória africana, no continente e no mundo”²³.

A pesquisa nunca pode se livrar da política. O monopólio do estado para vender sua própria ideologia precisa ser confrontado. O conhecimento deve outorgar poder às mulheres, ao público e às sociedades civis para resolver problemas antigos de subdesenvolvimento econômico e instabilidade política. Não podemos esperar tirar vantagem de novas possibilidades e oportunidades se não conseguirmos entender e corrigir os erros do passado. Talvez possamos criar um novo curso, que eu gostaria de chamar de *protestografia*, para analisarmos questões sobre a resistência em todas as suas formas de manifestação – resistência aos estados coloniais e pós-coloniais e outras – para proporcionar, assim, aos estudantes o instrumental não apenas para enxergarem o outro lado da sociedade, mas também para criarem, por si mesmos, uma série de estratégias alternativas para a sociedade em si. A *protestografia* não seria uma tentativa de produzir um clima de *rebelião*, mas de estudar sua criação, cultivo e consequências.

22 Ngũgĩ wa Thiong’o (2005).

23 *Ibid.*, p. 164.

Com efeito, energias negativas podem ser redirecionadas para pensamento e ação positivos. A alienação gerada por determinados grupos na sociedade pode acabar levando a atividades clandestinas e a uma subcultura de violência. Já vimos como grupos alienados mimetizam a militarização da política e da sociedade. Se o estado cria condições de violência e a utiliza, aqueles que resistem a ele criam uma paródia dela e a sociedade em geral se desloca rumo à ritualização da violência. Temos que estudar movimentos, redes globais de resistência gerados por estudantes, trabalhadores e outros que reajam às práticas do capitalismo que os devastam. Novos movimentos contra a dominação ocidental exigem nossa atenção, em parte porque dão à África uma grande voz para que possamos entender suas histórias, composição, política e tática. Mas uma *protestografia* cuidadosamente desenvolvida nos conecta com as pessoas. Ela nos livra de identificação com o poder global que subjuga nossos estados e desautoriza nosso povo. Ela dá ideias aos estudantes para que eles desenvolvam fontes alternativas de influência e poder, talvez para eles pensarem mais sobre a política de instituições contrárias antes de agir.

Reabitando as universidades

Com o ensino, não pode haver meias medidas. A prioridade primeira deve ser concentrar em capacidade, paixão e compromisso, ao recrutar estudantes, e motivar aqueles com dificuldades intelectuais que estão na faculdade apenas procurando um quebra-galho para passar o tempo. À medida que os treinamos, cumpre observar como podemos fazer com que eles pensem por si, em vez de como podemos pensar por eles, para que possam, assim, ocupar seu lugar na nação e no mundo. À medida que refletem sobre diversas questões, exige-se deles capacidade para pesar as consequências éticas das suas ações práticas. Os estudantes demandam uma visão do mundo em que vivemos; eles precisam se

tornar leitores astutos da política nacional e internacional e adquirir uma compreensão fundamental da sua localização num momento histórico para que consigam até mesmo prever desenvolvimentos futuros. Algumas habilidades (a de se comunicar, a de avaliar evidência quantitativa e qualitativa; a de viver de maneira tolerante com os outros, independentemente de religião, etnicidade, raça, sexo e geração) e um conhecimento profundo da globalização e do momento cultural global são imprescindíveis. Também já se foi o tempo em que os estudantes que não são focados tecnicamente podiam sobreviver sem conhecer ciências básicas, matemática e um mínimo de tecnologias da comunicação. O treinamento nas Humanidades terá que proporcionar uma educação geral sofisticada que possa oferecer perspectivas e habilidades variadas.

Precisamos afirmar o estudo e a política de representação, criar a identidade africana mencionada anteriormente. As Humanidades precisam criar uma tal identidade ao mesmo tempo em que contribuem para representá-la tanto como pauta acadêmica quanto política. A *identidade cultural africana* apresentada anteriormente é um golpe cultural para resgatar a África, um projeto de nacionalização, que proporciona uma plataforma para resistir a forças capitalistas devastadoras, para acabar com a mercantilização da África. A representação oferece a afirmação da nossa cidadania, nossa posição na rede global. Ela permite que as Humanidades se distanciem de estados ineficientes e de lideranças corruptas, posicionando-nos para criarmos uma diferença fundamental entre estudiosos e governos. Temos que demonstrar que os estudos que geramos nos conectam as aspirações da maioria dos africanos e não são guetos subculturais voltados simplesmente para subir a escada de privilégio nos nossos campi. Nosso estudo deve desmotivar tentativas de continuar a transferir o poder popular para um pequeno grupo de líderes políticos e burocratas que, conforme a

evidência já mostrou, utiliza o poder para abusar daqueles que lhes confiarem o mandato de governo.

A academia africana não pode existir como entidade voltada para si mesma. As Humanidades não podem escapar da realidade de um mundo em que ideias circulam. Suas contribuições em todas as frentes, tanto nacionais quanto internacionais, precisam ser ancoradas no Pan-Africanismo. Trata-se de uma ideia antiga, mas que se tornou atual devido à quantidade cada vez maior de transnacionalistas africanos em diversas partes do mundo. O ideal do Pan-Africanismo é criar um diálogo entre estudiosos negros, independentemente da localização. O fato de que eu possa estar fazendo uma palestra em Ife-Ife, na Nigéria, com minha localização na distante Austin, nos Estados Unidos, evidencia o poder do Pan-Africanismo. Temos que circular ideias e conhecimento dentro do continente de forma a romper as fronteiras coloniais e criar uma comunidade continental de estudiosos. Também temos que dialogar entre continentes. Nós temos os meios de realizar as duas redes de conversa.

O monopólio de ideias por algumas poucas pessoas deve ser rompido. Temos que romper a rigidez que impede o surgimento de talentos – criando fontes inesgotáveis de publicação de novas ideias e invenções, mudando regras de mobilidade que mantenham as pessoas isoladas e lembrando constantemente que talento e idade não necessariamente andam juntos. As organizações acadêmicas devem passar de operações hierárquicas, rígidas, para um modelo democrático. Estratégias individuais de mobilidade devem considerar um modelo de rede que construa instituições duradouras.

Vamos sonhar alto e agir mais alto ainda: em vez de mudar a África para acomodar o mundo, mudemos o mundo para acomodar a África.

Ààbòrò là n' so fún Ọmolúàbí

Bó bá dé núu rè

*Yóó di odidi*²⁴.

[Uma palavra basta para o sábio].

* * *

Toyin Falola é *Distinguished Teaching Professor* e professor de História da cátedra Frances Higginbotham Nalle Centennial, na Universidade do Texas (Austin). Membro da Academia Nigeriana de Letras, é autor de vários livros, inclusive *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies* (1998) e *Nationalism and African Intellectuals* (2001). É coeditor do *Journal of African Economic History* e editor das coleções: *Rochester Studies in African History and the Diaspora*, da University of Rochester Press, *Culture and Customs of Africa*, da Greenwood Press e *Classic Authors and Texts on Africa*, da Africa World Press. Professor Falola recebeu vários prêmios nos Estados Unidos por sua atividade de ensino e o *Distinguished Nigerian Award*, em 2006. Em virtude de sua contribuição para o estudo da África, foram publicadas várias coletâneas em sua homenagem. Suas premiadas memórias de infância, *A Mouth Sweeter Than Salt* (2005), recebeu o *Herskovits Finalist Award* da Associação de Estudos Africanos e o *Hamilton Finalist Award* da Universidade do Texas. Por sua obra *Modernization and Economic Reforms in Nigeria, 1945-1965* (2004), ganhou o *Cecil B. Currey Book Award* da Associação de Estudos do Terceiro Mundo.

24 N.E.: Orientações essenciais na edição para restaurar a ortografia lorubá original do autor foram generosamente proporcionadas por Olúfêmi Táíwò.



CAPÍTULO 3

A GLOBALIZAÇÃO E O ACADÊMICO AFRICANO¹

Kwesi Yankah

Inauguramos um novo milênio que nos exige um pensamento revisionista, num momento da história do mundo em que o capital de conhecimento é identificado como o recurso mais importante do desenvolvimento humano. Este texto é um exercício de autoavaliação, um olhar sobre as próprias bases nas quais temos trabalhado como estudiosos. Já se disse que a construção do conhecimento, o acesso a ele, sua transferência e sua aplicação estão, atualmente, determinando níveis de desenvolvimento. A questão central é a da relevância, pois se a finalidade da educação for a melhoria efetiva da vida humana no planeta, o estudo deverá se preocupar com a aplicação do conhecimento para abordar as necessidades urgentes da sociedade. Essa preocupação soma-se ao conceito e à prática da globalização que, em certo sentido, impulsiona o mundo em direção a uma cultura de uniformidade,

¹ Versão levemente revisada a partir da monografia com o mesmo título publicada em 2004 pela Faculdade de Artes da Universidade de Gana, em Legon.

mas que, na realidade, torna-se um eufemismo para a dominação transnacional.

Um resultado dessa dominação é a alienação da autoridade acadêmica sobre a África: a transferência para agências externas do controle sobre mecanismos pelos quais a realidade e as visões de mundo da África são definidas e ordenadas. Para os países da África e do Terceiro Mundo em geral, as questões da globalização e da produção do conhecimento no contexto da educação e da academia passaram por leituras relativamente acríticas e levaram à aplicação por atacado de qualquer tendência que se acredite ser capaz de nos tornar residentes confortáveis da aldeia global.

Base de poder

O cenário que eu descrevi acima produziu as seguintes consequências:

1. Sistemas educacionais e sistemas de produção de conhecimento não são apenas alheios ao nosso meio sociocultural, mas também deixam o estudioso local com uma desvantagem considerável no mercado global. Uma dessas personalidades deficientes é o acadêmico africano que ocidentalizado, meio saturado dos modos euro-ocidentais de produção de conhecimento, rejeitado pelo mundo ocidental por não estar bem sintonizado com tendências ocidentais e, portanto, marginalizado juntamente com sua área de especialidade geográfica – a África. Ele também é considerado na sua própria localidade como alguém que não se encaixa;
2. Nós continuamos a depender de modelos acadêmicos ocidentais para autoavaliação na academia local, uma sequência natural à adoção por atacado de paradigmas ocidentais nas nossas academias;

3. De maneira inversa, o mundo dominado pelo Ocidente sutilmente discrimina sistemas nativos de produção de conhecimento, pois onde no mercado global se consegue localizar modos de produção de conhecimento “primitivos”? Ainda assim, ao mesmo tempo em que esses sistemas são denegridos, eles são utilizados por mediadores de conhecimento ocidentais como fontes de poder e legitimidade².

Uma vez que se tenha alcançado esse poder e autoridade sobre o indivíduo alienado, é apenas natural que o monopólio seja mantido, deslocando-se o centro acadêmico, cada vez mais, para longe da concorrência.

Quando o estudioso africano busca divulgar o conhecimento através da publicação no mercado global, ele pode ter sucesso se tiver sido um bom garoto. Outras vezes, pode se ver constrangido por editoras internacionais. Considere os seguintes incidentes da vida real:

- O manuscrito do livro de um estudioso africano foi aceito por uma editora ocidental, mas surgiu um problema com o título. O título que ele deu ao livro destaca uma expressão nativa africana seguida de uma legenda em inglês. Esta expressão nativa foi considerada pertinente pelo autor uma vez que o fenômeno que o livro retrata é uma idiosincrasia cultural. A editora ocidental fez uma objeção, dizendo que a palavra africana no título principal poderá causar problemas para venda no mundo ocidental. Portanto, o título foi imediatamente revisado.
- Outro estudioso africano reclama que o editor de um periódico internacional, no qual seu artigo tinha sido,

2 N.E.: Para uma documentação deste fenômeno no setor farmacêutico, veja o capítulo 8, de Ivan Addae-Mensah.

em princípio, aceito para publicação, está insistindo para ele retirar ou minimizar o texto em idioma africano no manuscrito.

A ideia aqui é censurar o texto africano uma vez que ele é considerado incompatível com o discurso acadêmico global. No entanto, o projeto latente é transferir o texto africano para um terreno conhecido, onde ele possa ser acessado, monitorado e controlado centralmente.

A política da corrente predominante

As postulações anteriores classificam diversas tendências incômodas dentro da política acadêmica: a percepção do discurso e da publicação acadêmica internacional como uma invenção euro-ocidental que merece implantar todos os seus apêndices culturais por atacado; a classificação de paradigmas intelectuais locais sob hegemonias ocidentais e tiranias acadêmicas; a usurpação virtual do centro de autoridade acadêmica e, subsequentemente, a marginalização de intelectuais locais e seus projetos acadêmicos.

Fatores que limitam o trabalho acadêmico significativo incluem a alienação completa da autoridade do estudioso à academia ocidental que dita os paradigmas e a metalinguagem em que a realidade deve ser ordenada e controla os escoadouros estratégicos de divulgação do conhecimento, sejam eles a mídia, livros ou periódicos. Assim, enquanto quem paga decidir o que deve ser feito, a academia local permanecerá impotente nas mãos de editoras ocidentais etnocêntricas, as quais aguardamos ansiosamente para publicar nossos trabalhos, de forma a preencher as exigências para promoção na academia local. Assim, quanto mais os sistemas educacionais e outros sistemas de conhecimento gerarem produtos compatíveis com as necessidades globais, melhor. Não importa que as necessidades locais sejam sacrificadas no processo.

Infelizmente, esta premissa incômoda informa e configura em grande parte sistemas educacionais no mundo todo. O global tem uma vantagem muito maior do que o local.

Ao ceder às chamadas tendências globais dentro da academia, geralmente nos esquecemos que a “globalização” nada mais é do que a promoção de outra cultura e outro conhecimento locais para o palco mundial. A questão de qual conhecimento local é centralizado como o padrão e quais devem ser determinados como fronteiras periféricas sobre a política do conhecimento: quem está no controle. As perspectivas de Foucault sobre as técnicas de poder e conhecimento são pertinentes aqui, assim como sua distinção entre conhecimentos subjugados e conhecimentos dominantes. Subjugados são aqueles conhecimentos geralmente desqualificados pelo dominante como inadequados para sua tarefa ou elaborados de maneira insuficiente: conhecimentos ingênuos, localizados na base da hierarquia, abaixo do nível exigido de cognição ou cientificidade (Foucault, 1980, p. 5). Dominantes são aqueles conhecimentos que se caracterizam pelas tendências globalizadoras e pela classificação, subordinação e rejeição de outros conhecimentos.

Idiomas

Os principais fatores determinantes aqui não são simplesmente darwinistas. Por trás deles existe uma missão civilizadora que permeia discursos coloniais e neocoloniais e nos traz para o plano da modernidade, que é caracterizada por e moldada a partir de uma articulação específica de idiomas como o inglês, o francês, o alemão, o italiano e literaturas destes idiomas (seu legado em grego e latim). As culturas de estudo na modernidade são principalmente em inglês, francês e alemão. Diz-se, por exemplo, que pelo menos 95% de todos os estudiosos e todos os estudos do período entre 1850 e 1914 e provavelmente até 1945, se originam no meio de inglês, francês, alemão, italiano e espanhol. Idiomas de países

e culturas que são relevantes, são os que se deve estudar para aprender como o mundo funciona (Mignolo, 1998, p. 6).

Após 1945, o centro das culturas acadêmicas começou a ser realocado nos EUA, o novo país em que o conhecimento era configurado. A força deste conhecimento está na trivialização de outros conhecimentos, a negação de possibilidades epistemológicas para outros. O estudo só é estudo enquanto se origina nestes países, culturas e idiomas, ou gravita em direção a eles. Com efeito, ao longo dos 500 anos de expansão ocidental e da criação de faculdades e universidades nas áreas colonizadas desde o começo do século XVI, esta crença tornou-se tão forte que as pessoas duvidam da sabedoria dos outros e da sua própria se ela não tiver sido articulada por instituições educacionais e em idiomas ocidentais. Quão importante possivelmente seria este corpo de conhecimento, tivesse ele sido articulado em Iorubá, Hausa ou Akan, em vez de em inglês?

Atualmente existem vários estudiosos que, quase por padrão, descartariam qualquer tese ou dissertação respeitável escrita em Ewe ou Iorubá. Isso não pode ser estudo, simplesmente, de acordo com a metalinguagem utilizada. Nossas atitudes psicológicas em relação ao idioma tornam possível a denúncia imediata de qualquer discurso como não acadêmico se ele não for articulado em idiomas euroamericanos. Traduza o mesmo discurso para um idioma euro-americano e essa versão, quase magicamente, o impulsiona para o plano da academia. Portanto, o discurso acadêmico é definido em grande parte não tanto pela substância quanto pelo meio. Esta perspectiva dá uma dimensão adicional à teoria do determinismo linguístico: aqui o idioma que você fala determina o *status* de seu estudo. Ou melhor, a autoridade acadêmica que você exerce é predeterminada pela comunidade do idioma em que você nasceu. Se você tiver nascido numa cultura dominante de estudo, é claro

que você terá mais chances de se tornar um acadêmico aceito da corrente dominante. Mas a ordem acadêmica mundial tendenciosa vai além do *apartheid* linguístico ou do determinismo.

Segregação editorial

Isso está em grande parte relacionado com a segregação editorial ou, às vezes, bibliográfica da África. Os periódicos ocidentais internacionais cujo projeto editorial não tenha nenhum foco geográfico especial publicam muito pouca coisa (se alguma) sobre a África, ou só o fazem em edições especiais. Algumas vezes, essas tendências segregacionistas se estendem à inclusão nos catálogos das bibliotecas. Num texto chamado “The treatment of African Materials by the Library of Congress Classification Scheme”, um estudioso observa a alocação lamentavelmente inadequada de exemplares para a África. Poucas edições no catálogo foram disponibilizadas para a África, apesar de o Egito e a África do Sul terem sido bem abastecidos. Os países africanos foram agrupados de acordo com a) estados nativos, por exemplo, a Etiópia, b) antigas colônias ou posses dos franceses. Todo tratamento é feito em termos de se o país foi ou é uma antiga ou atual colônia de um país europeu, ou se era um país “nativo”. Nas ciências sociais (classe H), a África como um todo recebe apenas 70 exemplares para compartilhar entre seus países, enquanto a Europa recebe 270 exemplares. Na seção PR, apenas um exemplar é fornecido para a África (exceto a África do Sul, que recebeu 97 exemplares). Aqui o autor não mede palavras dizendo, “Um elemento de discriminação racial pode desempenhar um papel na alocação de exemplares” (Ogbonyomi, 1994, p. 122). Na área da edição, uma razão geralmente citada para rejeitar contribuições de estudiosos africanos tem a ver com o que se percebe, em círculos editoriais ocidentais, como produção de baixa qualidade de estudiosos africanos, cujos manuscritos são rejeitados por serem

“descritivos”, “excessivamente voltados para dados”, “carentes de base teórica”, ou por não estarem em sintonia com o jargão e a abordagem atuais. Um membro do conselho editorial de um periódico sobre ciência social ocidental me disse certa vez que seu periódico tinha buscado uma solução para isto com uma decisão de não rejeitar de pronto esses artigos descritivos, voltados para dados, mas de publicá-los numa categoria especial: “Observações”.

Uma abordagem assim, tão segregacionista, implica a existência de paradigmas epistemológicos santificados, com os quais os dados e estudos de todos os cantos do universo deveriam concordar para serem reconhecidos como sendo da “corrente dominante”. Estudiosos africanos não apenas lamentaram isto; temos suspeitado de qualquer projeto que subordine os dados primários à teoria abstrata. Afinal, qual será a relevância da teoria se ela não se fundamentar em dados primários? O afastamento constante dos dados primários facilita a reiterada representação errônea continuada do material africano por estudiosos que conheçam melhor o jargão das ideologias dominantes, mas que podem ter apenas um conhecimento superficial do continente africano. É claro que nossa tese aqui está longe de defender um projeto exclusionista livre de intervenção. Não se pode ignorar a pesquisa cuidadosa, às vezes pioneira, sobre a África, realizada por estudiosos ocidentais que lá ficaram tempo suficiente para descobrir os mistérios em torno deles. Nós também não nos juntamos cegamente ao grupo de estudiosos cínicos que são os primeiros a defender uma abordagem sem intervenção, mas ainda assim se sentem constrangidos ao estudar material no seu próprio ambiente imediato. Nós reivindicamos apenas um projeto editorial que, ao mesmo tempo em que não sacrifique padrões acadêmicos, dê prioridade ao conhecimento privilegiado e profundo e à análise de material primário, em detrimento de interpretações etnocêntricas, de terreno desconhecido.

Cultura e estudo

A desqualificação do discurso acadêmico da África como sendo não acadêmico, um tanto descritivo, insuficientemente imparcial e superficial demais para fins acadêmicos, parece ser um subproduto da percepção eurocêntrica de que a mente africana “primitiva” costuma ser incapaz de pensamento abstrato e expressão e que lida mais com o concreto. Isto, por inferência, se estende ao plano do discurso acadêmico, onde se diz que os africanos se dedicam mais à descrição concreta do que à abstração. Este argumento parece ser um legado residual da *República* de Platão, na qual o autor estabeleceu os princípios para o repúdio do sentido simbólico e para a negação do conhecimento intuitivo cósmico. Na nova epistemologia de Platão, o universo não é mais experimentado com os sentidos, mas é “objetificado”. Aqui o sujeito se separa do ambiente para manter controle sobre ele. De acordo com esta nova epistemologia, para conseguirmos ter pensamento crítico, precisamos ser independentes daquilo que queremos saber – alheios, imparciais, remotos.

O uso da percepção sensorial como típica de africanos denota uma incapacidade de imparcialidade própria e, portanto uma incapacidade de pensar de maneira crítica. Neste caso, a separação é a chave que abre a porta para o conhecimento, porque para que o ser pensante seja capaz de ter cognição científica, ele deve ser independente. De fato, Platão procurou desenvolver um mundo feito totalmente de realidade conceitual, onde havia pouco ou nenhum espaço para a percepção de sentido. Enquanto a imparcialidade individual denota uma ordem de pensamento superior, a utilização de percepções de sentido é vista como sendo não intelectual, uma marca de memória oral (Ani, 1994, p. 43). Se a oralidade for rejeitada *a priori* como sendo não intelectual, isso

significa que a forma de vida de um povo pode ser usada como base para a segregação intelectual.

Por outro lado, a determinação externa e o controle da nossa produção intelectual, às vezes, é apenas conspiração própria. Refiro-me aqui a padrões de promoção em universidades africanas, onde o trabalho do candidato sobre a África é submetido a uma avaliação externa, às vezes, na Europa e nos Estados Unidos. Onde a promoção se baseia na posição internacional do candidato em termos de pesquisa e publicações, é necessário que o estudioso seja avaliado pela medida em que se aproxima de paradigmas intelectuais euroamericanos. Se por acaso o examinador externo for alguém como o que conheci numa viagem recente aos EUA, então é pior ainda. O cavalheiro, um professor numa universidade da Costa Leste, foi apresentado a mim como especialista em história da Namíbia. Quando lhe perguntei quando tinha sido a última vez que ele tinha visitado a Namíbia, ele fez uma pausa, olhou-me de maneira simpática e confessou que na verdade ele estava no processo de solicitar fundos para visitar a Namíbia pela primeira vez. Há uma abundância desses especialistas em África, que nunca pisam no solo africano, apenas encontraram informantes locais “autênticos” no ambiente de universidades euroamericanas. Refiro-me aqui a intelectuais africanos baseados no Ocidente que, às vezes, são convertidos em informantes de campo na academia ocidental, produzindo muitos dados para serem utilizados pelo estudioso ocidental que encontram no “colega” africano um substituto ao trabalho de campo na África. Se o informante tiver sorte, ele poderá receber um agradecimento numa nota de pé de página. Não é preciso acrescentar aqui o valor maior que as autoridades universitárias atribuem a editoras e aos chamados *refereed journals* (periódicos com revisão por pares), aclamados internacionalmente. A editora internacional que tenha publicado o livro de um candidato costuma ser o parâmetro para determinar o

valor intelectual de qualquer livro sobre a África, se ele for escrito por um estudioso africano.

Projeto imitativo

Mas parte da culpa tem sido nossa própria, tendo negligenciado investigar paradigmas de conhecimento das nossas raízes culturais e considerar essas raízes como nossos referenciais, os primeiros elementos sobre os quais basearmos o estudo futuro (Abrahams, 1962, p. 70-75; Kashoki, 1984, p. 36). Simplesmente ao termos concordado em abrir mão das nossas fontes de conhecimento tradicionais e ao assimilar por atacado a cultura da academia formal ocidental, nós voluntariamente fornecemos uma receita de servidão intelectual e alienação cultural. Um estudioso culpou quase plenamente o projeto imitativo de universidades africanas pelo nosso drama: a produção de homens e mulheres que estão, na maior parte, equipados intelectualmente apenas para reproduzirem conceitos, modelos, teorias e soluções para os problemas humanos conforme concebidos, montados e embalados em configurações ocidentais pelo homem ocidental. O resultado é que a África está inundada de formados nas universidades com uma brilhante variedade de títulos universitários adquiridos de universidades locais e estrangeiras, cuja maior parte das suas vidas foram passadas no automático aprendendo sem o cultivo da capacidade necessária de questionar os fundamentos do conhecimento adquirido dessa forma (Kashoki, 1948, p. 41).

De maneira significativa, contudo, são as fontes analíticas ocidentais que os estudiosos africanos precisam citar ao fazerem afirmações sobre sua própria cultura. Um estudioso das ciências sociais precisa passar a maior parte da longa introdução ao seu artigo apresentando uma justificativa teórica do seu estudo, classificando suas observações ou projeções sob um suposto modelo de referência superordenado – um tipo de postura defensiva, para

sugerir a maturidade que o seu assunto acabou alcançando. O estudioso americano Chanceler Williams, defensor da civilização africana, relata como ele criticou a obra do Dr. Kofi Busia por citar autoridades em assuntos sobre os quais o próprio Busia é sem dúvida a melhor autoridade (Williams, 1961, p. 3). Um estudioso africano citando uma fonte ocidental para emprestar legitimidade ao seu esforço local então cria espaço para o inverso: o africanista ocidental ignorar completamente precedentes africanos à sua obra sobre a África. Africanistas ocidentais, especialmente nas ciências sociais, preferem não citar um estudioso africano ou fazer referências a um periódico ou livro publicado na África. Os precedentes no seu estudo sobre a África, quase via de regra, devem ser autores ou editoras ocidentais. Este ato de trivializar as fontes nativas de conhecimento, aliás, não é exclusividade de estudiosos ocidentais. Os próprios estudiosos africanos muitas vezes são os piores agressores. Para parecer pedante, o estudioso africano tem uma probabilidade maior de ignorar pesquisa de ótima qualidade realizada pelos seus colegas e preferirá citar fontes externas. Num estudo de 1998 sobre padrões de citação de autores baseado em 37 teses de doutorado na Nigéria, um estudioso encontrou uma diferença significativa entre a citação de autores nacionais e não nacionais. Autores não nigerianos eram mais citados do que autores nigerianos. Enquanto 7% das citações tinham como fonte autores nacionais, 35,6% eram de fontes internacionais (Omeku e Atinmo, 1998, p. 105-112). Fatores responsáveis por este padrão de citação podem incluir a simples ausência de obras relevantes na localidade e a ausência de um sistema rigoroso de avaliação em editoras africanas, tornando-as menos confiáveis. Mas evitar as fontes locais também pode ser simplesmente um parâmetro: uma tentativa de reduzir o risco de transformar o estudo num gueto.

Acesso e conhecimento local

Na área de tradições orais, grandes quantidades de compilações de texto, alguns dos quais com introduções e anotações bem-escritas, existem em idiomas africanos, tendo sido escritos por famosos estudiosos, ou professores, catequistas e funcionários do governo locais, que justificadamente são mais proficientes nos idiomas nativos, ou que escreveram os textos principalmente para o uso local. A ironia aqui é que além de fazer uma tentativa consciente de trivializar fontes locais de conhecimento, o estudioso africano pode não ser alfabetizado no seu próprio idioma local e poderá precisar de tanta ajuda ao utilizar os idiomas nativos quanto o africanista ocidental. Outras vezes, não se trata necessariamente de uma tentativa consciente de marginalizar fontes locais, mas sim a acessibilidade das fontes locais. Onde o trabalho de pesquisa foi feito localmente, até que ponto ele foi embalado de maneira conveniente para o consumo externo?

Fontes muito importantes de conhecimento local, mas que são muitas vezes ignoradas, são teses de mestrado e dissertações de doutorado em universidades africanas, que acabam ficando nas estantes dos chefes de departamento, às vezes com chave e cadeado. Assim, até mesmo onde produzimos conhecimento, não se pode garantir sua divulgação e seu consumo. Com efeito, até hoje a África não tem nenhuma forma sistemática de estimular jovens estudiosos no limite do profissionalismo acadêmico a terem sua propriedade intelectual registrada de maneira adequada, divulgada e consumida nos mercados local e mundial. Quando essas obras são usadas por estudiosos, existe pouca ou nenhuma obrigação de citar a fonte, uma vez que ela não existe no sentido jurídico ocidental. A probabilidade dessas obras serem plagiadas, apropriadas ou simplesmente roubadas por outros estudiosos está aberta para qualquer um adivinhar. Em outros lugares, na Europa e na América, todas

as teses e dissertações são oficialmente protegidas por direitos autorais por um órgão central e são consideradas publicações. De maneira ainda mais importante, suas novas embalagens como mimeógrafos tornam sua divulgação ou venda mais fáceis em todo o mundo. Assim que qualquer tese é escrita, ela entra no mercado mundial da propriedade intelectual e pode ser acessada de qualquer parte do mundo, pelo menos por empréstimo entre bibliotecas. Quando elas acabam sendo publicadas, tanto a versão mimeografada quanto a versão em livro ficam disponíveis ao mesmo tempo.

As universidades africanas devem ser desafiadas a facilitar o acesso do conhecimento local. Isto efetivamente eliminaria o possível surgimento de obras aparentemente pioneiras que, numa segunda olhada, são simples plágios de dissertações de pós-graduação. Notavelmente, existem algumas iniciativas em andamento para facilitar o acesso ao conhecimento local. A Associação de Universidades Africanas começou um DATAD (Banco de Dados de Teses e Dissertações Africanas). A finalidade do DATAD é contribuir para a criação de capacidade em universidades africanas para a arrecadação, a gestão e divulgação de teses e dissertações eletronicamente. Ele também tentará facilitar o desenvolvimento de procedimentos e regulamentações relevantes de direitos autorais que promoverão a proteção de direitos de propriedade intelectual de pesquisadores de universidades africanas. A fase piloto deste projeto envolve 11 universidades africanas (*Homepage da Associação de Universidades Africanas AAU – DATAD*)³. De maneira semelhante, um projeto está em andamento atualmente, iniciado no Medgar Evers College da City University of New York, que espera tornar acessível eletronicamente o rico conhecimento e os dados locais expostos em algumas das publicações do Instituto

3 Veja: <<http://www.aau.org/datad>>.

de Estudos Africanos da Universidade de Gana, especialmente a *Research Review* e também o *Legon Journal of the Humanities*.

Consciência nativa

É necessário que os intelectuais africanos ajudem a desenvolver uma consciência africana sobre o desenvolvimento, uma consciência que guiaria os africanos na concepção de soluções africanas para problemas africanos. Essa necessidade de consciência nativa ecoa sentimentos expressos no I Congresso de Africanistas realizado em Acra, onde Kwame Nkrumah se preocupou em vincular o congresso com suas tradições nativas (Davidson, 1994, p. 87). Nkrumah afirmou na conferência que “Enquanto alguns de nós estamos lutando pela unificação política da África, africanistas em toda parte também precisam ajudar a desenvolver as bases espirituais e culturais da unidade do nosso continente”, (Davidson op. cit.). Foi neste congresso que surgiu a ideia de um *Encyclopaedia Africana Centre*, uma instituição de pesquisa elaborada cuja tarefa seria estudar todos os aspectos da África (Oquaye, 1994, p. 37).

Intelectual até que ponto?

Provavelmente seja um ponto polêmico atribuir todo o problema ao colonialismo. Nossa própria contribuição negativa deve ser reconhecida. Tendo recebido educação ocidental, alguns dos nossos primeiros nacionalistas não viam nenhuma outra rota para o progresso e a modernização, a não ser através da alienação cultural. Autores como James Africanus Horton argumentaram isto sem ambiguidade no começo do século XIX. Enquanto ele defendia que fosse dada liberdade para os africanos, ele acrescentou um adendo de que os africanos precisariam do cristianismo e do exemplo britânico para facilitar isto, uma vez que as ferramentas necessárias do progresso, da alfabetização e da disciplina de

aprender estariam além deles (Davidson, 1992, p. 37). Isto contrasta com as impressões do Chanceler Williams, um defensor americano da civilização africana que deixou a África com as seguintes palavras:

Chegamos aqui com a ideia de que as necessidades da África muito provavelmente exigiriam a ocidentalização; saímos convencidos que nada pode ser pior do que a ocidentalização plena. (Williams, 1961, p. 15).

Com essas submissões a noções de inferioridade intelectual definidas externamente, nós preparamos o caminho para a difamação do conceito de analfabetismo, que no discurso sociopolítico contemporâneo, acompanha pobreza e doença e foram coletivamente selecionados para serem erradicados. Portanto, não é surpreendente que numa conferência sobre liberdade intelectual realizada em Acra há poucos anos, foi preciso que um participante da plateia questionasse a definição paroquial de “intelectual”, pela qual os organizadores tinham excluído expoentes do conhecimento nativo. Ao pronunciar uma palestra na Universidade de Gana, na década passada, L. K. H. Goma, definiu o intelectual como:

Uma pessoa educada que tem uma consciência de correntes mundiais de opinião e pensamento moral e as respeita; alguém que oferece crenças cuidadosamente pensadas com integridade; alguém engajado no trabalho que requer um exercício de poder de raciocínio, tomando como seu trampolim uma herança de aprendizagem e experiência de civilizações diferentes. (Goma, 1991, p. 17).

A forte vinculação que aqui estabelecemos entre a alfabetização e a capacidade de raciocínio, e vice-versa, não deveria nos surpreender.

Os próprios termos utilizados para caracterizar os africanos – “pré-alfabetizados”, “analfabetos”, “culturas sem escrita” – com todas suas implicações evolucionistas, eliminam a África como uma possível fonte de obra intelectual importante. De maneira significativa, parece que nós ampliamos esta desconfiança em relação a instituições nativas para a esfera do governo moderno. Aqui eu me refiro não apenas a nossa atitude em relação aos analfabetos na política moderna, mas também em relação aos alfabetizados que mantiveram prudentemente características vitais de tradição na sua pessoa pública. A carta de um leitor numa edição de agosto de 1994 de uma revista semanal da Nigéria é um exemplo desta questão. Numa referência pejorativa a M. K. O. Abiola, uma grande figura política que muitos acreditavam ter ganho as eleições da Nigéria em 1993, o leitor afirma cinicamente, “liderança e de fato política exigem qualidades além e acima de bolsas cheias de dinheiro, provérbios, títulos de liderança e loquacidade [...]” (*Newswatch*, 1994, 2 de agosto). Talvez isso tenha sido depois de ele ter observado a erudição daquele político no que diz respeito a tradições orais, especialmente sua facilidade imediata com provérbios em discursos públicos.

A visão de um político

Uma década atrás, a Universidade de Gana perdeu uma oportunidade de ouro para consolidar nossa valorização simbólica de intelectuais nativos. De fato, a universidade tinha uma visão de futuro singular ao manter uma política de, eventualmente, empregar especialistas em idiomas e praticantes culturais que não tivessem necessariamente qualificações acadêmicas elevadas. Para este fim, na metade da década de 1970, o Departamento de Linguística tinha contratado como instrutor na Universidade, o antigo ‘linguista’ de Gana e poeta que Nkrumah admirava, o falecido Okyeame Boafo Akuffo, cujo conhecimento analítico

profundo das tradições orais e instituições sociopolíticas de Gana permanecia intacto dez anos após seu mestre ter sido deposto. Ele era analfabeto em inglês, mas serviu a Universidade por cerca de três anos, ajudando a iniciar um programa de estudos da literatura oral. Esse realmente foi um crédito à visão da Universidade. Considerando a contribuição deste intelectual tanto para a Universidade quanto para o país em grande parte, nós o indicamos para um título honorário de doutorado em filosofia entre várias outras indicações concorrentes. Nosso poeta tradicional e filósofo infelizmente não sobreviveu nem mesmo à rodada preliminar de votação. Ele foi eliminado na primeira rodada de uma seleção que acabou premiando oito acadêmicos educados no Ocidente.

Ironicamente, no entanto, o falecido mestre do falecido linguista do estado, Dr. Kwame Nkrumah, ao inaugurar o Instituto de Estudos Africanos da Universidade em outubro de 1963, tinha enfatizado que o Instituto deveria se separar de tendências em centros de aprendizagem africana no Ocidente, em que eles foram em grande parte influenciados pela ideologia colonial⁴. A nova abordagem, ele disse, “deve se basear no nosso estadismo tradicional, no nosso código de morais altamente desenvolvido, na nossa hospitalidade e na nossa energia intencional” (Oquaye, *op. cit.*: 37). Ele insistiu que o Instituto não deve ser meramente acadêmico e separado da situação africana. Talvez este poeta tradicional teria sido mais bem reconhecido há 35 anos. Numa breve conversa algum tempo atrás, o Professor Nketia, ex-diretor do Instituto, me disse que o objetivo de Nkrumah era construir um grande arquivo de tradições orais africanas no Instituto, que seria um depósito para a preservação de gravações de contos folclóricos, provérbios, canções tradicionais e vários outros gêneros que refletissem as bases morais e filosóficas da personalidade africana. Estes acervos seriam chamados de “Clássicos Africanos”.

4 N.E.: O discurso de abertura de Kwame Nkrumah é reproduzido como o capítulo 49, desta antologia.

Lamentos de portadores de tradição

Em 1988, durante a I Conferência Nacional sobre Literatura Oral em Gana, convidamos Okyeame Akuffo para derramar líquidos em oferenda e fazer um discurso. Isto foi cerca de dez anos após o final do seu contrato com a Universidade. Aqui vou reproduzir trechos do seu discurso. Notavelmente, ele foi à reunião segurando um objeto metálico, cujo significado simbólico ninguém entendeu até mais tarde. Estas foram suas palavras, quando foi convocado para se dirigir à conferência. Seu discurso original foi em Akan (Twi):

Filósofos e estudantes desta Universidade me convidaram para esta reunião. É por isso que vocês estão me vendo aqui. Quando fui convidado, eu quase recusei e foi por isso que trouxe comigo este objeto metálico. Dizem que, “a faca é considerada inútil até que haja uma carcaça para cortar”. Então as pessoas procurariam a faca: “Onde está a faca, onde está a faca”? Só aí vocês ouviriam as apelações da faca.

Eu sou Okyeame Akuffo. Já estive nesta universidade antes, apesar de nunca ter acabado o ensino médio. Não tenho um Certificado de Conclusão do Ensino Médio. Portanto, não haveria como eu ser convidado para vir aqui. Porém o Professor Boadi percebeu que os ingleses têm seu Shakespeare, que não completou uma educação formal... Ainda assim ele é um ancestral e é muito citado...

Estou ao mesmo tempo feliz e triste que todos que falaram antes da minha vez tenham vindo com discursos preparados. Não estou segurando nenhum. A razão é que o conhecimento vem de muito tempo:

“a subcinta é mais antiga que a cueca moderna, mas a cobertura traseira escassa é a mais antiga de todas...”.

Desde que estas três universidades aqui foram fundadas, vocês não trataram nossos músicos tradicionais de maneira justa, mas criaram diversos títulos acadêmicos para músicos modernos (Dr. Fulano de Tal) e fizeram referências pejorativas a músicos e filósofos tradicionais. Quando Ephraim Amu compôs sua famosa canção “Yen ara asase ni”, ele dificilmente sabia que ela seria relevante até hoje. Lembrem da letra:

Esta é a terra onde nascemos

Uma herança preciosa

Garantida pelo sangue dos nossos antepassados

Agora é a nossa vez, a sua e a minha

De continuar de onde eles pararam

Arrogância acadêmica, ganância, egoísmo

Tudo isto deixou uma marca no nosso corpo político

Minando o amor pelo país

Se nossa nação vai ficar de pé ou cair

Depende de nós, os cidadãos.

“Mas quem são os cidadãos?”, ele perguntou. O que está bem claro a partir do discurso do velho é suas próprias frustrações com nosso senso deslocado de valores como nação.

Alienação como tragédia

Enquanto por nossas palavras e atitudes nós deslocamos a academia nativa, nós nos tornamos objetos de suspeita por

parte das nossas mães e nossos pais analfabetos que às vezes nos consideram como símbolos de traição e alienação. Até mesmo enquanto eles glorificam os bons tempos do homem branco, eles também não esconderam sua suspeita de interesses egoístas no projeto colonial, que ajudamos a perpetuar. Além disto, muitas das nossas mães e muitos dos nossos pais analfabetos sempre suspeitaram que a educação ocidental fosse um projeto para suicídio cultural e o deslocamento dos sistemas nativos de conhecimento e educação.

A formação pessoal do velho e as circunstâncias que moldaram sua vida tradicional não são muito diferentes daquelas do famoso cantor e filósofo de Gana, Nana Kwame Ampadu. A inteligência e a sabedoria tradicionais de Ampadu foram observadas pela primeira vez na sua infância. Quando Nana terminou o ensino fundamental, ele era tão inteligente que sua professora recomendou imediatamente educação adicional no ensino médio. Mas seu pai não deixou, apesar de alguns dos seus filhos terem frequentado faculdades famosas, como Achimota. Seu pai explicou de maneira proverbial porque ele estava negando ao seu filho educação ocidental adicional: *Ndwan a eko adidie mmae a yennsum bi ngu um*. (“Quando seu rebanho de ovelhas não tiver voltado dos pastos, você não acrescenta à quantidade delas”). A educação ocidental adicional que seus irmãos receberam só produziram uma jornada cada vez mais distante de casa – alienação da mente e desrespeito por valores nativos. A imagem da ovelha perdida aqui retrata uma justaposição paradoxal do materialismo sedutor e da autodestruição final. A paixão pela educação além das fronteiras domésticas tem perigos inerentes; onde isto levou a uma perda fatal, lições devem ser aprendidas.

Mas é a vida de um outro Okyeame que dramatiza de maneira ainda mais vívida esta situação desagradável. Okyeame Baffour

Akoto, um grande filósofo, nacionalista e facilmente o orador mais experiente de todos (*akyeame*) na corte do Rei de Ashanti, nunca frequentou a escola. Ele me disse que seu pai se recusou a mandá-lo para a escola porque, segundo ele, *ɔ se me kɔ sukuu a me wu ntem*. (“Ele disse que se eu fosse para a escola, eu morreria cedo”). Baffour Akoto morreu há poucos anos, com quase cem anos de idade. Suas palavras referem-se à percepção tradicional de alienação cultural como uma tragédia, uma condição de virtual inexistência. Então a globalização poderia aliená-lo e, como uma ovelha no pasto, mandá-lo numa missão sem volta.

A imagem da alienação como um estado terminal é ecoada na obra do nacionalista de Gana Caseley Hayford, que afirma num dos seus primeiros clássicos, *Ethiopia Unbound*: “Nenhum povo poderia desprezar [seu] próprio idioma, seus hábitos e instituições e ter a esperança de evitar a morte nacional”. De maneira efetivamente fictícia, Caseley Hayford retratou uma Universidade Nacional que se esforçaria para salvar a herança nacional, pois ele disse, “a salvação de um povo dependia da educação”, (1969, p. 15). E que para impedir que a Universidade se torne uma simples imitação estrangeira, “a melhor parte do ensino deve ser feita no próprio idioma das pessoas”, (Hayford, 1969, p. 17). Isto também envolveria a tradução de vários livros didáticos confiáveis para idiomas ganenses.

Oralidade e escrita

Na minha tentativa há vários anos de entrevistar um dos *akyeame* do Rei de Ashanti, recebi uma recusa do falecido Okyeame Antwi Boasiako; pois ele protestou que eu usaria seus relatos orais para obter um título de doutorado que ele merecia mais. Apesar de acabar concordando após uma longa explicação das minhas intenções, a declaração deste tradicionalista demonstra uma suspeita forte e ampla de que a pesquisa científica social pode ser mera

exploração de informantes, considerado como um ato de pirataria ou furto autorizado da propriedade intelectual pelo estudioso, levando a uma marginalização das fontes de conhecimento originais⁵.

A África não pode se esquecer tão cedo da primazia do discurso e da alfabetização como um subproduto do discurso. Estamos tão fixados na palavra escrita que virou manchete em jornais de Gana quando um candidato presidencial simplesmente falou com desprezo sobre manifestos escritos e expressou sua preferência por uma versão oral da sua declaração de propósito. Isto quase pareceu uma contradição em termos para vários ganenses, uma vez que um manifesto na mente nacional invoca imagens de escrita. Esqueceu-se completamente que a equação entre escrita e manifesto é apenas artificial. Foi a mesma fixação com a escrita que compeliu aqueles que moldaram a Constituição de 1992 a enfatizar de maneira indevida a liberdade de imprensa, em detrimento da liberdade de discurso. Num país em que os analfabetos são maioria, a Constituição escolheu concentrar-se mais nas necessidades de uma pequena minoria, desenfaticando a palavra falada, aliás virtualmente sacrificando o direito das pessoas de falarem umas com as outras e de se informarem. No próprio molde dos nossos direitos constitucionais, a obsessão foi divulgar as informações através de canais escritos (veja também Carey, 1988, p. 163).

Uma nova ordem

Estas preocupações me levam a fazer uma série de propostas que devem ajudar a criar algo parecido com um equilíbrio dentro da ordem acadêmica mundial. Ele se baseia nas noções de justiça e equidade, no respeito de todos os acadêmicos independentemente

5 Boasiako, Okyeame Antwi (1988) Comunicação pessoal com Kwesi Yankah. Kumasi, Gana.

de origem geográfica ou assunto de estudo. A proposta leva à promoção das seguintes regras, entre outras ideias:

1. Acesso igual de publicação para periódicos acadêmicos e editoras internacionais;
2. Respeito igual de editoras internacionais por todos os assuntos, tópicos e manuscritos acadêmicos, independentemente de origem geográfica;
3. Oportunidades para a inclusão de estudiosos africanos e de outros países do Terceiro Mundo nos conselhos de periódicos internacionais (inclusive estudiosos notáveis situados no continente);
4. Respeito igual por textos em idioma africano incorporados no discurso acadêmico;
5. Respeito pelos dados primários e análise como pela teoria abstrata transformada em teoria concreta;
6. Atenção igual por parte de editoras a perspectivas nativas, geradas domesticamente, impregnadas de paradigmas específicos de cada cultura;
7. Dessegregação da noção de informante e reconhecimento de fontes de conhecimento nativo, de maneira formal, como entradas em referências ou bibliografias, ao invés do simples agradecimento de passagem ou na forma incidental de notas de pé de página (veja também Williams, 1961, p. 6). Com efeito, um livro escrito não pode ser priorizado sobre fontes orais, ou corresponderá à discriminação contra uma forma de vida;
8. Finalmente, respeito igual das instituições de ensino superior, além das academias nacionais e internacionais pelo conhecimento não ocidental.

Condição

A ordem acadêmica mundial proposta anteriormente não faria nenhum sentido sem as seguintes condições:

1. Maior compromisso pelos estudiosos e instituições africanas com suas academias locais e com seus sistemas epistemológicos. Compromisso aqui implica sistemas epistemológicos; implica ajudar a redescobrir e a adaptar paradigmas locais de estudo aos padrões dominantes. De uma perspectiva mais ampla, isso exigiria a revisão de projetos em universidades, instituições terciárias e academias de ensino. A busca seria por sistemas de conhecimento nativo que abordem necessidades locais e também por estudiosos que estariam suficientemente comprometidos para facilitar a sincronização do conhecimento nativo com o conhecimento dominante;
2. Nós teríamos que desenvolver uma tradição sólida de publicações acadêmicas baseadas na África com padrões de publicação elevados e maior compromisso com sistemas de pensamento nativos;
3. O desenvolvimento de vínculos mais próximos entre intelectuais africanistas operando dentro da academia ocidental e a extensão desses vínculos a instituições dentro de academias baseadas na África.

É necessária uma filosofia educacional que obrigue uma modulação crítica de passos rumo à globalização e que dê prioridade à resposta educacional a necessidades nacionais e locais. Apesar de instituições superiores de ensino africanas realizarem estudos sobre a cultura, deve ser feito um esforço mais consciente para resgatar sistemas de conhecimento nativos e torná-los compatíveis em termos globais, como está sendo feito nos países do Pacífico. Todos

os estudiosos estrangeiros que pretenderem realizar pesquisa no Zimbábue deverão obter uma autorização do Conselho de Pesquisa antes de entrarem no país. Nós devemos avançar ao reconhecer e promover o conhecimento nativo e a pesquisa local que causaram um forte impacto sobre comunidades locais. Dentro do esquema da ordem acadêmica atual, como medimos o mundo intelectual de gigantes expressivos e filosóficos como Akpalu, Okyeame Boafo Akuffo e Ephraim Amu? O falecido Akpalu deixou uma herança poética e musical que marcou permanente as tradições literárias e filosóficas Anlo. A história de Okyeame Boafo Akuffo já foi contada; mas ele permanece insuperável nas tradições literárias Akan e ganenses por ter moldado e adaptado uma tradição panegírica singular, cujas ondulações ainda estão evidentes em círculos literários contemporâneos em Gana. Ephraim Amu não é um nome novo para a Academia, onde se vêm pronunciando discursos em sua homenagem. Um grande músico de nível mundial, ele pode não ter alcançado muito na área da publicação acadêmica convencional; mas sua visão intelectual inspirou o tremendo impacto que ele causou em Gana nas áreas de educação, música e nacionalismo cultural.

E onde localizamos a influência do Dr. Oku Ampofo? Em 1975 ele fundou o Centro de Pesquisa Científica sobre Medicina Vegetal, em Mampong-Akwapim, que tem vínculos de colaboração com diversas instituições científicas e indústrias de boa reputação no mundo todo. O Centro foi o primeiro da África a ser certificado, em 1985, pela Organização Mundial da Saúde, como centro de colaboração para a medicina tradicional⁶. Em 1971, o Dr. Ampofo liderou uma equipe para fazer propostas ao governo de Gana, recomendando a fundação do Centro. Fico feliz de observar que

6 N.E.: Os problemas ideológicos e práticos encontrados na iniciativa da ONU para proteger a propriedade intelectual nativa a tradições de conhecimento africanas serão discutidos por Ivan Addae-Mensah, no capítulo 8.

a equipe incluía representantes da Academia de Artes e Ciências de Gana. Estes esforços são dignos de louvor, mas provavelmente existam muitos outros intelectuais nativos no mundo todo cujo calibre de realizações talvez não tenham um lugar reconhecido em nenhuma academia formal baseada estritamente em regras ocidentais, mas cujo conhecimento deve ser adaptado para o consumo global.

* * *

Kwesi Yankah é pró-vice-reitor da Universidade de Gana, em Legon. Por dois mandatos foi eleito Reitor da Faculdade de Artes, em Legon. Atuou como chefe do Departamento de Linguística e como Secretário Honorário da Academia de Artes e Ciências de Gana, de 2002 a 2006. Fez doutorado sobre etnografia da comunicação na Universidade de Indiana e foi convidado a lecionar nas Universidades de Stanford, da Pensilvânia (Filadélfia), da Califórnia (Los Angeles), Northwestern (Illinois) e de Birmingham (Reino Unido). Seu livro mais conhecido, *Speaking for the Chief* (1995), tornou-se leitura obrigatória em cursos universitários do mundo inteiro. Editou, juntamente com Philip M. Peek, a *Routledge Encyclopedia of African Folklore* (2004). Em 2002, foi nomeado pelo Presidente John Kufuor, do Gana, membro da comissão de inquérito que leva o nome do Juiz da Suprema Corte, I.N.K. Wuaku, para investigar os incidentes históricos ocorridos em Yendi, na Região Nordeste, em março de 2002. Uma coletânea dos artigos publicados, ao longo de dez anos, na sua popular coluna semanal do jornal *The Mirror* está em elaboração e deverá incluir seleções dos seus comentários semanais na atual coluna do jornal *The Spectator* e outros periódicos.



CAPÍTULO 4

O CONHECIMENTO COMO BEM PÚBLICO NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

Akilagpa Sawyerr

Enquanto a centralidade do conhecimento em relação a todos os aspectos do desenvolvimento na distribuição global atual permanece inquestionada e apesar das infinitamente repetidas referências à “sociedade do conhecimento”, com que frequência ouviu-se enunciado claramente o *conceito de conhecimento* que esse discurso supõe? Tratamos dele como se fosse óbvio – até nos depararmos com o comentário franco de Hans Weiler (2003) segundo o qual, “no que diz respeito ao conhecimento, nós *não* sabemos do que estamos falando”. Isto segue sua observação de que “falar da sociedade do conhecimento tornou-se virtualmente um paradigma para falar sobre o futuro”. Na verdade, quando me convidaram para falar sobre este assunto, minha intenção inicial era simplesmente abrir um debate sobre se o conhecimento poderia ser considerado um bem público *global*. Examinando mais de perto, torna-se óbvio que todos os conceitos fundamentais e suas

inter-relações – “conhecimento”, “bem público”, “globalização” – exigem um esclarecimento cuidadoso.

Recentemente, chamou-se a atenção para a obsolescência e a imprecisão da visão tradicional de uma “ciência unificada”, que ignora a história e a política específicas da construção e da política da ciência ocidental. Assim, Shiv Visvanathan (2001) criticou as obras de Manuel Castells, um dos mais influentes analistas da globalização por não possuírem “uma política de conhecimento e uma política de teorias concorrentes do conhecimento”. Visvanathan observa que o paradigma de Castells da sociedade em rede (sobre a qual logo falaremos mais) consideraria epistemologias alternativas como “ruído” e, portanto, “o que não puder ser programado para a rede deixa de ser conhecimento”. Ele conclui enfatizando, como muitos outros fizeram, a necessidade de sensibilidade a diferentes conhecimentos e seus vínculos com profissões, estilos e formas de vida em várias partes do mundo.

Por sua vez, Hans Weiler refere-se a críticas que questionam “a noção de um conceito homogêneo e uniforme de conhecimento que pode ser aplicado de maneira igual a todo objeto concebível”. Aqui estão em questão “tanto os critérios para julgar a validade quanto a adequação do conhecimento e dos ordenamentos estruturais sob os quais o conhecimento está sendo produzido”. Para Weiler, assim como para muitos outros,

a erosão do cânone e da legitimidade de uma ‘ciência unificada’ [...] basicamente abriu o processo de produção do conhecimento, *dando a formas de conhecimento anteriormente consideradas não científicas* uma função nova e mais legítima.

As declarações padrão sobre o conhecimento e a “sociedade do conhecimento” podem ser contestadas a partir de um ângulo diferente, qual seja, pelo seu fracasso em reconhecer devidamente

a política da produção e da aplicação do conhecimento. Estamos todos conscientes, de maneira quase instintiva, do relacionamento próximo entre conhecimento e poder. O conhecimento confere, reforça e legitima o poder, da mesma forma que o próprio conhecimento é legitimado por ele. Enquanto a legitimação do poder pelo conhecimento é apreciada de maneira razoavelmente ampla, a recíproca é menos verdadeira. Ainda assim, não é difícil perceber *qual e de quem* é o conhecimento que se reconhece como verdadeiro e digno de apoio, uma questão *política*, em grande medida, já que “a dignidade de reconhecimento” do saber não pode ser encontrada exclusivamente dentro do próprio conhecimento – ela também deve derivar sua validade, pelo menos em parte, de circunstâncias sociais e culturais (Weiler, 2003).

Neste contexto, o estado desempenha uma função especialmente importante. Decisões sobre o que se deve aprender e ensinar nas nossas escolas, os tipos de conhecimento que qualificam as pessoas para exercerem cargos públicos específicos ou para receberem prêmios e recompensas, os tipos de pesquisa que desfrutam de financiamento público, etc. – todas essas decisões têm o efeito de privilegiar alguns tipos de conhecimento em detrimento de outros. Nesse sentido, o poder político, refletindo interesses e forças específicos, proporciona legitimação para determinados tipos de conhecimento, apesar de negá-la o outros.

Um terceiro ponto nesta breve visão geral do conceito de conhecimento, especialmente relevante para o nosso assunto, é a divisão do trabalho no sistema de conhecimento internacional. Obviamente, tarefas intelectuais básicas são realizadas por uma quantidade limitada de instituições e redes que estão localizadas nas regiões economicamente privilegiadas do mundo. Essas agências desempenham um papel hegemônico na determinação e

na santificação dos cânones do aprendizado e das disciplinas e no estabelecimento de padrões de excelência.

Mas nos desviaremos do nosso foco se seguirmos essas linhas de questionamento e os fascinantes debates que elas geraram. Desejo apenas observar que tanto o relacionamento entre conhecimento e poder quanto os desequilíbrios no sistema de conhecimento internacional precisam ser levados em consideração para entendermos o assunto adequadamente: “conhecimento como um bem público na era da globalização”.

Diante disto, o argumento apresentado anteriormente para a adoção de uma visão mais diferenciada e matizada do conhecimento aparece em contradição fundamental com as proposições generalizadas que todos fazemos sobre a “sociedade do conhecimento”. De fato, há motivo para preocupação, dado que é demasiado fácil desviar-se da descrição e da análise de tendências globais para prescrições do que deve ser, sem que se percebam as limitações dos pontos de partida. Portanto, corremos o risco de ser, segundo Visvanathan, “líderes de torcida das formas mais recentes de gestão de P&D como um modelo para uma política mais ampla”, queiramos isso ou não.

No entanto, num nível mais profundo, não existe nenhuma contradição *necessária* entre uma concepção matizada de conhecimento e declarações sobre a sociedade do conhecimento. Claramente, os proponentes mais perspicazes da “sociedade do conhecimento” *escolheram* se concentrar nos *tipos* de conhecimento que impulsionam a globalização *como a concebem*. Isso envolve seletividade em relação tanto ao que é conhecimento *relevante e útil*, quanto à *ideia* de globalização e à função do conhecimento nela. No que diz respeito à questão da relevância, a maioria dos comentaristas adota o “conhecimento moderno”, que significa

basicamente ciência e tecnologia ocidentais, apesar de raramente isto ser feito de maneira explícita ou mesmo consciente.

A noção de seletividade e exclusão é uma característica típica de qualquer análise séria de globalização. Como observaremos adiante, o processo de globalização envolve a seleção e a absorção de qualquer coisa que seja considerada de valor e o desprezo implacável de todas as outras, independentemente de serem pessoas, instituições, regiões, ou, por que não, tipos de conhecimento!

Globalização

Então o que é globalização? Como o “conhecimento” concebido da maneira acima se encaixa nela? Uma vez que costuma haver uma concordância em relação às diretrizes gerais do fenômeno na crescente indústria de definições desse processo, vou simplesmente resumir as principais questões, baseando-me especialmente nos escritos de Manuel Castells (2001, p. 2-21), para quem as características da “nova economia” são as seguintes:

- i. a produtividade e a competitividade dependem da produção e da distribuição de conhecimento e informações em toda a esfera da atividade produtiva;
- ii. o processo é global no sentido de que, no seu núcleo, ele tem a capacidade de trabalhar como uma unidade em tempo real numa escala planetária;
- iii. esta capacidade é tecnológica, organizacional e institucional, sendo que a desregulamentação e a liberalização desempenham um papel institucional fundamental.

Centrais para esse processo são os mercados financeiros globais ampliados por uma combinação de desregulamentações financeiras e comércio eletrônico. O resultado é um deslocamento cada vez maior de *commodities* e matérias-primas como fontes de

valores por meio de manufatura e de serviços avançados, colocando assim produtos manufaturados com alto valor agregado e de alta tecnologia no cerne do comércio internacional.

Uma segunda característica principal é a da *seletividade*. Graças à assimetria na integração global, a capacidade de pesquisa está concentrada nas economias centrais, difundindo a ciência e a tecnologia de forma controlada através de conjuntos de redes entrelaçadas que alcançam as economias em desenvolvimento. O conceito de redes é central nesse esquema de coisas. Na “sociedade em rede” de Castells, redes de empresas pequenas a médias no mundo todo estão conectadas aos nós descentralizados das corporações multinacionais, numa rede de redes. Dentro dessas redes o capital financeiro procura, absorve e integra tudo o que tiver valor *de acordo com seus critérios*, enquanto ao mesmo tempo, despreza tudo o que não tiver esse valor – um processo simultâneo de inclusão e exclusão. No resultado, a globalização *não* integra todo mundo. Ao contrário, ela atualmente exclui a maioria das pessoas do planeta, apesar de afetar todo mundo. Portanto, “a nova economia global”, fabulosamente criativa e produtiva é, ao mesmo tempo, egregiamente exclusionista e está correlacionada com desigualdade, pobreza e injustiça social cada vez maiores em grande parte do mundo.

De acordo com Castells, a culpa não é da revolução das informações e da tecnologia da comunicação em si, nem mesmo da globalização como processo genérico. Ela é o resultado do relacionamento específico entre o novo modo de desenvolvimento e o processo geral de integração global, especialmente sua seletividade implacável sob condições de assimetrias da capacidade global.

Para incluir esta análise no assunto da nossa discussão, precisamos observar que, apesar de se falar na “era da globalização”, o alcance da “nova economia” e suas características específicas é

extremamente limitado. Em segundo lugar, determinados tipos de conhecimento são privilegiados *de acordo com os critérios de valor de rede*, com o resultado de que outros conhecimentos são desvalorizados e desprezados não por causa dos seus deméritos intrínsecos, mas por não atenderem aos propósitos da nova economia. O perigo é que no processo “o que não puder ser programado para as redes deixe de ser conhecimento”.

Esta é uma abordagem do conhecimento que ameaça empobrecer-nos todos ao negar valor a conhecimentos *tácitos, incorporados e alternativos*. Por exemplo, os fatos da extinção de espécies e do estreitamento genético ao longo dos últimos 50 anos já representam uma grande perda de informações biológicas para o mundo inteiro. Sabemos que à medida que as pessoas migram das áreas rurais para as áreas urbanas existe uma perda cada vez maior de informações culturais possuídas por famílias agrícolas, herbalistas locais, etc. Tudo isso corresponde a uma grande perda de informações culturais e de conhecimento e valores tradicionais. Apesar de essas perdas poderem não ser muito importantes para “a nova economia” ou para “a sociedade em rede” no curto prazo, elas significam tudo para as bilhões de pessoas e regiões inteiras do mundo cujos meios de subsistência, estilos de vida e, de fato, sobrevivência dependem exatamente desse conhecimento.

Seria interessante insistir nessas questões sobre o relacionamento entre o conhecimento “moderno” e outros conhecimentos e nas implicações de privilegiar aquele em detrimento destes. Espero que outros palestrantes melhor qualificados nesta Conferência retomem e desenvolvam algumas dessas questões. Mas acredito já ter dito o suficiente para alertar todos nós à medida que navegamos no complexo terreno do “conhecimento”.

Dito isso, tenho certeza que a maioria das expectativas sobre meu assunto esteja relacionada com o conceito de conhecimento

“moderno”, especialmente por causa do vínculo com a globalização. Portanto, seguirei esse caminho.

Bem público

No que diz respeito à expressão “bem público”, uma distinção deve ser feita entre “o bem público” no sentido que se refere ao bem-estar da sociedade como um todo e “um bem público” que, como mostraremos, possui um sentido diferente, mais técnico. Muitos de nós somos culpados por supor que esses sentidos podem ser usados de maneira intercambiável, introduzindo, assim, uma medida de confusão na nossa obra.

Os economistas classificam bens em *públicos* e *privados* e também reconhecem bens de *mérito*¹. Um bem *privado* tem um dono(s) que pode(m) impedir que os outros desfrutem dele. Tipicamente, pela sua natureza, quanto mais os outros compartilharem de um bem privado, menos sobra para seu(s) dono ou donos. Um bem *público*, por outro lado, é caracterizado na linguagem da economia pelo consumo sem rivalidade e pela ausência de exclusividade. O consumo sem rivalidade refere-se à consideração que o custo marginal resultante de mais indivíduos desfrutarem dos benefícios de um bem público seja igual a zero. De maneira simples, o ato de desfrutar dos benefícios de um bem público por uma pessoa não diminui seu desfrute por outros. O exemplo que se costuma dar é de um teorema matemático. Meu conhecimento e minha aplicação do Teorema de Pitágoras não reduzem a eficácia do seu conhecimento e do seu uso por outrem. Um bem público também é não excludente por natureza, ou seja, ninguém pode ser excluído de desfrutá-lo. Assim, mesmo os segredos comerciais guardados com mais ciúmes podem ser

1 A discussão a seguir se beneficiou de correspondência com Thandika Mkandawire.

explorados por qualquer pessoa e por todo mundo, uma vez que o segredo seja revelado.

Geralmente, concorda-se que o conhecimento atende aos critérios tanto da classificação pública quanto da privada de bens socioeconômicos. As implicações são significativas. Por causa da sua ausência de exclusividade, há pouco incentivo para a produção privada do conhecimento e, portanto, pouco incentivo para inovação. Como a inovação se desenvolve a partir do conhecimento preexistente, a menor desaceleração do conhecimento, por qualquer razão, reduz o estoque que serve de base para uma inovação adicional – o que leva, no longo prazo, a uma produção menor tanto do conhecimento quanto dos seus derivados – bens, serviços, práticas de gestão, etc. No caso do bens de *mérito*, geralmente bens públicos que a sociedade considera essenciais para o bem-estar de todo cidadão, essa tendência à menor produção resulta em necessidades sociais substanciais que não são correspondidas por produção e provisão adequadas. Portanto, a intervenção social precisa garantir produção e oferta adequadas desses bens de *mérito*. As duas principais estratégias disponíveis para isto são:

1. produção e oferta, diretamente, pelo estado ou por subsídio a investimento privado na produção ou oferta de um bem público ou
2. provisão de outros incentivos para produção e oferta privadas.

No caso do conhecimento, isso pode ser feito através da produção do conhecimento patrocinada pelo estado, ou através da criação e imposição de direitos de propriedade sobre a produção intelectual – marcas registradas, direitos autorais, patentes, etc. – que tornam esse conhecimento “excludente”. Em geral, o modo preferido é o segundo, ou seja, a criação de incentivos para a

produção privada. Para ilustrar a situação, vamos nos concentrar em patentes.

Limitando o acesso ao conhecimento

Como se sabe muito bem, patentes são medidas jurídicas que dão a um inventor o direito exclusivo de desfrutar da criação intelectual. Este direito de excluir outros da exploração do novo conhecimento permite que o detentor da patente cobre *preços de monopólio* para o produto patenteado e/ou cobre uma *taxa de licença* para permitir que outras pessoas utilizem a patente. Ao mesmo tempo que o ganho privado do detentor é assegurado, as consequências sociais e econômicas negativas são bastante consideráveis. Em primeiro lugar, ao limitar a utilização do novo conhecimento por outras pessoas, uma patente gera tendência à subutilização do novo conhecimento como base para desenvolver mais conhecimento novo, reduzindo assim o ritmo geral da inovação – sendo que o alcance desta tendência negativa depende do âmbito e da *duração* da patente. Em segundo lugar, ela leva à subprodução e à suboferta de produtos baseados nesse conhecimento que, por sua vez, leva a preços mais elevados para esses produtos do que se não houvesse patente. O resultado é uma exploração não otimizada do novo conhecimento.

Isto estabelece um conflito entre a *eficiência dinâmica* da inventividade de longo prazo pelo incentivo à inovação representado pela patente, por um lado, e por outro lado, a *ineficiência estática* da subutilização do novo conhecimento e da subprodução e suboferta de bens e serviços baseados nele, como resultado da restrição ao acesso à inovação patenteada. A questão fundamental de diretriz é como encontrar o equilíbrio adequado entre as duas coisas. Isto envolve a reconciliação de interesses concorrentes e influência entre inventores privados, usuários potenciais do novo conhecimento,

inovadores comunitários e consumidores dos produtos do novo conhecimento.

Como deve ser feito o equilíbrio de interesses e quem deve fazê-lo? No cenário nacional, cabe ao estado reconciliar os interesses concorrentes. Portanto, alguns países equilibram as leis de patentes que promovem os direitos dos inventores promulgando leis contra a concorrência para resguardar o interesse público. No entanto, uma situação de desequilíbrio persistente é o relacionamento entre o que nós descrevemos como sendo “conhecimento moderno” e outros conhecimentos, com aquele protegido sob todos os regimes de patentes enquanto, com raras exceções, estes não são. Voltaremos a esta questão depois.

No nível global, encontramos o mesmo desafio básico de equilibrar interesses concorrentes. As principais diferenças aqui são:

1. a ausência de uma estrutura de governo global para assumir o papel desempenhado pelo estado no nível nacional e
2. maiores extremos em relações de poder, com o domínio de corporações multinacionais, sustentadas por estados de origem poderosos, assegurando que as desigualdades no nível global sejam ainda maiores do que no nacional.

O resultado é que, tanto em termos de eficiência quanto de equidade, as perdas causadas pela imposição da propriedade intelectual, provavelmente, serão maiores no nível global do que no nacional. Ilustraremos isso ao nos referir a aspectos do Acordo sobre Direitos da Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (TRIPS), da Organização Mundial do Comércio (OMC). Antes, vamos recapitular brevemente o que foi dito até agora.

- a. Na maioria dos debates sobre globalização, referências ao conhecimento remetem ao que descrevemos como o “conhecimento moderno”, sendo marginalizadas outras formas de conhecimento.
- b. O processo de globalização envolve, ao mesmo tempo, a seleção, a incorporação e a exclusão.
- c. O domínio de corporações multinacionais e suas redes, geralmente sustentadas por estados natais fortes, resulta num equilíbrio totalmente desigual entre poder de negociação/influência.
- d. A política da produção e da aplicação do conhecimento privilegia algumas formas de conhecimento e, portanto, alguns interesses e regiões em detrimento de outros.
- e. A natureza do conhecimento como bem público exige intervenção estatal para assegurar tanto a inovação quanto o acesso adequado aos produtos dessa inovação.
- f. Uma estratégia importante para alcançar isso é fornecer incentivos para o investimento privado na produção do conhecimento por meio da concessão de direitos de propriedade intelectual.
- g. O que requer um equilíbrio de interesses e influências concorrentes na formulação de diretrizes e leis nacionais.

TRIPS

Uma breve visão geral do funcionamento do Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (TRIPS) esclarecerá muitos pontos resumidos anteriormente, especialmente a política de criação e divulgação do conhecimento, equilíbrio e tendenciosidade e o papel do estado.

O Acordo TRIPS entrou em vigor em 1995 e está vigente na maioria dos países em desenvolvimento, desde o ano 2000. Seu objetivo é trazer a proteção de direitos de propriedade intelectual para dentro do regime estabelecido pela Organização Mundial do Comércio. O objetivo declarado é assegurar que a proteção da propriedade intelectual contribua para a promoção da inovação tecnológica para a vantagem mútua de usuários e produtores de uma forma que leve ao bem-estar social e econômico e ao equilíbrio entre direitos e obrigações. O acordo, que é colocado em prática através de legislação nacional nos países-membros, dá ao titular da patente o direito de impedir que pessoas não autorizadas utilizem o *processo patenteado* ou que elas façam, utilizem, vendam ou importem o *produto patenteado* ou qualquer derivado obtido diretamente pelo processo patenteado. As condições para a concessão desse direito são as seguintes:

- i. que o titular da patente revele de maneira adequada os detalhes da invenção para que, depois da expiração, a invenção possa ser explorada por todos que desejarem; e
- ii. que a duração da patente seja limitada (até vinte anos), depois da qual a inovação torna-se disponível para ser usada por qualquer um.

As exceções mais importantes permitidas pelo acordo estão relacionadas com o direito dos estados de assegurarem o licenciamento compulsório e medidas contra a concorrência, sendo que as duas coisas permitem a exploração do conhecimento patenteado, sob condições declaradas, sem a permissão ou autoridade do titular da patente.

De acordo com a maioria das legislações nacionais, os critérios para elegibilidade de patentes reconhecidas pelo Acordo TRIPS são (I) novidade, (II) inventividade, e (III) aplicabilidade industrial. Com efeito, isto exclui o conhecimento comunitário

que, devido à sua autoria conjunta e à sua evolução lenta, acaba nunca conseguindo atender a um ou outro destes critérios. O resultado é que o conhecimento comunitário não atrai nenhum direito ou aluguel de patente, até mesmo onde ele forma a base para uma inovação patenteada. Portanto, onde uma empresa farmacêutica isola e patenteia o ingrediente ativo de medicamentos à base de ervas que foram desenvolvidos e utilizados ao longo de várias gerações, a empresa farmacêutica recebe todo aluguel da patente e a comunidade não recebe nada. Em segundo lugar, na medida em que toda inovação se desenvolve a partir do conhecimento pré-existente, pode-se argumentar a favor da ideia de uma “comunidade global de conhecimento pré-existente”, que deve atrair parte dos retornos para inovações baseadas nele. Conforme Joseph Stiglitz (1999) observou, a prática atual é pagar zero de aluguel a essa “comunidade global” porque a comunidade não tem preço! Ainda assim, a comunidade internacional pode reivindicar um direito de cobrança pela utilização da “comunidade de conhecimento global” com base tanto na equidade (conhecimento é um bem público), quanto na eficiência (os fundos podem ser reciclados para apoiar mais pesquisa e desenvolvimento de capacidade). As dificuldades práticas de desenvolver e colocar em prática essa proposta não devem obscurecer o importante aspecto de princípios. Isto é especialmente pertinente em relação à biodiversidade, em que firmas privadas procuram drogas valiosas em ambientes naturais onde o valor das ervas é uma questão de conhecimento local apesar de os ingredientes ativos poderem não ter sido identificados.

É instrutivo comparar o que acontece quando um conhecimento não patenteado (geralmente dos países em desenvolvimento) é adaptado e patenteado (geralmente no mundo desenvolvido), com o que acontece quando o conhecimento patenteado (geralmente no mundo desenvolvido) é adaptado e patenteado (em qualquer lugar do mundo, inclusive no mundo em desenvolvimento). No

primeiro caso, todos os retornos para a patente são creditados ao “descobridor”, independentemente de até que ponto sua inovação se desenvolve a partir de um conhecimento pré-existente. No segundo caso, o titular original da patente compartilha o aluguel, em qualquer lugar onde a patente for explorada. Quando este fenômeno é mapeado no globo, seu efeito é que os retornos ao conhecimento patenteado acumulam de maneira desproporcional para empresas e países no Norte desenvolvido até mesmo onde a base da inovação fora “global” ou, mais especificamente, o conhecimento comunitário no mundo em desenvolvimento. Daí a observação cáustica de Visvanathan (2001): “a história das patentes costuma beirar a pirataria no que diz respeito à biodiversidade”².

Agora voltamos, finalmente, para o regime do TRIPS propriamente dito para destacar vários argumentos feitos ao longo deste capítulo. Segundo o TRIPS, os países-membros são obrigados a proteger com patentes todos os produtos, inclusive os farmacêuticos. Isso representa um enorme desvio de diretrizes e práticas anteriores em vários países. Em primeiro lugar, por causa da importância dos medicamentos para a saúde pública, muitos países não concederam patentes para produtos farmacêuticos e medicinais. Isso assegurou a produção e a venda de medicamentos, tanto genéricos quanto patenteados, sem a permissão de qualquer titular de patente e a custos muito reduzidos. Em segundo lugar, o Acordo estende a proteção da patente tanto a *produtos* quanto a *processos*. Isso marca uma grande expansão no âmbito da proteção de patente desde que foi relatado, no fim da década de 1990, nada menos que 50 países concederam a proteção de patentes a processos, mas não a produtos. A distinção é de importância vital, na medida em que a exclusão da proteção de *produto* significou

2 N.E.: Veja o capítulo 8 de Ivan Addae-Mensah para uma elaboração de esforços inadequados para minimizar os diversos obstáculos à proteção do conhecimento medicinal e de ervas da África, no que diz respeito à biodiversidade tropical.

que outros inventores e produtores podiam fazer produtos iguais ou semelhantes aos de processos patenteados, com a única condição de que não empregassem os processos patenteados. Este fenômeno, conhecido como “engenharia reversa”, tem sido a base para a produção e a venda de medicamentos genéricos (além de outros produtos industriais). A evidência inquestionável é que medicamentos genéricos tornam possível o tratamento de toda sorte de doenças a uma fração do custo de medicamentos patenteados, com a mesma qualidade e eficácia. Ainda assim, ao estender a proteção de patente a produtos, o Acordo TRIPS procura bloquear a produção de produtos genéricos concorrentes pela duração de uma patente.

Excentricidades da indústria farmacêutica da AIDS

Apesar do acordo em si ter tentado equilibrar os interesses concorrentes, muita coisa foi deixada em aberto para interpretação, com o resultado de que o poder e a influência das grandes empresas farmacêuticas, sustentadas pelos seus governos nacionais, entraram plenamente em jogo. Assim, foram feitas tentativas, através de pressão direta e indução, para compelir especialmente os países em desenvolvimento a fornecerem uma proteção mais severa sob leis de patente nacionais do que se exige sob as TRIPS – o que ficou conhecido como proteção “TRIPS-plus”. Exemplos incluem os seguintes episódios:

1. Ainda que coubesse aos países individualmente determinar as circunstâncias nas quais eles concederiam licenças compulsórias, os Estados Unidos sempre buscaram introduzir limitações na base de licenciamento compulsório de patentes em acordos bilaterais que não têm quase nada a ver com patentes (por exemplo, Acordo de Livre Comércio Estados Unidos – Jordânia, 2000).

2. Durante uma visita à África do Sul em 1998, o Presidente Bill Clinton adotou a causa das empresas farmacêuticas americanas que na época estavam processando o governo sul-africano por legislação voltada para providenciar medicamentos genéricos baratos para quem sofria de AIDS. Apenas dois anos depois, sob a pressão de ONGs de AIDS e outros ativistas, o governo dos EUA anunciou que não processaria mais países africanos que usassem medidas de acordo com as TRIPS para providenciarem medicamentos para a AIDS. Mas *observe*: essa concessão não mencionava nada sobre ação contra países fora da África, nem, mesmo no caso da África, medicamentos que não fossem para a AIDS ou outros produtos – e isto, apesar do fato de que as medidas em questão estão de acordo com as TRIPS!
3. Em julho do ano 2000, o Exim-Bank dos Estados Unidos anunciou a disponibilidade de empréstimos de US\$ 500 milhões por ano a países africanos para compra de medicamentos de AIDS, exclusivamente de empresas americanas.

Além destes atos de pressão bilateral – e os Estados Unidos não estavam sozinhos nisso – ocorreram dois processos de grande visibilidade:

1. Em 1997, o Brasil declarou o HIV/AIDS como sendo uma emergência nacional e apresentou legislação para autorizar licenças compulsórias para a produção interna de medicamentos genéricos mais baratos para a AIDS, em troca de pagamentos de *royalties* para titulares de patentes afetados. Esperava-se que esse exercício legítimo dos seus direitos, juntamente com o Acordo TRIPS, levasse a uma redução de 50% no gasto orçamentário do

Brasil para a importação dos medicamentos patenteados. Os Estados Unidos abriram uma ação na OMC em nome das suas empresas farmacêuticas para barrar a legislação brasileira. Foram necessárias campanhas concentradas tanto no Brasil quanto em outros lugares para forçá-los, finalmente, a abandonarem a ação.

2. Foi aberto um processo nos tribunais da África do Sul para impedir uma legislação semelhante pela África do Sul, desta vez, por um grupo de empresas farmacêuticas locais. Apesar de apenas quatro membros da Associação estarem envolvidos na produção dos medicamentos de AIDS em questão, todos os 39 membros da Associação, incluindo filiais de empresas americanas, aderiram à ação – foi este caso que o Presidente Clinton pressionou durante sua visita em 1998. Aqui novamente, foi necessária a estabilidade do governo da África do Sul e uma campanha ativa tanto por organizações da sociedade civil local quanto internacional para obrigar as empresas a abandonarem a ação em abril do ano 2000.

O que é curioso sobre estes casos é a história e a prática nacional dos países desenvolvidos exatamente em relação a esta questão. Muitas das economias avançadas de hoje se recusaram a conceder ou reconhecer patentes durante os séculos XIX e XX. Elas apenas formalizaram e impuseram direitos de propriedade intelectual à medida que, gradualmente, passaram de usuários líquidos de propriedade intelectual para produtores líquidos – algumas ainda na década de 1970. Até hoje, o licenciamento compulsório é amplamente utilizado por praticamente todos os países avançados, geralmente sob legislação nacional contra a concorrência. Ainda assim, existe pressão para compelir países pobres em desenvolvimento a dar efeito pleno a regimes de

proteção altamente restritivos de patentes, mesmo no seu estágio atual de subdesenvolvimento.

Essas questões foram recentemente dramatizadas pelas chamadas “Guerras dos Medicamentos de AIDS”. Não preciso recitar as estatísticas assustadoras da pandemia de AIDS e seus efeitos devastadores nos países mais pobres, especialmente em partes da África Oriental e do Sul³. A boa notícia é que a ciência moderna descobriu tratamentos que podem aliviar e controlar as piores formas da pandemia. O problema é que o custo do tratamento (o “coquetel de AIDS”) orçado entre US\$ 10.000 e US\$ 15.000 por pessoa ao ano, coloca este tratamento muito além dos recursos das principais vítimas e seus governos.

Essa questão chamou a atenção do mundo quando uma empresa farmacêutica indiana, a *CIPLA* começou a produzir versões genéricas do coquetel de AIDS a uma fração do custo dos medicamentos patenteados. Ela o conseguiu de maneira legítima, através de um novo processo, uma vez que na época a lei indiana fornecia proteção de patentes para processos, mas não para produtos. A Tabela 1, a seguir, ilustra a enorme diferença que esta revolução genérica fez.

Tabela 1: A guerra de preços dos medicamentos

Medicamento (empresa)	Preço nos EUA	CIPLA	Hetero Drugs Ltd.	Oferta mais recente da empresa na África
Zerit (Bristol-Myers)	3.589	70	47	252
2TC (Glaxo)	3.271	190	98	232

3 N.E.: Sobre a controvérsia quanto a relevância das estatísticas globais de AIDS e sobre a eficácia e a segurança dos medicamentos vendidos como antídotos para uma ampla variedade de sintomas associados à AIDS na África, veja o capítulo 36, escrito por A. Maniotis e C. L. Gesheker e o capítulo 37, escrito por E. Ely.

Medicamento (empresa)	Preço nos EUA	CIPLA	Hetero Drugs Ltd.	Oferta mais recente da empresa na África
Crixivan (Merck)	6.016	N.D.	2.300	600
Combivir* (Glaxo)	7.093	635	293	730
Stocrin (Merck)	4.730	N.D.	1.179	500
Viramune (Boehringer)	3.508	340	202	483

Observação: Os preços são para medicamentos de AIDS por paciente por ano nos EUA e na África por TNCs farmacêuticas e duas empresas indianas de medicamentos genéricos. Os preços são em dólares americanos.

*AZT e 3TC

N.D. – Não Disponível

De acordo com o CEO da *CIPLA*, Yusuf Hamied,

O custo médio do Coquetel de AIDS no Ocidente é entre US\$ 10.000 e US\$ 15.000 por pessoa ao ano – não porque os medicamentos sejam proibitivamente caros para serem produzidos: eles não são. É a estrutura de formação de preços que os torna proibitivos. Em segundo lugar, o regime internacional de patentes e o TRIPS buscam deter quaisquer tentativas de produzir em larga escala e vender a preços acessíveis.

Na “Guerra de Medicamentos de AIDS” que se seguiu, os titulares de patentes tentaram obstruir, de todas as formas possíveis, a produção de medicamentos genéricos incluindo ações na Justiça e pressão sobre o governo indiano para mudar suas leis. O Sr. Hamied, citado anteriormente, pode ser descrito como parte interessada – afinal de contas sua empresa ganharia um mercado

importante, ao vender a uma fração do preço atual e ainda assim obteria lucro. Mas como descrever em linguagem educada o espetáculo das grandes empresas farmacêuticas, em média o setor mais lucrativo de todos, lutando com unhas e dentes para impedir o fornecimento legítimo de alívio a vítimas da AIDS em algumas das sociedades mais pobres do planeta – com o apoio ativo dos seus governos e cobertura por um acordo internacional que deveria equilibrar os interesses de inventores e usuários?

Existe algum consolo no fato de ter havido alguns movimentos construtivos, pelo menos em relação aos medicamentos de AIDS: (I) A produção ou, de fato, a simples ameaça dos genéricos já conseguiu forçar a queda dos preços dos medicamentos patenteados de AIDS em várias ocasiões (veja a Tabela 1 acima). (II) O Conselho Ministerial do TRIPS da OMC, sob pressão implacável de países em desenvolvimento liderados pelo Grupo da África pronunciou, de maneira firme, que o Acordo não deve atrapalhar países a adotarem medidas adequadas para proteger a saúde pública e a nutrição básicas – não apenas HIV/AIDS.

Conclusão

O valor de analisar o conhecimento, tanto no que diz respeito à sua qualidade como um bem público quanto a partir de uma perspectiva global, é que isto nos motiva a olhar para desenvolvimentos globais a partir de um ângulo reveladoramente penetrante. Questões como a política da produção do conhecimento e seu uso, o papel do estado e de outras estruturas públicas, a participação de forças na defesa de interesses seccionais e o impacto de regimes específicos de direitos de propriedade intelectual, são vistos em conjunto sob esse escrutínio. Essa junção da ideia de conhecimento como um bem público e as forças da globalização concentra a atenção nas obrigações da comunidade internacional, atuando de forma sistemática, para identificar estruturas de

incentivo adequadas, que assegurem a produção privada do conhecimento em determinadas áreas, ao mesmo tempo em que assume a responsabilidade de fornecer apoio *no nível global* para as áreas de produção fundamental (que não podem ser deixadas totalmente sob controle privado) para se alcançarem os requisitos mínimos de eficiência e equidade globais. Isto nos remete à urgência de abordar a questão perene do estado da governança global atualmente⁴.

* * *

Akilagpa Sawyerr é membro do Conselho de Estado da República de Gana e ex-Secretário Geral da Associação de Universidades Africanas. Foi vice-reitor da Universidade de Gana, em Legon, de 1985 a 1992, e da Faculdade de Direito, em Legon, a partir de 1970, por 16 anos. Foi professor visitante nas Faculdades de Direito de Harvard, de Yale, de Northwestern e da Universidade do Alabama; na Faculdade Fletcher de Direito e de Diplomacia da Universidade de Tufts (Boston); nas Universidades de Papua Nova Guiné e Dar-es-Salaam (Tanzânia) e no Instituto Max-Planck (Hamburgo, Alemanha).. Recebeu títulos de doutor honorário em Letras pela Universidade de Gana e em Estudos do Desenvolvimento (Tamale). Foi premiado com o cargo de Professor Honorário na Universidade da Cidade do Cabo (África do Sul). Possui licença para atuar como advogado em Papua Nova Guiné, na Inglaterra e em Gana. Kursou bacharelado em Direito na Universidade de Durham (Reino Unido) e mestrado em Direito na Universidade de Londres. Na Universidade da Califórnia (Berkeley), recebeu título de mestrado em Direito e fez doutorado em Ciência da Jurisprudência, em 1972. É diretor do Conselho Executivo da Rede do Terceiro Mundo – Região da África (TWN-Af) e foi presidente da CODESRIA, de 1995 a 1998. Já recebeu várias nomeações especiais pelo Programa das Nações Unidas para o

4 N.E.: Esta questão também é abordada por Samir Amin no capítulo 20.

Desenvolvimento (PNUD) e desempenhou papel central na produção do Relatório de Desenvolvimento Humano de Gana. Atuou em um painel especial do governo, em 1995, para examinar a estrutura da economia global. Suas obras publicadas incluem mais de 80 artigos em periódicos, livros e monografias sobre as implicações sociais e os aspectos técnicos do direito internacional e constitucional, da África Oriental e da Nova Guiné, de sindicatos no mundo todo e da política de ajuste estrutural econômico.



CAPÍTULO 5

RUMO A UMA CRÍTICA AFRICANA DA ETNOGRAFIA AFRICANA: A UTILIDADE DO INÚTIL¹

Maxwell K. Owusu

Hui Tzu disse a Chuang Tzu: “Seus ensinamentos não têm nenhuma utilidade prática”. Chuang Tzu disse, “Só se pode falar sobre o valor do útil àqueles que já sabem o valor da inutilidade. Esta terra em que caminhamos é muito ampla, porém para caminhar um homem não usa nada além do que as solas dos seus dois pés conseguem cobrir. Mas suponha que

¹ *Agradecimentos do autor:* Esta é uma versão revisada de um artigo preparado para ser apresentado no simpósio especial, Novos Rumos para o Estudo Antropológico de Sociedades Africanas, na 74ª reunião anual da Associação Antropológica Americana, em São Francisco, entre 2 e 6 de dezembro de 1975, e lida em versão modificada no Simpósio sobre Implicações de Perspectivas Ocidentais na Antropologia, do Departamento de Antropologia da Universidade de Michigan, inverno de 1976. Agradeço a William Shack, Aidan Southall, Victor Uchendu e Niara Sudarkasa pelos seus comentários úteis e bem-informados. As sugestões para melhoria do artigo feitas pelos três pareceristas anônimos do *American Anthropologist* também são muito bem-vindas. A responsabilidade pelos argumentos apresentados aqui, no entanto, é toda minha.

N.E.: Para as respostas do autor aos pareceristas, veja o Apêndice I do capítulo, nota 2 no original. Este capítulo é uma versão editada do original do autor “Etnography of Africa: The Usefulness of the Useless”, *American Anthropologist* Nova Série, 80 (2) junho de 1978, p. 310-334.

N.E.: Sobre o desenvolvimento da África como foco da Antropologia, veja o capítulo 30, de James Ferguson.

se retire a terra em volta dos seus pés até que se chegue ao mundo inferior, será que seus pedaços de terra ainda poderiam ter alguma utilidade para ele caminhar”? Hui Tzu disse, “Eles não teriam nenhuma utilidade”. Chuang Tzu disse, “Então a utilidade do inútil fica clara” (Fortes, 1945, p. VI).

Desde o surgimento, na Europa e na América, da *antropologia* como disciplina universitária no final do século XIX, a disciplina tem, num espírito científico verdadeiro e certamente humanista, continuado a ser caracterizada por esforços autoconscientes para melhorar seus métodos de coleta, análise, organização, interpretação e apresentação de dados. Ou seja, ela tem continuado a avaliar de maneira crítica seus princípios metodológicos, teóricos e epistemológicos.

Especialmente, mais ou menos nos últimos cinco anos, temos observado o surgimento de uma grande quantidade de literatura, expressiva e autocrítica, que tem conseguido reabrir, ainda que sob novos patrocínios, o debate inconclusivo que Sol Tax uma vez chamou de “Guerra dos Trinta Anos”, entre 1840 e 1870. Esta foi a guerra entre “Etnologia e Antropologia; uma travada entre aqueles que eram historiadores e filósofos de um lado e, do outro, aqueles que eram a favor da ciência, especialmente da biologia (aonde quer que ela pudesse levar); entre humanitaristas cuja ciência estava relacionada com a defesa de uma causa, de um lado, e cientistas puros que separavam a verdade científica de todas as outras preocupações humanas”, do outro (Tax, 1964, p. 15).

Esse novo corpo de literatura crítica busca, entre outros objetivos, avaliar, com referência tanto a estudos de caso comparativos entre culturas quanto a estudos de caso específicos, os *efeitos* sobre pressupostos etnográficos, descrições, comparação,

interpretação e desenvolvimento de teorias das ligações históricas entre antropologia (basicamente, como um empreendimento europeu) e o colonialismo, imperialismo ou neo-colonialismo europeu e americano.

Os argumentos centrais aqui, agora bastante conhecidos, giram em torno de antigas questões relacionadas entre si: (1) Será que uma ciência social sem valoração (ou seja, a antropologia) é possível? (2) Quais são os limites da objetividade na ciência? (3) Quais são ou devem ser as responsabilidades morais do antropólogo branco como estudante de povos não brancos do Terceiro Mundo, considerando que, segundo o argumento típico, a antropologia nasceu e se desenvolveu a partir do envolvimento imperialista do Ocidente por interesse próprio ou de aventuras em áreas não ocidentais?

Ao longo deste “repensamento”, desta “reinvenção”, desta “nova esquerda” ou desta “crítica radical” recentes, questões graves também surgiram sobre a validade e a relevância ou utilidade prática e teórica de estudos etnográficos microscópicos, ou seja, sobre o trabalho de campo etnográfico tradicional. Críticos indicam as deficiências inerentes do empirismo *estrutural e funcional*, com seus pressupostos de homogeneidade cultural, o isolamento “tribal” e tendências ao equilíbrio da ordem social; tendências não-, anti- ou a-históricas; foco normativo; tautologias de dados e de teoria e, sobretudo, perspectivas eurocêntricas ou racistas que não conseguiram proporcionar uma crítica genuína e total da sociedade colonial (veja especificamente a discussão em Asad, 1973; Bergman 1975; Hsu, 1973; Hymes, 1972; Nash 1975; Owusu, 1975, 1976a).

Quaisquer que sejam as contribuições reais ou potenciais ao conhecimento desta nova crítica reflexiva “progressista” da antropologia, é claro que ainda falta dar o peso necessário e suficiente nas discussões atuais ao que talvez seja o problema mais

fundamental da antropologia sociocultural, ou seja, o problema do controle de qualidade dos dados no trabalho de campo etnográfico. Este problema específico é causado, em grande parte, pelo desconhecimento dos vernáculos, que resulta em graves erros de tradução de culturas locais. O ato de repensar a antropologia deve começar com o ato de repensar o papel do idioma nativo na medida em que ele afeta a qualidade geral da coleta, organização e apresentação de dados etnográficos. Na verdade, não é surpreendente que, desde o debate em 1939-1940 entre Mead e Lowie sobre a questão do uso de idiomas nativos no trabalho de campo etnográfico, não tenha surgido nenhuma discussão sistemática dedicada ao assunto.

Tradicionalmente, tem havido três tipos relacionados, mas analiticamente distintos, de pesquisa antropológica – a etnológica comparativa (teórica e especulativa), a aplicada (prática e voltada para diretrizes) e a etnográfica. Quaisquer que sejam os objetivos diferentes e as ênfases específicas dos três tipos de investigações, todos se preocupam, no fim das contas, com a coleta, a análise, a interpretação, a explicação e/ou a aplicação em termos de determinadas teorias, metodologias ou filosofias de dados empíricos básicos sobre povos não ocidentais (veja Foster, 1969; Goodenough, 1956; Mair, 1975; Naroll, 1970b; Owusu, 1976b; Rohner, 1975b; Vermuelen e de Ruijter para alguma discussão recente da natureza e da relevância das distinções).

O trabalho de campo etnográfico, talvez o mais interessante e, certamente, o mais desafiador e fundamental, tem dois aspectos principais: a pesquisa e a intensa observação participante. Convencionalmente, o principal objetivo da pesquisa etnográfica tem sido o relato descritivo de culturas nativas. Ou seja, o fornecimento para um público ocidental, principalmente europeu, de informações novas e básicas ou adicionais e confiáveis sobre

povos não ocidentais – os chamados povos “primitivos”, “bárbaros”, “selvagens” ou “retrógrados” – de acordo com Fortes, “os milhões de pessoas cujo bem-estar está sob a responsabilidade da civilização ocidental” (1953, p. 46) e cujas culturas eram (são) pouco ou sequer conhecidas pelos europeus. Ao longo dos anos, antropólogos brancos persuadiram (seduziram? convenceram? acalmaram?) de maneira eficaz e com sucesso tanto estudiosos no mundo todo quanto leigos a acreditarem, às vezes relutantemente, que suas etnografias de povos “primitivos” são confiáveis porque resultam de um trabalho de campo cuidadoso e intensivo, que implica fluência nos idiomas dos povos estudados (veja, por exemplo, o arrependimento recente bem-intencionado, porém inadequado, de Staniland [1975, p. x] em sua obra sobre os Dagomba).

Ainda assim, uma leitura cuidadosa da monografia “tribal” típica engenhosamente protegida por um “presente etnográfico” e escrito em linguagem “científica” obscura e esotérica demonstra uma coisa: é virtualmente impossível, especialmente para o antropólogo nativo, falsificá-la, reproduzi-la, ou avaliá-la de maneira objetiva. Pois, frequentemente, não está claro se os relatos apresentados de maneira tão brilhante são absolutamente sobre realidades nativas, ou se eles são sobre informantes, modelos “científicos” e especulações imaginativas, ou sobre os próprios antropólogos e suas fantasias. Qualquer que seja a mensagem e a contribuição intelectual dessas etnografias, elas representam uma medida clara do impacto intelectual distorcido geral da ampliação das fronteiras político-econômicas ocidentais, da “descoberta” ocidental do mundo não ocidental, que desde então levou, de maneira incessante, à reestruturação e à transformação sistemática e muitas vezes forçada por parte dos europeus do mundo “novo” e “primitivo” na imagem da Europa.

A principal finalidade deste capítulo, então, é reavaliar, com referência específica a relatos etnográficos (e históricos) sobre a África, selecionados e altamente representativos, as implicações para a pesquisa passada, atual e futura do perene problema do uso (falta de uso, uso incorreto ou abuso) de idiomas nativos no trabalho de campo. A questão de idiomas nativos como ferramentas no trabalho de campo surgiu no debate agora quase esquecido ou ignorado de 1939-1940, que será resumido e comentado a seguir, entre Margaret Mead e Robert H. Lowie. Há evidência epistemológica ampla, substantiva e metodológica da necessidade urgente de retomar este debate. Eu mostro, por exemplo, com base na análise de referências textuais selecionadas representativas em duas etnografias clássicas, muito populares e influentes – *The Nuer* (1940), de Evans-Pritchard, já na sua oitava edição e *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi* (1945) de Meyer Fortes, geralmente citado juntamente com *The Nuer* – que a grande maioria das etnografias sobre a África mais autorizadas e citadas por distintos estudiosos ocidentais, produzidas especialmente durante o período colonial, logrou ser elaborada sem o benefício sério e sistemático dos vernáculos relevantes². A maioria dos etnógrafos não teve (nem poderia ter tido) um domínio adequado dos idiomas nativos relevantes e uma compreensão imediata da fala dos nativos entre si. Consequentemente a dependência inevitável, dos etnógrafos por intérpretes-informantes nativos, semialfabetizados e alfabetizados, que se comunicavam em diversas *línguas francas* ou nos chamados idiomas de contato (por exemplo, inglês pidgin, swahili, etc.) não proporcionou, como veremos em breve, garantia suficiente ou confiável contra equívocos funcionais entre etnógrafos e os povos que eles estudaram e, inevitavelmente,

2 Apesar de argumentos convencionais ao contrário, como George M. Foster (1969, p. 66) nos lembra, “os antropólogos assumem que precisam falar e entender o idioma dos povos que estudam para que os resultados das suas pesquisas atendam aos rigorosos cânones de excelência do trabalho de campo contemporâneo”.

contra a contaminação da qualidade dos dados. Eu também demonstro, com referência a um estudo de caso relativamente recente e representativo da política local em Gana (Dunn e Robertson, 1974), que a utilização de intérpretes-informantes nativos alfabetizados pode muito bem fazer parte do problema do preconceito do etnógrafo em relatórios de campo e, portanto, da tradução intercultural. Eu também apresento alguma evidência, a partir da metodologia de pesquisa transcultural, para mostrar que um fator crítico que contribui muito para erros sistemáticos em relatos etnográficos é a falta de conhecimento do idioma ou de fluência nele.

Hoje em dia, quando a “aculturação forte” é a regra em vez da exceção em sociedades Africanas, uma capacidade prévia de fala e compreensão de vários vernáculos relevantes é fundamental para que o etnógrafo evite erros factuais graves e conclusões teóricas equivocadas. O domínio de vários vernáculos é necessário por causa da tendência cada vez maior de os africanos mudarem de um idioma para outro num único contexto de interação ou campo social como resultado da mistura de diferentes comunidades de fala. Infelizmente, há uma tendência cada vez maior entre os africanistas (e também antropólogos que trabalham em outras áreas geográficas) a supor com certa ingenuidade que, mesmo se declarando a favor da importância da utilização de idiomas nativos, como os idiomas europeus agora são amplamente utilizados em toda a África, etnografias acadêmicas satisfatórias baseadas no trabalho de campo possam ser escritas sem o domínio dos vernáculos relevantes³.

De acordo com o mapa linguístico da África, elaborado pela Escola de Estudos Orientais e Africanos, existem, (e precisamos ser lembrados disso constantemente), cerca de 1500 idiomas

3 N.E.: Para a discussão adicional do autor sobre a relevância dos vernáculos no trabalho de campo, veja o Apêndice I a este capítulo.

nativos vivos em uso cotidiano ativo entre os cerca de 300 milhões de habitantes da África, além, é claro, dos principais idiomas europeus utilizados, especialmente pelas novas elites, em todo o continente. A identidade própria da África é, em grande parte, definida em termos dessa realidade linguística. É esta realidade fundamental que, ao longo dos anos, tem conseguido desafiar a penetração cultural europeia agressiva nos outros aspectos, e torna a pesquisa etnográfica na África uma tarefa formidável, até mesmo para estudiosos nativos. A seguir, apresentarei o que pode ser uma solução radical para os dilemas epistemológicos e metodológicos do antropólogo estrangeiro que ainda domina o estudo de sociedades e culturas africanas. Acredito piamente que o profissionalismo continuado no campo de estudos africanos, que a contribuição para a ciência da sociedade e a extensão em que conhecimento etnográfico podem ser realmente úteis para comunidade e governo anfitriões, tudo isso depende criticamente da seriedade e da determinação com que se logra enfrentar o problema do controle de qualidade de dados, especificamente no que concerne à competência linguística.

Funções do idioma na etnografia: Mead vs. Lowie

Numa avaliação clássica de “idiomas nativos como ferramentas do *trabalho de campo*” Mead (1939) observa que

existe muito erro de compreensão do que se quer dizer com *utilizar o idioma nativo*, uma redação que eu prefiro a *falar o idioma nativo*. Esta última [...] levanta a suspeita de puristas linguísticos, apavora estudantes que ainda não experimentaram o trabalho de campo e dá um valor *indevido* à virtuosidade em detrimento da ênfase de que um idioma é uma ferramenta, não uma medalha de honra (1939, p. 196; ênfase nossa).

Em seguida, ela observa, de forma marcante que

podemos considerar a utilização do idioma nativo em relação aos problemas que confrontam o pesquisador de campo e dividi-los na necessidade de *falar* e na necessidade de *entender*, mantendo sempre em mente que o pesquisador de campo não está em campo para *falar*, mas sim para *ouvir*, que ele não está lá para expressar suas próprias ideias complicadas que confundirão e distorcerão os relatos dos nativos. As demandas sobre ele por participação linguística ativa são menores do que são em qualquer período *normal* da sua vida (1939, p. 196, ênfase nossa).

Em seguida, Mead identifica três funções do idioma no campo: (1) fazer perguntas corretamente, (2) estabelecer entendimento, e (3) dar instruções precisas. Para Mead, no máximo entre 20 e 30 locuções, com margem para inflexão (1939, p. 197) e “um pequeno comentário formal habitual escrupulosamente preciso” (1939, p. 199) costumam ser adequados para as necessidades linguísticas. A ênfase está no domínio de uma quantidade moderada de sons nativos *estratégicos*.

Pois se o “etnologista [etnógrafo] não conseguir dar instruções rápidas e precisas aos seus serventes, informantes e assistentes nativos [...] ele gastará uma quantidade enorme de tempo e energia fazendo tarefas mecânicas que ele poderia ter delegado se sua língua tivesse sido apenas um pouco mais treinada (1939, p. 199).

De acordo com Mead,

é fundamental saber se os nativos conseguem digerir instruções *complexas* ou se as instruções precisam ser

dadas a eles pouco a pouco às vezes permitindo que eles respondam e repetir entre cada item numa série. (1939, p. 199, ênfase nossa).

Se o pesquisador de campo conseguir aprender a lidar com estas três situações, Mead conclui, “ele será capaz de *utilizar* o idioma nativo [...] no que diz respeito à fala”, pois ele deseja naturalmente se limitar ao mínimo em termos de conversa, pois “ele está lá para observar e ouvir” (1939, p. 200). Para Mead então “utilizar o idioma nativo” para participação ativa e para obter “informações etnológicas” não significa, como Lowie indica na sua refutação eficaz e notável do *mutatis mutandis* de Mead,

a mesma coisa que significa para uma autoridade em potencial em qualquer *civilização contemporânea avançada*, em outras palavras, um domínio *fluente* do vernáculo, juntamente com a compreensão imediata do discurso dos nativos entre eles próprios. A Dra. Mead menospreza veementemente – de maneira quase insolente – esse controle [...] como sendo “virtuosidade linguística. (Lowie, 1940, p. 81, ênfase nossa)⁴.

Mead conclui de acordo com as considerações anteriores que desde a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, em 1922, que marca uma revolução significativa em métodos de trabalho de campo etnográfico, mais de 25 investigadores, de ambos os sexos, da Inglaterra e dos Estados

4 Independentemente da argúcia e do eurocentrismo óbvios implicados pelas observações anteriores de Mead, sua distinção entre dois tipos amplos de estudo, um exigindo a utilização mínima do idioma nativo e o outro exigindo sua utilização máxima (veja especificamente Mead, 1939, p. 194-196), qualquer que seja seu valor analítico, leva a uma confusão prática adicional. Naquela categoria estão estudos: (a) para resgatar os resquícios de “culturas que estão morrendo” e (b) de sobrevivências de cultura primitiva numa situação cultural híbrida em que todos falam um idioma de contato. Nesta categoria de estudos estão: (I) os de funcionamento social, exceto onde uma *lingua franca* é suficientemente ampla para permitir que um investigador siga tendências sociais em situações específicas sem um conhecimento do vernáculo, (II) os que lidam com o relacionamento entre cultura e personalidade e (III) os que se preocupam com simbolismo.

Unidos, “realizaram trabalho de campo *autêntico utilizando* idiomas nativos” (1939, p. 191-192, ênfase nossa).

Se for verdade que os métodos de trabalho de campo de Malinowski marcam um avanço significativo em técnicas de campo etnográficas, como Mead admite prontamente (e nenhum etnógrafo sério contestaria), também é o caso, conforme o próprio Malinowski observa em relação tanto à pesquisa de levantamento (documentação estatística e delineação da anatomia da cultura) quanto ao aspecto do trabalho de campo relacionado com o “aspecto imponderável da vida propriamente dita e do comportamento típico” (1961, p. 1-25), que o objetivo do trabalho de campo com sua ênfase na utilização do idioma nativo é “compreender o ponto de vista do *nativo*, sua relação com a vida, perceber *sua* visão do *seu* mundo” (1961, p. 25, ênfase no original). Isto certamente implica fluência no vernáculo local.

O papel *indispensável* da utilização *contextual* adequada do idioma nativo no trabalho de campo é justificado de acordo com princípios científicos, práticos e humanistas.

Controle de qualidade de dados e conhecimento do idioma nativo

Uma das questões mais desprezadas na antropologia social/cultural, em geral, e na metodologia de pesquisa entre culturas, especificamente, é, de acordo com Rohner (veja Rohner *et al.*, 1973, p. 275-276), o problema complexo do preconceito do etnógrafo ou “controle de qualidade dos dados” – ou seja, o problema de erros sistemáticos ocorrerem no processo de coleta e relato de dados etnográficos.

A técnica de controle de qualidade de dados proposta pela primeira vez por Naroll (1962) lida não apenas com a confiabilidade geral de fatos sociais/culturais isolados, mas também – e de

maneira mais importante para pesquisadores hologeísticos – com o teste estatístico da confiabilidade de hipóteses sobre relacionamentos transculturais entre duas ou mais variáveis sociais, culturais, psicológicas, etc., de acordo com uma amostra mundial de sociedades do registro etnográfico na antropologia. Testes de controle de qualidade de dados nos alerta, com efeito, contra a aceitação não crítica e a utilização de fontes etnográficas (e históricas).

Como os relatos etnográficos das sociedades africanas (e de outras sociedades não ocidentais) tradicionalmente dependeram, reconhecidamente, de forma tão intensa, de informantes nativos, o controle da parcialidade do informante é obviamente uma tarefa muito urgente. Naroll descreve três fontes principais de erro do informante. Estas são (1) os efeitos distorcivos da teoria ou do estereótipo cultural nativo, (2) o efeito distorcivo de uma escolha inadequada do informante pelo etnógrafo, e (3) a influência distorciva da falha de memória dos detalhes de um evento singular específico (veja Naroll, 1962, p. 80-82 para detalhes).

É claro que os informantes podem enganar, mentir, recusar-se a responder perguntas ou a fornecer informações necessárias, de maneira deliberada ou não. Ou seja, informantes podem se permitir diversos tipos de fraudes sistemáticas. Para descobrir se existe alguma das formas de parcialidade mencionadas anteriormente ou outras por parte do informante ou do etnógrafo (ao contrário do erro aleatório) em relatórios de campo, Naroll propõe seis fatores de controle ou testes sensíveis à parcialidade para este fim e os aplica a um estudo intercultural com ênfase na cultura. Os fatores de controle relevantes são: (1) relatórios de caso, (2) observação do participante, (3) duração da estadia no campo, (4) conhecimento do idioma nativo, (5) papel do etnógrafo (por exemplo, como cientista, funcionário do governo, ou missionário), e (6) caráter

explícito e geral do relatório. O “lugar de onde vem o etnógrafo” também pode ser um possível teste de controle (veja Naroll, 1962, p. 85-99 para uma discussão detalhada).

Neste estudo, baseado numa amostra final de 37 sociedades no mundo, incluindo sete na África, Naroll (1962, p. 46) elabora um “índice de ênfase cultural” envolvendo quatro variáveis ou características substantivas operacionalizadas adequadamente e equivalentes em termos transculturais, que são (1) briga de bêbados, (2) homicídio rebelde, (3) suicídio de protesto, e (4) atribuição de bruxaria. Ou seja, os fatores de controle de qualidade são medidos em cada amostra de etnografia e depois correlacionados com as variáveis substantivas. Se um fator de controle de qualidade de dados – temos que enfatizar que cada teste desse tipo “é independente” no que diz respeito às condições de observação no campo (1962, p. 22) – estiver significativamente relacionado, num sentido estatístico, com um par de variáveis substantivas, então os efeitos desse fator de controle deverão ser levados em consideração na interpretação do relacionamento entre as variáveis ou características sensíveis à parcialidade.

Naroll consegue mostrar no seu estudo sobre ênfase cultural, por exemplo, que etnógrafos que morem na comunidade pesquisada durante um ano ou mais (“duração da estadia no campo”) tendem, com uma frequência significativamente maior do que os que “passam pouco tempo”, a relatar a presença da bruxaria. Se relatos de guerra mostrarem a mesma tendência, com “aqueles que ficam muito tempo” tendo uma probabilidade maior de relatar a presença de guerra do que “aqueles que ficam pouco tempo”, então os pesquisadores de levantamentos interculturais poderão descobrir um relacionamento intercultural estatisticamente significativo, porém artificial entre a incidência da bruxaria e da guerra. Portanto, o verdadeiro relacionamento entre bruxaria e

guerra seria obscurecido por causa de uma parcialidade sistemática do etnógrafo no processo de relatório etnográfico (1962, p. 88-89)⁵.

Muito pertinente para meu argumento é a observação de Naroll de que os testes de controle de qualidade de relatórios da atribuição de bruxaria e do suicídio de protesto produziram uma evidência estatisticamente significativa ou quase significativa de parcialidade. De acordo com ele, a evidência que surgiu sugere, entre outras coisas, que relatos feitos por etnógrafos que não conhecem o idioma nativo podem tender de maneira consistente a subestimarem as taxas de suicídio e de atribuição de bruxaria. O teste de conhecimento do idioma de Naroll, por exemplo, mostra uma associação elevada entre o conhecimento do idioma nativo e relatos elevados de atribuição de bruxaria (1962, p. 89-90). Naroll (1962), Rohner (1975) e outros realmente reconhecem que os efeitos da parcialidade do etnógrafo mostrados pela análise estatística dos dados etnográficos pode ser devido a vários fatores, incluindo erro de amostragem e parcialidade do codificador⁶.

5 Veja também Rohner (1975) e Rohner *et al.* (1973) para uma aplicação recente da técnica de controle de qualidade de dados a um estudo intercultural dos efeitos de aceitação e rejeição dos pais.

6 O assunto da amostragem por probabilidade na etnografia é espinhoso e merece um tratamento detalhado à parte. Pode ser suficiente observar aqui que uma das fraquezas mais graves da etnografia da África, especialmente da antropologia colonial (e outras “sociedades antropológicas” também), tem sido a dependência do etnógrafo da amostragem oportunista, ou seja, de poucos informantes ou informantes que eram eventuais, até mesmo informais e às vezes “treinados”, com base nos quais derivavam-se generalizações amplas, ainda que altamente imaginativas, sobre a sociedade e a cultura como um todo. Afinal de contas, a antropologia precisa ser holística. Os Nuer, por exemplo, totalizavam, de acordo com Evans-Pritchard, cerca de 200 mil indivíduos na época do estudo. Evan-Pritchard nos conta que ele nunca conseguiu treinar informantes capazes de ditar textos, dar uma descrição detalhada e fazer comentários. Portanto, as informações eram coletadas em pedaços, com cada Nuer que encontrava sendo utilizado como uma fonte de conhecimento. Não nos diz quantos dos cerca de 200.000 Nuer ele conheceu. Godfrey e Monica Wilson, segundo esta última em sua obra *Good Company*, coletaram dados sobre os Nyakusa, da África Central, que somavam cerca de 234 mil indivíduos, a partir de apenas quatro informantes principais. Os Tallensi de Fortes somavam cerca de 35 mil, de acordo com o Censo da Costa do Ouro de 1931. Os dados sobre os Tallensi derivam de dois informantes principais e talvez “de vários outros, demais para serem mencionados” que “foram nossos amigos leais e ajudantes zelosos” (1945, p. xii). Alguns antropólogos trabalhando na África, como Günter Waper (1949) que estudou os Abaluhya de Nyanza do Norte, no Quênia, na década de 1930, nem consideraram necessário discutir seus métodos de pesquisa. Apenas precisamos enfatizar aqui que não podem derivar, sem uma distorção grave da realidade, teorias macrosociológicas válidas ou

Entretanto, a observação de bom senso feita por Naroll (1962, p. 90) de que etnógrafos que passarem mais tempo no campo e que dominarem o idioma nativo terão um relacionamento melhor – superior – com informantes e, portanto, terão uma tendência menor a receberem imposições ou terão uma tendência maior a detectarem enganação quando ela for tentada, dificilmente pode ser contestada e precisa ser reafirmada diversas vezes.

Infelizmente, como indiquei, poucos etnógrafos, trabalhando em sociedades africanas nas décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950 – os antropólogos mais antigos cujo trabalho estabeleceu a base para estudos africanos – tinham algum domínio notável dos idiomas nativos⁷. A capacidade de utilizar o(s) idioma(s) africano(s) de maneira eficaz exigiria, sob condições normais, vários anos de permanência entre os povos alvo e relacionados antes que se pudesse estar pronto para a tarefa séria de estudar a cultura.

Mas numa situação colonial, caracterizada como foi por um sentido difuso do Fardo do Homem Branco, erros graves de concepção sobre a natureza de sociedades e culturas africanas tradicionais e ortodoxias e concepções intelectuais eurocêntricas, as

generalizações transculturais a partir das nossas técnicas microssociológicas cruas (veja Naroll, 1970a, 1970b; Rohner, 1975; Chilungu, 1976).

- 7 Em estudo recente, Rohner (1975, p. 252-253) proporciona medida razoável, talvez generosa, da proficiência do etnógrafo nos idiomas dos povos que estuda. Três categorias ou classificações são propostas: (1) pouco ou nenhum conhecimento do idioma nativo, (2) algum conhecimento e entendimento do idioma nativo e (3) fluência no idioma nativo. Um etnógrafo pode ser considerado fluente no idioma apenas quando ele declara isso explicitamente. Pode-se pensar que o etnógrafo tenha algum conhecimento e entendimento do idioma quando ele diz que é o caso ou quando ele conseguir acompanhar pelo menos a essência de conversas mais informais sem conseguir falar o idioma bem o suficiente para conversar nele, exceto frases de etiqueta. Diz-se que o etnógrafo tem pouco ou nenhum conhecimento do idioma quando ele afirma que este é o caso, fala apenas inglês (ou qualquer que seja seu próprio idioma nativo) enquanto faz trabalho de campo, ou depende quase exclusivamente de intérpretes.

Quatorze sociedades da África subsaariana são representadas na amostra do estudo de Rohner. É significativo observar que dos dez etnógrafos cujo conhecimento do idioma é classificado, apenas um, Ashton (Sotho), tinha fluência no idioma. Herkovits (Fon) tinha pouco ou nenhum conhecimento do idioma, assim como Evans-Pritchard (Nuer) ou LeVine (Gusii). Fallers (Soga) foi classificado como tendo algum entendimento do idioma e Fortes (Tallensi) recebeu nota zero.

condições dificilmente poderiam ter sido normais, quanto menos ideais, como confirmam as observações de Fortes e de Evans-Pritchard, que serão discutidas depois. Portanto, o etnógrafo foi obrigado quase sempre a depender muito do servidor-intérprete-informante nativo sobrecarregado. Conforme Lowie (1940, p. 89) conclui com uma franqueza característica, “Nós usamos intérpretes, não porque gostemos, mas porque não temos escolha”.

A questão epistemológica básica é se um diálogo verdadeiro pode ser obtido entre o etnógrafo estrangeiro e seu intérprete-informante nativo, que fornecerá uma base para a compreensão real da cultura e da sociedade do nativo e para remover quaisquer concepções errôneas históricas mútuas graves que possam atrapalhar a comunicação legítima em que uma ou as duas partes tenham pouco ou nenhum controle efetivo do vernáculo da outra parte (nos sentidos fonético, léxico e idiomático).

Uma questão relacionada é a seguinte: o que constituem paradigmas antropológicos e descobertas etnográficas aceitáveis, considerando o fato que a antropologia da África ainda é, em grande parte, um empreendimento europeu, dominado por estudiosos europeus que definem o que é a antropologia? Além disso, considerando que os europeus fornecem as regras para o trabalho antropológico “científico” ou legítimo e também fornecem os critérios pelos quais o reconhecimento acadêmico e recompensas são alocados entre antropólogos merecedores, tanto africanos quanto europeus, qual contribuição real um intérprete-informante alfabetizado ou semialfabetizado pode dar em direção a uma compreensão genuína da sua sociedade e sua cultura? Respostas a estas perguntas podem ser encontradas em parte por uma análise cuidadosa de aspectos do papel polêmico do intérprete-informante nativo alfabetizado no trabalho de campo etnográfico e das regras

de procedimento pelas quais os antropólogos chegam aos seus dados e da natureza das conclusões baseadas neles.

A mágica do etnógrafo: a descoberta de “estruturas”

Existem basicamente três estágios e processos inter-relacionados pelos quais dados sobre realidades culturais africanas têm sido e continuam a ser coletados sistematicamente e seu conteúdo transformado e muitas vezes traduzido de maneira errônea por etnógrafos ocidentais para os chamados tipos institucionais universalmente aplicáveis interculturais válidos. Estes estágios são os seguintes: (1) lacunas linguísticas e psicológicas (definidas em termos culturais e raciais) iniciais, e muitas vezes persistentes, entre os etnógrafos estrangeiros e os povos que eles estudam; (2) a demanda urgente por “teorias” para auxiliar o etnógrafo a organizar seus dados de campo e a apresentar as conclusões derivadas dos dados e (3) o tratamento acrítico de hipóteses etnográficas ou etnológicas “confiáveis” e intuições como fatos, aceitos ou estabelecidos, da vida nativa.

Em primeiro lugar, diante da lacuna cognitiva e linguística entre ele próprio e os sujeitos, ou nativos, o etnógrafo é obrigado a aplicar de maneira rígida a regra relativamente conveniente do “distanciamento científico” no trabalho de campo e a ter como meta principal, ou até mesmo única, fornecer relatos sociologicamente compreensíveis das crenças e práticas dos povos nativos. Como Evans-Pritchard afirma claramente, a compreensão sociológica significa que:

o antropólogo social descobre numa sociedade nativa o que nenhum nativo consegue lhe explicar e o que nenhum leigo, não importa o quanto ele conheça a cultura, consegue perceber – sua estrutura básica. Esta estrutura não pode ser vista. Trata-se

de um conjunto de abstrações, sendo que cada uma delas – apesar de derivadas, é verdade, da análise do comportamento observado – é basicamente um construto imaginário do próprio antropólogo. Ao relacionar estas abstrações umas com as outras de maneira lógica de tal forma que elas apresentem um padrão, ele pode ver a sociedade em seus princípios básicos e como um todo único [...]. Tendo isolado estes padrões numa sociedade ele os compara com padrões em outras sociedades (Evans-Pritchard, 1968, p. 51).

Existem problemas polêmicos relativos à maneira pela qual “estruturas” como abstrações da realidade são geradas; à extensão da validade lógica das abstrações; e, de maneira mais crítica, ao grau da sua correspondência com realidades nativas. As principais “descobertas” do etnógrafo (e historiador) ocidental podem ser e foram feitas com pouca preocupação com a integridade das realidades culturais dos indivíduos e grupos das sociedades em questão. Por exemplo, Chukwuemeka Onwubu, num artigo de análise, demonstrou recentemente, através da análise semântica de termos Igbo, o erro cometido por Simon Ottenberg na sua obra *Leadership and Authority in an African Society: The Afikpo Village-Group* ao apresentar como sendo os atributos culturais da sociedade Igbo categorias taxonômicas como subconjuntos, graus, alas, segmentos de vilas, sub-segmentos e clãs, criando , com isso, a impressão, forma, de uma burocracia da vila formalmente organizada (Onwubu, 1975, p. 71-77)⁸.

8 Numa obra monumental recente sobre o sistema político Asante dos séculos XVIII e XIX, Wilks (1975) escolheu descrever e interpretar a experiência histórica Asante em terminologia e conceitos modernos culturalmente estrangeiros da Europa, como a continuidade geral do “processo burocrático”, o “braço executivo” da “administração central” em Kumasi e a “classe média” envolvida em debate ideológico sobre os méritos relativos do “livre comércio” vs. “capitalismo estatal”. Wilks apresenta o sistema político Asante do período como se ele fosse quase a cópia exata da estrutura administrativa colonial britânica contemporânea com seus representantes distritais e provinciais.

A varinha mágica do etnógrafo, sua propriedade mais pessoal e valiosa, então parece ser capaz de fazer aparecer uma variedade fantástica de hierarquias realmente confusas de “estruturas” e “estruturas” enredadas de “estruturas”, de acordo, sem dúvida, com um plano filosófico, bem ensaiado e orquestrado, pouco entendido. Principalmente, estas hierarquias têm pouca correspondência com realidades locais. Esta luta etnográfica contra um inimigo imaginário continua a tornar o discurso aberto transcultural científico, até mesmo humanista, difícil e um progresso realmente acumulativo impossível.

Com efeito, Lévi-Strauss, famoso pelo brilhantismo das suas excursões imaginárias e a tremenda força e atração da sua vara de vedor capaz de “descobrir” “estruturas” primordiais universalmente válidas nas áreas mais improváveis, admite que “o melhor estudo etnográfico nunca tornará o leitor um nativo” (1968, p. 16). Portanto, num sentido fundamental, a etnografia (da África e de outros lugares) não trata realmente de sociedades nativas da maneira que se diz que seja a sociologia em relação às sociedades ocidentais. Quaisquer que sejam as imperfeições, a sociologia trata do homem e da mulher ocidentais, analisando e escrevendo nos seus idiomas nativos sobre eles próprios de uma forma constrangida⁹.

Ao comentar sobre o relacionamento entre abstrações estruturais e as realidades às quais elas dizem respeito, Firth nos lembra, de maneira semelhante, que não importa tanto se o

O que mais incomoda em tudo isto é que Wilks defende a aplicação de “conceitos desenvolvidos em contextos diferentes, tanto em termos geográficos quanto temporais” ao insistir que “apenas assim o passado dos Asante pode ser visto dentro das perspectivas mais amplas do esforço humano e seu lugar dentro da história comparativa pode acabar sendo assegurado” (1975, p. xiv). Portanto, no interesse de comparação intercultural, estudiosos ocidentais adotam prontamente uma abordagem em relação a sociedades e culturas africanas que inevitavelmente produz generalizações interculturais apressadas e superficiais. Este tipo de imperialismo cognitivo e linguístico é, de fato muito, comum em estudos “científicos” ocidentais de povos não ocidentais.

9 Veja o Apêndice II deste capítulo.

antropólogo errar seus fatos, desde que ele argumente suas teorias de maneira lógica (1954, p. vii).

O segundo estágio no processo pelo qual as realidades culturais Africanas costumam ser transformadas de maneira errônea através do erro de tradução pelos etnógrafos está associado com a demanda urgente por “teorias” para auxiliarem o etnógrafo a organizar seus dados de campo e a apresentar as conclusões derivadas dos dados. Como Fortes (1945, p. vii) afirma, no que diz respeito aos seus dados africanos:

Não se trata simplesmente de uma questão de registrar suas [do etnógrafo] observações. Escrever uma monografia antropológica é em si um instrumento de pesquisa no arsenal do antropólogo. Isto envolve separar a realidade caleidoscópica vívida da ação, do pensamento e da emoção humanas que vive nos cadernos e na memória do antropólogo, criando, a partir das peças, uma representação coerente de uma sociedade, em termos dos princípios gerais de organização e motivação que a regulam. Trata-se de uma tarefa que não pode ser feita sem a ajuda da teoria.

Infelizmente, após uma análise mais atenta, costuma-se descobrir que a “teoria” ou as “teorias” são visões ocidentais da sociedade e da cultura bem-estabelecidas, razoavelmente ortodoxas, suas origens e desenvolvimento, baseadas no pensamento e na experiência filosóficos acadêmicos e populares europeus, que depois são aplicados à humanidade como um todo. A força da ciência e da tecnologia ocidentais e a capacidade relacionada do Ocidente de estabelecer e manter sua dominação política e econômica e sua liderança intelectual especificamente do mundo não ocidental transformou com sucesso teorias eurocêntricas dominantes de

história, cultura e sociedade em sistemas “centrados no cosmos”, ou seja, sistemas universais de pensamento e crença (apesar da popularidade das distinções atuais entre as chamadas abordagens do tipo *emic* e *etic* ao trabalho de campo etnográfico).

Os efeitos intelectuais negativos de diversos aspectos deste tipo de “preconceito” ocidental arraigado ou “vínculo psico-cultural” sobre estudos antropológicos, por exemplo de bruxaria e *casta*, foram argumentados de maneira eficaz por Hsu (1973, p. 6-9). Conforme Hsu observa, a principal fraqueza na antropologia americana

encontra-se nas suas teorias gerais sobre os fatores determinantes do comportamento social e cultural humano. Esta principal fraqueza pode ser, de acordo com a minha visão [dele], atribuída diretamente ao fato de antropólogos brancos americanos não levarem em consideração opiniões diferentes daquelas às quais seu condicionamento cultural os levou (1973, p. 9).

Hsu conclui corretamente que teorias realmente aplicáveis universalmente do homem dificilmente podem surgir a não ser que antropólogos abandonem seu “vínculo mental” quase ignorante (1973, p. 16) e reconheçam e aceitem a significância e a validade de pressupostos e teorias ocidentais concorrentes e pontos de vista opostos sobre homem e cultura que não estejam em conformidade com a ortodoxia ocidental convencional¹⁰.

10 Recentemente, Rohner também indicou uma fonte de erro grave na pesquisa etnográfica ocidental, ou seja, “o preconceito do romantismo” (1975, p. 203-204), que expressa um tipo de “compromisso moral” de antropólogos em verem “seu povo” numa luz positiva, para apoiarem o povo que eles estudam. Rohner explica o problema em termos da crença inflexível de etnógrafos na relatividade cultural e da interpretação funcionalista de dados etnográficos. Gellner (1971, p. 18-49), ao avaliar principalmente a interpretação da religião Nuer, feita por Evans-Pritchard, também criticou antropólogos britânicos por serem “generosos”, ou seja, por utilizarem na interpretação de sistemas de crenças não ocidentais um “princípio hermenêutico” que garanta “antes da pergunta que nada pode ser contado como pré-lógico, inconsistente ou categoricamente absurdo por mais que efetivamente

A dificuldade relativamente penosa para o etnógrafo nativo criado nas tradições intelectuais europeias é claramente como superar seus próprios preconceitos eurocêntricos; penetrar na crosta estrutural de granito eurocêntrica; e alcançar as camadas mais profundas, de grafite, turbulentas e substanciais de culturas e sociedades africanas¹¹.

Em terceiro lugar, o processo de tradução cultural errônea na etnografia africana alcança seu apogeu quando hipóteses e intuições etnográficas ou etnológicas “confiáveis” são tratadas de maneira não crítica como fatos aceitos ou estabelecidos da vida nativa, ou seja, quando, de acordo com Wagley,

tipos classificatórios, formulados primeiro pelo seu valor heurístico [...] [são] traduzidos para estágio de desenvolvimento, concebidos como tendo existência real e ordenados numa hierarquia tanto cronológica quanto qualitativa (1971, p. 121).

Portanto Sahlins, ignorando a cautela do próprio Evans-Pritchard no que diz respeito à natureza hesitante dos dados sobre os Nuer, tenta uma outra análise do material dos Nuer a

seja assim” (1971, p. 36, ênfase nossa). Gellner localiza a fonte desta parcialidade peculiar do etnógrafo tanto no funcionalismo extremo quanto nos problemas de tradução – o esforço por encontrar equivalentes em inglês ou outros idiomas europeus para afirmações ou conceitos nativos entendidos de maneira errônea pelo antropólogo que não possui fluência no idioma nativo, mas tornar uma “condição da boa tradução o fato de ela transmitir a coerência que se supõe existir” que pode ser encontrada nas ideias de povos não ocidentais (1971, p. 26). Meu ponto aqui não é argumentar se o pensamento não ocidental é pré-lógico, lógico, ou pós-lógico, uma questão que, por si própria, já é um reflexo de preconceitos filosóficos ocidentais, mas sim enfatizar as distorções na etnografia causadas pela falta de conhecimento do idioma.

- 11 Nós, nativos, que vimos, até mesmo como estudantes de graduação em universidades britânicas, as limitações perigosas da pesquisa tribal voltada para a tradição na África, suas pressuposições epistemológicas distorcidas, suas teorias estereis e presunçosas e que depois, como antropólogos, tentamos superar ao nos aventurarmos no contexto mais amplo, historicamente mais relevante, do colonialismo e da economia política de desenvolvimento na África, somos rotulados, na melhor das hipóteses, como sociólogos e cientistas políticos, ramos da ciência social não tão desconcertados por questões reais. Na pior das hipóteses, somos polemistas, propagandistas, qualquer coisa exceto antropólogos e estudiosos. Veja Robertson (1975) para uma avaliação franca de um aspecto deste problema.

partir de uma perspectiva evolucionária. Baseado em suposições pré-categoria e assumindo a validade histórica dos dados sobre os Tiv-Nuer, Sahlins argumenta de uma forma relativamente enganosa que a organização de linhagem segmentária dos Tiv-Nuer “é uma variedade adaptativa específica dentro do nível tribal [pré-chefia, pós-bando] da sociedade e cultura” (1967, p. 89). Ele acredita, numa veia historicista, que sem uma intervenção anglo-egípcia, os Nuer acabariam derrubando o sistema de linhagem segmentária e “se lançado para o nível de chefia do progresso evolucionário” (1967, p. 119). Além disso, Sahlins argumenta sem nenhuma especificação precisa que sua reformulação da estrutura social dos Nuer “leva a determinadas conclusões que podem ser testadas empiricamente sobre sua gênese e sua incidência” (1967, p. 90).

Conforme Ravindra Jain, do Instituto de Antropologia Social, de Oxford, nos lembra no que diz respeito à abordagem etnográfica de Evans-Pritchard:

Ele poderia enganar gravemente aqueles menos imaginativos, como fez aos antropólogos que entenderam que Evans-Pritchard queria dizer literalmente que a estrutura segmentária da sociedade Nuer foi ‘revelada’ para ele. (1974, p. 3)¹².

Portanto, onde existem lacunas cognitivas e culturais escancaradas, como muitas vezes acontece, entre o etnógrafo e os nativos que estão sendo estudados, há uma tendência a existir uma compreensão errônea quase inevitável entre o etnógrafo e seus súditos – sem a pretensão de fazer trocadilho. O diálogo abortivo muito citado (o idioma da conversa original não fica claro no relato) entre Evans-Pritchard e Cuol, o Nuer, sobre um assunto, de acordo

12 Veja também, por exemplo, o artigo de análise crítica de Terray (1975) sobre *Technology Tradition and the State in Africa*, de Jack Goody.

com o primeiro, “que admite alguma obscuridade” (1940, p. 12) e que no final conseguiu deixar Evans-Pritchard “Nuerótico”, é um caso notável. A versão em inglês do incidente feita por Evans-Pritchard pode ter minimizado problemas semânticos graves.

Mesmo onde o nativo afortunado efetivamente dominou, ao longo de vários anos de aprendizado, as regras de “descoberta” etnográfica e sua aplicação bem-sucedida, ainda que muitas vezes enganosa em sociedades diferentes, e onde, portanto, existem bases possíveis para uma comunicação significativa entre o etnógrafo e o nativo, ainda permanece o fato de que o nativo, na maioria das vezes, descobre que para se comunicar de maneira eficaz e convincente como um *antropólogo profissional*, ele é obrigado pela pressão da comunidade intelectual a continuar a usar, desenvolver e aplicar o que poderia ser qualificado como um jargão “científico” e paradigmas inadequados e anacrônicos, desenvolvidos num período em que os interesses etnográficos eram definidos de maneira restrita, quando se supunha, *na época do estudo*, que as chamadas “sociedades antropológicas”, em todo lugar – Aleut, Tupinambá, Andamanese, assim como os Asante, Zulu, Iorubá, etc. –, fossem *tribos* isoladas, primitivas, independentes e estáticas.

O problema do “*feedback* informal”

Numa pesquisa breve, crítica e provocativa de antropologia social na Nigéria durante o período colonial, Jones (1974, p. 280-289), um administrador colonial que se transformou em antropólogo profissional, chega a algumas conclusões duras e desagradáveis que podem ter aplicação geral. Destacando por raro elogio a obra de S. F. Nadel sobre os Nupes, a tradução de Rupert East de *Akiga's Story* sobre os Tiv e os artigos de Forde sobre os Yako – alguém poderia talvez acrescentar alguns outros de valor e utilidade comparáveis à sua lista, por exemplo, a obra de Bradbury sobre o Benim – Jones no entanto está convencido que, em geral, as contribuições para

o campo geral de estudos antropológicos, feitas ao longo de uma atividade antropológica relativamente caótica na Nigéria desde a década de 1850 até a década de 1950, têm sido decepcionantes.

Muitas monografias, muitos relatórios e artigos foram publicados por antropólogos, alguns deles profissionais, a maioria amadores, muitos daqueles autodidatas, muitos destes tendo feito alguns cursos universitários sobre o assunto. Boa parte da sua etnografia enganosa é muito fraca e suas monografias sobre povos específicos variam; aquelas escritas sob a influência de hipóteses antropológicas que estavam na moda na época em que foram escritas são piores dos que as outras (1974, p. 286).

Pode-se discordar de Jones em pontos específicos, mas eu acredito que suas conclusões básicas sejam válidas. A qualidade geralmente ruim do começo da etnografia africana deveu-se parcialmente a preconceitos, distorções e erros de fato eurocêntricos, associados com a empolgante, porém inútil busca pelo nativo *real*, cru, exótico baseada numa história conjectural altamente desacreditada e na aplicação de teorias antropológicas atuais. Fica claro a partir da discussão de Jones que a qualidade de etnografias descritivas foi adversamente afetada tanto pelos graves problemas linguísticos dos antropólogos quanto pela utilização não crítica de dados etnográficos coletados pelos governos coloniais para seus próprios fins. Jones observa que

os relatórios coloniais da Nigéria fornecem uma grande quantidade de material não apenas para historiadores, mas também para antropólogos sociais assim que eles se interessam por estudos diacrônicos e por mudança social (1974, p. 287).

Mas infelizmente, Jones observa que um

relatório oficial do governo parece exercer um efeito magnético, não apenas sobre vários historiadores coloniais, mas também sobre alguns antropólogos que não percebem mais o ponto de que, apesar de sua função expressa ser apresentar os fatos, sua função latente costuma ser ocultá-los (1974, p. 287).

Robertson (1975) apresenta um argumento semelhante em relação a arquivos coloniais em Gana.

No entanto, juntamente com o papel do intérprete-informante nativo no trabalho de campo etnográfico, podemos observar com Jones que sem dúvida as consequências mais *alarmantes* do colonialismo e a iniciação e controle continuado da atividade antropológica na África por europeus tem sido o efeito que a antropologia (e escritos europeus sobre a África em geral) tem tido sobre os próprios *africanos*¹³. É fundamental lembrar neste sentido que uma das armas mais sutis e mais eficazes da supremacia imperial foi o idioma europeu. Os povos subjugados eram obrigados a adotá-lo e utilizá-lo se eles quisessem ser bem-sucedidos no mundo colonial. Com o tempo, o africano colonizado foi induzido a acreditar que qualquer coisa escrita num idioma europeu era sacrossanta, infalível e inquestionável. No entanto, poucos nativos dominavam o idioma estrangeiro com perfeição. Como resultado disso, os europeus (e qualquer nativo que fosse capaz de dominar o idioma europeu) desfrutavam de vantagens psicológicas (e sociais) sem paralelo. Existem diversos exemplos bem-humorados em toda a África de nativos dolorosamente e tragicamente fingindo falar e/ou entender inglês ou francês num

13 Comentando recentemente na TV local sobre o Segundo Festival Mundial Negro e Africano de Artes e Cultura (FESTAC) na Nigéria, o Dr. Mahdi Adamu, Diretor do Centro de Estudos Culturais Nigerianos da Universidade Ahmadu Bello, chegou a dizer que o festival não podia ajudar a projetar o verdadeiro conceito de cultura Africana, pois o FESTAC era “um fenômeno elitista baseado em valores culturais ocidentais...” (Veja “FESTAC Notebook”, em *West Africa* (1) 13 de dezembro de 1976, p. 923).

esforço relativamente inútil para melhorarem sua posição aos olhos do europeu. Mas idiomas africanos nativos sobreviveram e até mesmo se desenvolveram. Jones (1974, p. 287) identifica de maneira correta uma das principais fontes da confusão na tradução de culturas quando ele observa que

para o morador Ibo médio da pequena cidade um antropólogo é alguém que sabe mais sobre a cultura tradicional Ibo do que ele próprio. Qualquer monografia escrita por um antropólogo sobre uma tribo específica e que seja acessível aos seus membros *alfabetizados* torna-se a Bíblia da tribo, o estatuto da sua história e cultura tradicionais [...]

A tradição oral de muitas destas [...] comunidades absorveu completamente e foi corrompida pelos mitos do antropólogo. A Roda deu a volta completa e, parafraseando a observação de C. L. Temple, “um conhecimento das crenças e das práticas do antropólogo europeu é agora de importância fundamental para o nativo”.

De maneira semelhante, no que diz respeito aos escritos “confiáveis” sobre os Tiv feitos pelos Bohannans, Dorward (1974) faz a seguinte avaliação:

Eles também estavam armados com modelos conceituais, sendo que o mais influente deles era o do *sistema de linhagem segmentária*, que eles refinaram e deram conteúdo. Assim como seus antecessores, eles também deveriam *criar uma imagem* dos Tiv, muito mais influente por ser científica. A deles era a “*realidade*” através da qual tanto os acadêmicos quanto os forasteiros passaram a perceber os Tiv desde então; pode-se dizer que os Nuer e os

Tiv tenham sistemas de linhagem segmentários, portanto *sistemas de linhagem segmentários* existem porque existem os Tiv e os Nuer (1974, p. 474-475, ênfase nossa).

Dorward também observa que “como o aumento da alfabetização entre os Tiv, a influência da obra escrita, e a disponibilidade de publicações recentes sobre os Tiv (por europeus), o grau do ‘feedback’ tem sido considerável” (1974, p. 475)¹⁴.

Estudiosos nativos e etnografia

Na sua obra *American Kinship: A Cultural Account*, David Schneider (1968) apresenta claramente e de maneira convincente os argumentos científicos e práticos em favor do papel central do estudioso nativo no trabalho de campo etnográfico. Suas observações merecem ser citadas na íntegra:

Existe outra razão pela qual o estudo das relações familiares na América é especialmente importante para os americanos, ou seja, que como americanos, esta é uma sociedade e uma cultura que conhecemos bem. Falamos o idioma *fluentemente*, conhecemos os hábitos e observamos os nativos nas suas vidas quotidianas. De fato, nós *somos* [ênfase no original] os nativos. Então estamos numa posição especialmente boa para mantermos os fatos e a teoria nos seus relacionamentos mais *produtivos*. *Nós podemos monitorar a interação entre fato e teoria no que diz respeito às relações familiares americanas de maneiras simplesmente impossíveis no curso normal do trabalho antropológico*. Quando lemos sobre relações familiares em alguma sociedade *estrangeira* à nossa

14 Veja também os alertas de Owusu (1975) e Vansina (1974) contra o “*feedback informal*”.

temos apenas os fatos que o autor escolhe nos apresentar e geralmente não temos nenhuma fonte independente de conhecimento para verificarmos seus fatos. Portanto, é muito difícil de avaliar sua teoria para ordenar esses fatos.

É claro que, da mesma maneira, somos capazes de alcançar um grau de controle sobre um grande corpo de dados que muitos trabalhadores de campo antropológicos dificilmente abordam, mesmo depois de um ou dois anos no campo. Então a qualidade dos dados que controlamos é consideravelmente maior e o fundamento para avaliar o encaixe entre fato e teoria também é maior na mesma proporção. (Schneider, 1968, p. vi, ênfase nossa).

O ponto que precisa de ênfase especial é que os estudiosos africanos que pensaram seriamente sobre a qualidade das enormes quantidades de dados sobre sociedades e culturas africanas escritas principalmente por antropólogos e outros especialistas estrangeiros há muito tempo chegaram de maneira independente a conclusões semelhantes, apesar de que nem todos sempre conseguiram articular as questões teóricas e substanciais envolvidas de maneira tão clara e eficaz quanto Schneider¹⁵.

Fortes, Evans-Pritchard e outros e o controle de qualidade de dados

Levando em consideração os problemas epistemológicos e metodológicos anteriores levantados pelos comentários de Schneider e outros no que diz respeito à parcialidade do etnógrafo, vamos voltar à base epistemológica das contribuições teóricas e

15 Veja por exemplo Owusu (1970, 1975); Kenyatta (1962).

empíricas à etnografia africana de dois fundadores muito notáveis e influentes, Evans-Pritchard e Fortes.

O foco específico nas duas etnografias clássicas talvez requiera alguma explicação adicional: as duas obras claramente exemplificam os dilemas epistemológicos inerentes que costumam ser característicos da antropologia estrutural e funcional; elas ilustram graficamente a confusão grave de níveis de tempo, escala de tempo e perspectivas associadas com a utilização padrão pelo etnógrafo do “presente etnográfico” e as distorções e excessos de simplificações estruturais e empíricas dos processos culturais e históricos resultantes, que costumam ser encontrados em relatos etnográficos de sociedades africanas. Portanto, é difícil, por exemplo, reconciliar a descrição de Evans-Pritchard dos Nuer como um “estado *acéfalo* de relacionamento familiar”, em que costuma faltar vida política organizada e instituições jurídicas, e como uma sociedade que, até 1928, havia permanecido intacta, de forma geral, (1940, p. 271), com sua breve discussão de que, desde aproximadamente 1821, os Nuer continuaram a resistir à intervenção e às invasões árabes, britânicas e egípcias; de que em 1920, apesar de operações militares de larga escala, incluindo o bombardeamento e o metralhamento de campos Nuer, que causaram a perda de muitas vidas e a destruição de muitas propriedades, os Nuer permaneceram não subjugados (1940, p. 132-135); e de que as operações militares prolongadas, entre 1928 e 1930, realizadas contra o território Nuer realmente marcou o fim de uma luta intensa entre os Nuer e o governo anglo-egípcio. Uma descrição mais sistemática e empiricamente válida da sociedade e do Estado Nuer (a) antes de 1821, (b) depois de 1821 e antes de 1930 e (c) depois de 1930, sob a nova administração do Sudão anglo-egípcio, é urgente. John Tosh (1973) escrevendo recentemente sobre os Lango nilóticos de Uganda descritos pelos antropólogos, juntamente com os Nuer, etc., como sociedades

“segmentárias”, “sem Estado”, “amorfas” ou “acéfalas”, observou, após análise de tradições orais e evidência documental, que a sociedade Lango ficou longe de ser estática durante o período pré-colonial. Uma comparação entre 1870 e 1900, por exemplo, “revela que uma mudança estrutural significativa ocorreu naquela época” (Tosh, 1973, p. 475). De fato, Evans-Pritchard (1949), trabalhando sob condições de pesquisa mais favoráveis, descreve um processo semelhante de transformação estrutural para a sociedade beduína de Cirenaica, entre 1837 e 1902.

De novo, *The Nuer* e *Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, este último de Fortes (1945), mostram claramente o anacronismo essencial inerente do empreendimento etnográfico – técnicas etnográficas, orientações para pesquisa, “teorias”, termos de referência e descrições na época colonial. Conforme Margery Perham (1962, p. 68-69) observa de maneira franca, “enquanto com uma das mãos o governo [colonial] estava tentando preservar e controlar a sociedade tribal, com a outra ele estava abrindo a África a forças econômicas e de outra natureza que tendiam a miná-la”. Em alguns casos, há muito tempo que as sociedades africanas tinham sido minadas por estas forças. Foi o trabalho relativamente mal-agradecido de Malinowski e seus estudantes que recuperou rapidamente a verdadeira natureza e as verdadeiras características das sociedades africanas “tradicionais” pré-coloniais, uma tarefa que obrigou antropólogos estruturais e funcionais a romperem seu próprio tabu que eles próprios impuseram contra a história especulativa. De fato, ao final do governo colonial, todos os Estados africanos nativos, incluindo os Nuer e os *Tallensi*, tinham se tornado por um período de tempo considerável unidades constituintes de burocracias europeias administrativas centralizadas. O resultado inevitável deste anacronismo etnográfico é que as etnografias acabaram não sendo, em geral, nem histórias culturais completas confiáveis, nem uma sociologia empírica, crítica e válida.

As etnografias nem utilizaram de maneira séria, sistemática e crítica os documentos ou as tradições orais relevantes disponíveis – neste último caso, sem dúvida, principalmente devido a problemas de idioma – nem consideraram “teorias” sociológicas do imperialismo e do capitalismo modernos, apesar de uma abordagem eurocêntrica, aplicáveis às condições de nativos colonizados.

As duas monografias também revelam a necessidade urgente de analisar os dados novamente, especialmente nas chamadas sociedades “acéfalas”, entendidas de maneira muito equivocada, dentro de uma estrutura histórica e sociológica. Pois algumas destas sociedades podem ter sido unidades constituintes, conforme mostram os casos dos Tallensi e Kokomba, de clãs ou reinos pré-coloniais e uma nova análise crítica dos fatores ou circunstâncias que possam ter levado à sua dispersão, dissolução e decadência subsequentes ou à desestabilização e à descentralização estruturais, seria interessante e informativa. Afinal de contas, reinos centralizados na África muitas vezes podiam tolerar graus variáveis de autonomia estrutural subordinada e latitudes amplas de independência em termos de legislação por parte de unidades componentes sem perderem sua identidade como “estados”. É claro que, em última análise, no entanto, pode-se especular sobre qual poderia ter sido o curso de desenvolvimento social e político na África se nunca tivesse havido uma era colonial.

Finalmente, uma vez que as chamadas sociedades acéfalas, segmentárias ou de bando são frequentemente citadas por etnógrafos ocidentais como exemplos arquetípicos de formas de sociedades “simples”, “arcaicas”, “neolíticas” ou “selvagens”, um foco nos Nuer e nos Tallensi pretende nos obrigar a reavaliar nossa abordagem ingênua, não histórica, ainda que darwinista social, das sociedades e culturas africanas.

Num prefácio revelador, talvez esquecido, ao seu *Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, Fortes (1945) reitera a natureza das dificuldades básicas de antropólogos *européus* ao estudarem culturas africanas, especialmente na era colonial. Mas em vez de discutir sistematicamente as implicações para a pesquisa intercultural das questões intelectuais e substantivas complexas levantadas pelos problemas comuns do trabalho de campo dos etnógrafos “forasteiros” típicos como, por exemplo, o desconhecimento do idioma, Fortes desvia das questões envolvidas ao elevar de maneira inteligente as dificuldades a princípios cardinais e universais da antropologia científica sem valor. Consequentemente, ele afirma (1945, p. vii, ênfase nossa):

É verdade que ele [o antropólogo] nunca pode se sentir completamente à vontade com o povo que ele estiver estudando, por mais talentoso que ele seja, *em termos linguísticos ou psicológicos*. Ele poderá fazer alguns amigos de verdade entre seus anfitriões, mas nunca poderá adotar seus valores culturais. Se ele fizesse isso, perderia aquele *distanciamento sem o qual qualquer coisa que ele escrevesse não teria valor científico*¹⁶ [!]

Vale a pena observar que o profundamente akanizado *Okomfo* Rattray, cujos relatos etnográficos ricos e detalhados do povo Asante (“Ashanti”) forneceu uma base empírica sólida para as escritas do próprio Fortes (1969) bem depois sobre os Asante, tinha ideias melhores. Ele observa em relação à coleta de dados etnográficos:

Se pedirem a estes ‘anciãos’ [os homens e mulheres Asante que podem fornecer informações

16 Fôssemos levar a sério os comentários de Fortes, teríamos que rejeitar como cientificamente inútil o que os cientistas sociais ocidentais escrevem sobre suas próprias sociedades. *American Kinship*, de Schneider, por exemplo, teria que ser cientificamente inútil!

etnográficas valiosas] para conversarem por meio de um intérprete, que muitas vezes não sabe muito bem o inglês e geralmente é bem incapaz de verter para o inglês muitas das palavras utilizadas no vernáculo, eles costumam ficar reticentes e desconfiados, ou de qualquer maneira, desinteressados, e terão uma probabilidade maior de omitirem seus depósitos de conhecimento. Se, no entanto, eles conseguirem falar livremente e sem a ajuda de um intérprete com alguém em quem eles confiem, *que eles saibam que possa simpatizar com eles e entender não apenas seu idioma, mas suas formas de pensar e seu orgulho da raça, então e apenas então será provável que eles despejam seu depósito de sabedoria antiga e revelem suas ideias* [1969, p. 7, ênfase nossa].

Ainda assim, parece que Fortes aceita a posição de Rattray, compartilhada pela maioria dos etnógrafos, de que o bom etnógrafo domina profundamente o idioma nativo para que ele não precise de um intérprete ou de um idioma de contato, quando ele observa que ao longo de dois anos e meio (1934-37) de trabalho de campo

como não existe nenhuma literatura linguística para os Tallensi, precisamos aprender o dialeto a partir do nada, com o auxílio de um intérprete semi-alfabetizado e da escassa literatura sobre Mole e Dagbane [...] Ao final do nosso primeiro *tour* nós nos tornamos capacitados o suficiente para dispensarmos um intérprete. Entretanto, sei muito bem que alcançamos apenas um *padrão moderado no nosso vocabulário e na nossa avaliação das variedades de pensamento e sentimento mais finas que podem ser expressas em Talni* (1945, p. xli, ênfase nossa).

Fora os problemas linguísticos, Fortes menciona outras “dificuldades extrínsecas”, especificamente econômicas e políticas, que afetaram a qualidade dos seus dados, por exemplo, “a guerra, que trouxe com ela questões muito mais importantes do que o estudo da estrutura social de *um povo africano remoto e não importante*” [!] (1945, p. vii; ênfase nossa).

No que diz respeito a conceitos analíticos centrais de “segmentação” e “equilíbrio social” conforme aplicados aos Tallensi (que remontam a Durkheim e Evans-Pritchard), Fortes alerta que “sua virtude não está no valor *explanatório*, mas no seu valor *explorador*” (1945, p. xi, ênfase nossa)¹⁷.

Evans-Pritchard e os Nuer

Observações e advertências autocríticas semelhantes, que muitas vezes os outros não levam em consideração, são encontradas nos comentários introdutórios do clássico de Evans-Pritchard, *The Nuer* (1940). Não podemos nos dar ao luxo de desprezarmos os alertas dos autores. Pois, conforme o próprio Evans-Pritchard confirma e qualquer pessoa que tenha lido sua obra com cuidado sabe disso, seu relato do desenvolvimento político da Ordem Islâmica dos Sanusiya entre as tribos beduínas de Cirenaica é definitivamente muito superior à sua discussão das instituições políticas e sociais dos Nuer. A existência de uma ampla literatura em árabe sobre Cirenaica, a residência no Egito por três anos, viagens em outras terras árabes, algum conhecimento da história e da cultura árabes, experiência de beduíno, e, o mais crucial de tudo, a proficiência no árabe falado, claramente são em grande parte responsáveis pela qualidade substantiva e analítica relativamente elevada do livro (1949), moldado numa forma genuinamente

17 Este é o povo que os administradores coloniais britânicos descreveram como “raças marciais” e que, desde 1900, foram alguns dos obedientes trabalhadores forçados e dos soldados coloniais do império, tanto na Primeira quanto na Segunda Guerras Mundiais.

histórica. Evans-Pritchard começou sua pesquisa entre os Nuer do Sudão, em 1930, em circunstâncias muito difíceis, uma vez que tinham sido recentemente submetidos à dura repressão militar por uma série de revoltas contra a autoridade colonial britânica e a área era fisicamente difícil de ser alcançada. Como Evans-Pritchard (1940, p. 14) observa,

minha residência total entre os Nuer foi de [...] cerca de um ano. Não considero um ano tempo adequado para fazer um estudo sociológico de um povo em circunstâncias adversas, mas doenças graves, tanto nas expedições de 1935 quanto na de 1936, encerraram as investigações prematuramente.

Ele prossegue:

Além do desconforto físico incessante, a desconfiança e a resistência obstinada encontrada nas primeiras etapas da pesquisa, *a ausência de um intérprete, a falta de uma gramática e um dicionário adequados e o fracasso em providenciar os informantes habituais*, acabou sendo mais uma dificuldade ao longo da pesquisa (1940, p. 14, ênfase nossa).

Da mesma maneira, Evans-Pritchard poderia concluir com uma nota intrigante que, no final das contas, ele conhecia mais sobre os Nuer do que sobre os Azande, “sobre quem sou capaz de escrever um relato bem mais detalhado”. Para aumentar nossa confusão epistemológica, Evans-Pritchard apresenta a monografia sobre os Nuer como “uma contribuição à *etnologia* de uma área específica em vez de um estudo *sociológico* detalhado” (1940, p. 15, ênfase nossa), lembrando que a etnologia na Grã-Bretanha, conforme Malinowski indica, refere-se a teorias especulativas e comparativas, em oposição aos “resultados empíricos e descritivos da ciência do homem” (1961, p. 9).

No entanto, os problemas práticos e linguísticos não impediram Evans-Pritchard de fazer um levantamento de 2 meses e meio das instituições políticas dos Anuak do Sul do Sudão em 1935 e uma pesquisa de seis semanas dos Luo Nilóticos do Quênia em 1936, além de tours curtos de outros povos africanos da área. É interessante que, em 1936, ele queria ter estudado os Masai, mas foi desencorajado pelo Governo do Quênia sob a alegação de que os Masai recém haviam tentado matar seu Representante Distrital¹⁸.

A finalidade de todas estas excursões textuais é demonstrar o papel epistemológico fundamental de entender o idioma e o ambiente político – por exemplo, a situação colonial – para determinar prioridades de pesquisa etnográfica e para moldar o conteúdo qualitativo de resultados da pesquisa. Isso também pretende mostrar o fato totalmente evidente de que é necessária uma grande quantidade de tempo, energia e estudo para penetrar o significado hermenêutico da cosmogonia e da cosmologia africanas, além de vários anos de interesse contínuo numa única cultura. Ao discutir os problemas críticos da pesquisa antropológica na Colônia do Quênia, I. Schapera (sendo que ele próprio conseguiu demonstrar nos seus próprios estudos de populações da África do Sul a relevância fundamental de vários anos de trabalho de campo contínuo através de idiomas nativos e fez contribuições notáveis para a etnografia da África do Sul) observa que “idealmente, um estudo profundo de cada um desses povos deveria durar, grosso modo, entre cinco e sete anos” (1949, p. 18). O fato é que o tempo nunca esteve do lado da maioria dos antropólogos estrangeiros.

Busca frenética pelo significado: Dunn e Robertson

As dificuldades linguísticas que ainda incomodam o pesquisador de campo etnográfico estrangeiro permanecem

18 Veja Beidelman (1974, p. 2-3).

basicamente as mesmas daquelas presentes nas décadas de 1930 e 1940. Elas são de natureza fonética, léxica e idiomática. Se nada mais, parece que em várias áreas da África os problemas se tornaram mais complexos como resultado da rápida modernização e dos rápidos movimentos populacionais, levando inevitavelmente ao aumento da frequência de contatos e mudança interculturais e interlinguísticos. A posse de habilidades polilinguísticas, hoje, é uma necessidade prática para o sucesso da pesquisa etnográfica em todas as regiões da África.

Deixe-me esclarecer esse ponto com referência a um estudo de caso recente de política local em Gana. Robertson (Dunn e Robertson 1974) tenta uma interpretação da política Ahafo em termos da variedade semântica e da manipulação simbólica do conceito de *krom* [sic] (ou seja, *kurom* que significa ‘comunidade’ ou ‘cidade’) em Ahafo. Para Robertson (Dunn e Robertson 1974:40, 209) a política de facção Ahafo é a luta por “desenvolvimento individual e corporativo considerado em termos do crescimento econômico e demográfico de comunidades”. Todas as rivalidades políticas entre os Ahafo são expressões ou estratégias de “engrandecimento público”.

Sobre a relevância do papel interpretativo do conceito de *kurom*, Robertson afirma,

Em termos objetivos, *krom* [sic] é um assentamento grande, populoso e politicamente superior, como a capital de um estado. Usado no contexto de um assentamento pequeno e politicamente humilde, *krom* tem conotações claras de engrandecimento e seu povo usa o termo mesmo que sua comunidade seja classificada objetivamente como *akura* (vila) ou até mesmo *osese* (campo) [ênfase no original] [...] Em um sentido mais objetivo, *krom*, *akura* e *osese*

expressam um contínuo de crescimento de assentamento que é de importância fundamental para qualquer interpretação de política em Ahafo (1974, p. 17-18, ênfase nossa).

A incompetência linguística em Twi, confessada pelos próprios Robertson e Dunn, os levam-nos a conclusões teóricas evitáveis e a interpretações equivocadas do contexto da política Ahafo. É incorreto limitar o uso objetivo da palavra *kro* (*kuro*) a capitais de estado, ou a cidades grandes e populosas. Uma capital de estado é *ahen-kro* (*kuro*) e uma cidade grande e populosa é *kro*-(*kuro*)-*kese*, ou *akropong*, em oposição a uma cidade pequena, que é *kro*-(*kuro*)-*ketewa*, ou *kro*-(*kuro*)-*wa*, ((*a*) *kura*).

De novo, uma cidade grande e populosa não é necessariamente *politicamente* superior, apesar de que capitais de estado, quando localizadas em nós geográficos e de transporte, podem realmente crescer a ponto de se tornarem grandes centros urbanos. A sede dos Omanhene em áreas Akan tem preeminência, independentemente das suas efetivas características demográficas e de outras socioeconômicas. Em Gana, assim como em outros lugares, os principais fatores que influenciam no crescimento ou no declínio de comunidades (cidades, vilas, etc.) costumam ser *extralocais*, por exemplo, migrações internas, comércio internacional, decisões administrativas coloniais e comerciais estrangeiras, sobre as quais as populações locais tem pouco ou nenhum poder de decisão.

Claramente, no Estado Agona discutido por Owusu em sua obra *Uses and Abuses of Political Power* (1970), a preeminência demográfica e socioeconômica obtida por Swedru nas décadas de 1940 e 1950 como resultado da sua posição como um nó de redes de estradas de rodagem numa área de boom do cacau, etc., não diminuiu (e não poderia ter diminuído) a superioridade *política*

de Nyakrom nem de Nsaba (ambas a menos de 25 quilômetros de Swedru), como sede dos *Omanhene*.

Em áreas Akan, às vezes se pensa nas vilas como satélites de cidades maiores – as pessoas muitas vezes podem se deslocar e efetivamente se deslocam entre a cidade e a vila e vice-versa, independentemente de morarem permanentemente em uma ou outra. Moradores ricos das vilas que vivem permanentemente em suas vilas de fazendas de cacau costumam investir sua riqueza adquirida recentemente em cidades (por exemplo, investimentos dos Ahafo em Kumasi) na forma de armazéns e negócios e *não* nas vilas!

Existem várias traduções equivocadas de orações, frases e palavras em Twi em todos os capítulos de Robertson. Por exemplo (1975, p. 17) *me ko ne krom* [sic] que ele traduz como “Eu vim para casa” deveria significar, dependendo da ortografia, da fonética, etc., ou “Eu estou indo à sua cidade natal” [ortografia correta: *me re kɔ ne kurom*] ou “Eu irei à sua cidade natal” [ortografia correta: *mɛ kɔ ne kurom*]. “Eu vim para casa” é na verdade *ma ba me kurom*. Por outro exemplo (1975, p. 191) *Adwene paa* não significa “bom caráter ou boas atitudes” (que em Twi, em vez disso, se diz *suban paa* ou *obra paa*); ao contrário, *adwene paa* significa “inteligência” ou “consideração”. Ao contrário do que Robertson diz (1975, p. 211) *panini afutuom* não está traduzido corretamente como “presbiterato miserável”, mas deveria ser entendido como “conselho de anciãos”. Presbiterato miserável seria expresso em Twi como *panini awerɛhom* ou *aniberem*.

Não se pode negar o forte senso de identificação local encontrado na maioria das comunidades Akan e outras – um senso de Goaso-idade, Mim-idade, Ahafo-idade, Asante-idade, Swedru-idade, etc. Ainda assim, a tese de “engrandecimento público”, de Robertson, que deriva em grande parte da conceitualização

equivocada de *kurom*, é contradita por boa parte da evidência interna fornecida pelos autores. Com certeza, o interesse próprio individual, frequentemente não relacionado com interesses, classe, *status* e partido públicos e outras considerações extralocais, desempenhou um papel enorme na dinâmica da política Ahafo¹⁹.

A nova etnografia da África

Apesar de o objetivo louvável da etnografia da África ser fornecer, com base no trabalho de campo sistemático feito através de idiomas nativos ou intérpretes-informantes nativos, descrições e explicações cuidadosas que possam ser substantiadas, interpretações que tenham discernimento, generalizações que possam ser sustentadas por fatos e descobertas que possam fornecer uma base clara para a política governamental na África, o registro dos resultados de explorações e descobertas etnográficas europeias conscienciosas tem sido, em geral, realmente decepcionante. As evidências das suas reivindicações não são claras, mas imprecisas, ou simplesmente ausentes, na maioria das vezes.

Ao longo de toda esta discussão, eu localizei algumas das principais fontes da confusão etnográfica e dos seus erros: concepções eurocêntricas e darwinistas de sociedades africanas; limitações de diretrizes coloniais à pesquisa etnográfica; o anacronismo inerente da coleta de dados etnográficos; a dependência de poucos intérpretes-informantes nativos fundamentais, muitas vezes desorientados (veja por exemplo a discussão oportuna de Chilungu, 1976; o problema do feedback de pessoas com “alfabetização informal”; e, sobretudo, a ignorância dos etnógrafos europeus de idiomas nativos, até mesmo enquanto eles carregavam nos ombros

19 N.E.: Kate Crehan analisa o excesso de simplificação enganosa da palavra “comunidade” no vocabulário politicamente integrado do discurso científico social na África do Sul, especialmente por antropólogos, no próximo capítulo.

o pesado fardo de revelar e traduzir as realidades Africanas para o mundo ocidental e ocidentalizado.

Ao fazermos essa observação, dificilmente estamos dizendo que não possa haver absolutamente nenhuma validade para a África dos etnógrafos, que por meio dos seus esforços intelectuais pioneiros colocaram a África “tradicional” no mapa, deram à África uma nova identidade “tribal” e estudos africanos duradouros que, ainda que dúbios, trouxeram o reconhecimento europeu e, portanto, mundial.

É claro que para uma quantidade cada vez maior de escritores e críticos africanos bem-informados, a antropologia como estudo de povos “primitivos” feito por ocidentais “civilizados” está ou deveria estar morta. O raciocínio é bem simples: no saldo, sociedades e culturas africanas não são menos ou mais “primitivas” do que quaisquer outras. De qualquer maneira, o mundo “primitivo” como sujeito de um estudo sério é gasto em dois sentidos relacionados: (1) técnicas e metodologia etnográficas clássicas falaram tudo que elas possivelmente poderiam falar da sua maneira eurocêntrica e (2) o colonialismo ou a modernização transformou o “próprio mundo primitivo” a partir da existência. O microcosmo “tribal” desapareceu, se é que ele já existiu algum dia.

Entretanto, as monografias e artigos sobre a África escritos por estudiosos tão eminentes e notáveis quanto Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Mair, Gluckman, Forde, Kabery, Turner, Schapera e os Wilsons, entre outros, alguns dos quais tenho orgulho em dizer que foram meus professores próximos e respeitados, além de bons amigos, continuarão a nos assombrar e subjugar, na forma dos nossos espíritos ancestrais inconstantes, por muitos e muitos anos e fornecerão uma fascinação e um desafio tremendos e intrigantes para estudiosos africanos nativos (sendo que alguns deles, de uma distância respeitável, ainda poderão

assumir a correção “factual” dos dados etnográficos. Com efeito, alguns historiadores e sociólogos africanos da África pré-colonial que ainda não se encontraram, diante de problemas enormes de pesquisa usando tradições orais, geralmente são compelidos a adotarem a linha de menor resistência ao recorrerem, muitas vezes de maneira excessivamente não crítica, aos únicos dados publicados disponíveis – os dados etnográficos, que, com todos seus erros factuais notórios e outras imperfeições, são considerados propostas úteis, ainda que instáveis, numa *terra incognita*.

Ainda assim, estes estudiosos africanos têm plena consciência do fato histórico inevitável de que não podemos nem *devemos* esperar que os estudiosos europeus e outros estrangeiros continuem a ser nossos guardiões confiáveis ou inquestionáveis da memória coletiva da África, considerando suas formações muito diferentes, problemas com o idioma, orientações cognitivas e interesses intelectuais e de outra natureza, como ocorreu inevitavelmente na era colonial.

Os etnógrafos legaram à África uma herança literária colonial formidável. Por todas essas heranças europeias aparentemente benéficas, a África tem tido que pagar um preço elevado, tanto em termos culturais quanto cognitivos. Através das suas distorções inerentes, as etnografias clássicas continuarão a fornecer um estímulo que não falha, às vezes o único, para os estudiosos africanos realizarem uma pesquisa etnográfica e histórica mais nova, mais ousada, melhor, mais realista e mais confiável. É aí que reside sua utilidade duradoura.

Ao mesmo tempo que se declaram a favor do ideal de objetividade e da busca pela verdade, os etnógrafos ocidentais muitas vezes demandaram, de maneira inacreditável, no passado que críticos devem julgar seus clássicos famosos não pelos seus cânones da ciência e do estudo autoimpostos e proclamados, mas por apelos ao *argumentum ad hominem*. Assim, Evans-Pritchard

(1940, p. 9) consegue dizer no que se refere à sua pesquisa e a dados sobre os Nuer, que “Um homem deve julgar seus trabalhos pelos obstáculos que ele superou e os sacrifícios que ele aguentou e, por estes padrões, eu não me envergonho dos resultados”. De fato podemos apreciar as dificuldades práticas dos etnógrafos ocidentais em terras estrangeiras e ainda responsabilizá-los pelos resultados equivocados ou enganosos dos seus esforços intelectuais.

A principal lição a ser aprendida de tudo isto é que a validade e o mérito intrínseco de “teorias” etnográficas ocidentais, dados de pesquisa, relatos e interpretações de sociedades e culturas africanas, independentemente do quanto elas sejam brilhantes, prolíficas, imaginativas e sugestivas, não podem ser assumidos e incorporados de maneira não crítica às generalizações comparativas sobre outras culturas no futuro para que a ciência social progrida. O caráter persuasivo de descobertas etnográficas, que ainda domina o campo não ocidental do estudo – ele próprio uma função da estrutura de poder mundial – está baseado menos na sua correção factual do que no fato conhecido de que elas são em sua maioria consistentes com a opinião pública ocidental (ou até mesmo africana profundamente ocidental), a moldaram ou a manipularam com sucesso ao longo dos anos – por causa das suas reivindicações “científicas” e do prestígio dos seus autores. Portanto, elas não podem substituir as ideias bem-informadas, críticas e originais e uma compreensão verdadeira baseada na pesquisa nativa e no estudo.²⁰

20 NE: Para discussões sobre o domínio anglo-americano e eurocêntrico da produção e distribuição do conhecimento, incluindo conhecimento sobre a África, veja neste volume os capítulos 1, 2, 3, 4, escritos respectivamente por Ake, Toyin Falola, Akilagpa Sawyerr e Kwasi Yankah. A história da teoria sociológica nativa de Gana, mas não reconhecida no cânone padrão do discurso sociológico sobre Gana, veja o capítulo 7, escrito por Max Assimeng. No capítulo 51, uma hegemonia comparável no campo da crítica literária africana é discutida por Niyi Osandare. No capítulo 56, uma ciência racial que determina a diretriz atual de cuidado com a saúde na África é revelada por Eileen Stillwaggon e a persistência do racismo hegemônico em estudos africanos contemporâneos é analisada por Taiwo, Akyeampong, Dadoo e Beisel nos capítulos 53, 54, e 55, respectivamente.

A simples verdade de senso comum é que ninguém, nem mesmo um de Tocqueville ao estudar culturas africanas, pode compreender outra pessoa cujo idioma ele não falar, ler e entender, e, portanto, cuja visão de mundo ele realmente não puder compartilhar. A posição já é muito bem entendida por alguns estudiosos ocidentais. Como observa Kenneth Hale (em Hymes, 1972, p. 382-397) escrevendo recentemente sobre o papel do conhecimento nativo na linguística antropológica, “o linguista depende de falantes nativos do idioma que ele estuda. Trata-se de um fato predominante sobre a linguística antropológica [...] que o linguista e o nativo não são o mesmo indivíduo”(1972, p. 384). Hale continua:

Eu questiono se avanços significativos além do presente estado de conhecimento de idiomas do mundo poderão ser feitos se setores importantes da linguística continuarem a ser dominados por estudiosos que não sejam falantes nativos dos idiomas que eles estudam (1972, p. 385-386).²¹

É claro que Hale tem consciência de que

seria incorreto afirmar que um linguista é absolutamente incapaz de fazer observações importantes sobre [...] um idioma que não seja o dele próprio ou que essas observações sejam de interesse científico limitado [...]. Entretanto [...] mesmo quando insights de grande importância têm sido contribuídos por falantes não nativos para o estudo do inglês, por exemplo, pode-se argumentar que as percepções sejam baseadas em intuições que, em todos os aspectos

21 N.E.: A relevância de idiomas nativos vs. estrangeiros de transmissão e de estudo é o foco do capítulo 84, escrito por Akosua Anyidoho e do capítulo 85, escrito por Ngũgĩ wa Thiong'o e de maneira menos explícita dos outros capítulos que fazem parte da seção 9.

fundamentais, se aproximam muito de um falante nativo (1972, p. 386).

Os argumentos de Hale se aplicam com a mesma força à pesquisa etnográfica estrangeira na África.

Para enfatizar o ponto óbvio, pode-se muito bem perguntar quantos americanos de origem europeia conhecem nosso idioma além das traduções literais de dicionário comuns que inevitavelmente fazem uma caricatura de termos e expressões idiomáticas nativos e confundem expressões e significados locais? Eu ainda não conheci nenhum, certamente não entre nossos estimados “especialistas” e críticos etnográficos. E o que é ainda mais perturbador sobre sua atitude geral é que eles continuam a produzir monografias e ensaios “confiáveis” sobre culturas africanas sem se preocuparem seriamente com os efeitos degradantes das suas deficiências de idioma, no que diz respeito à qualidade dos dados. Geralmente os editores não podem garantir ou nem se importam se os termos nativos estão até mesmo escritos corretamente.

Este tipo de arrogância intelectual, confiança extrema ou indiferença antiéticas característico de cientistas sociais ocidentais estudando sociedades e culturas africanas – sua insistência insultuosa de que ainda se poderia ser um “especialista” em África sem a necessidade de dominar qualquer idioma nativo – levou, recentemente, um antropólogo que estava analisando a obra *A History of the Kikuyu, 1500-1900*, escrita por Godfrey Muriuki, a observar de maneira um pouco leviana que o livro, que fora isso é excelente, é “marcado por uma extraordinária profusão de nomes de lugar [...] inúmeros termos nativos que não são sempre explicados. Isto torna os primeiros capítulos especialmente difíceis” (Dahlberg, 1975, p. 84, ênfase nossa). Apesar de June Nash não mencionar o problema do idioma, sugiro que ele esteja na raiz da chamada crise no trabalho de campo contemporâneo tão bem descrita e

abordada de maneira sensível em sua discussão (1975). Esta crise se perpetuará enquanto continuarmos a mandar para o campo estudantes de pós-graduação com pouca ou nenhuma formação linguística.

O que surge logicamente a partir de tudo isso é simplesmente que uma etnografia autêntica e confiável da África (a nova sociologia da África)²², que fornecerá material para o estudo comparativo de outras culturas, terá que atender a pelo menos três requisitos específicos. O primeiro requisito será que os etnógrafos ocidentais e outros cientistas sociais estrangeiros que estejam fazendo pesquisa na África dominem os idiomas africanos relevantes. Devido ao tamanho relativamente grande do financiamento de pesquisa disponível para eles e aos poderes de persuasão de massa do mundo ocidental, estes estudiosos e suas opiniões dominam os estudos africanos. Parece muito improvável que esta condição especial seja atendida no futuro previsível. Ainda assim, a própria qualidade dos dados etnográficos vindos de informantes é melhorada quando o pesquisador fala o idioma nativo relevante.

O segundo requisito é a prontidão e o compromisso de estudiosos nativos – os Chilungus, os Uchendus, os Onoges, os Otites, os Magubanes, etc. – que já conhecem os riscos da adoção e da aplicação não crítica da teoria social e cultural ocidental às condições africanas para fazer a pesquisa necessária e básica, o que exige trabalho duro e esforço sistemático, para controlar nossa crítica literária e intelectual. É muito provável que esta condição seja atendida, mas não no curto prazo.

O terceiro requisito é um novo diálogo intelectual crítico franco e bem-informado entre os africanistas estrangeiros e os nativos, sendo que aqueles percebem que eles já não podem esperar

22 N.E.: O capítulo 52, escrito por Kofi Anyidoho, sugere que formas orais tradicionais de trabalho criativo pelos ganenses devam ser incluídas como fontes primárias para se estudar a cultura política e a história social dos ganenses.

exercer o papel de intérpretes e tradutores inquestionáveis de culturas africanas o qual não muito tempo atrás eles consideravam tão garantido. Estudiosos africanos hoje em dia estão seriamente comprometidos em imitar, como diz Chinua Achebe,

aqueles homens do Benim, prontos para orientarem o visitante curioso para a galeria de sua arte, dispostos a ouvir com delicadeza até suas opiniões precipitadas, mas cautelosos, muito cautelosos, para não lhe conceder nada que possa parecer que comprometa sua própria posição dentro de sua herança ou que comprometa a integridade de sua percepção nativa (1975, p. 28)²³.

Apêndice I

Um revisor anônimo deste trabalho observou que, uma vez que, como argumentei, a antropologia é uma ciência ocidental, “não é provável que o controle de um idioma nativo, não importa o quanto ele seja bom, produza uma intuição nativa”. Isto pode ser verdade, mas certamente o conhecimento do idioma serve ou deve servir como um controle útil, realmente inestimável, tanto de informantes quanto de intérpretes e ajudar a melhorar a qualidade geral ou confiabilidade da coleta de dados etnográficos e sua descrição. Devo enfatizar de maneira muito intensa que meu ponto básico de discórdia no que diz respeito ao controle e ao uso de idiomas nativos na pesquisa etnográfica não é, conforme sugeriu outro revisor anônimo, uma polêmica sobre a abordagem “Deixemos estudar a nós mesmos”. Nem estou argumentando em favor de uma posição relativista extrema que afirme que, como os povos de diferentes culturas costumam ter formas radicalmente diferentes de pensar e de olhar a vida, as filosofias de vida, que são expressas

23 NE.: O capítulo 50, de Chinua Achebe, analisa as imagens e as suposições racistas fornecidas através das artes de mídia contemporâneas (cinema, televisão, transmissões via satélite).

ou incorporadas em seus vários idiomas – culturas (e idiomas) sejam intraduzíveis. Isto tornaria impossível a antropologia como estudo de outras culturas.

Ao contrário, eu estou argumentando como muitos outros fizeram antes de mim – embora seus conselhos ainda estejam para ser levados a sério – que, *na prática*, a tradução de culturas é extremamente difícil, e que até mesmo a *possibilidade* de uma tradução razoavelmente satisfatória requer que nós tenhamos um controle melhor do que razoavelmente satisfatório dos vernáculos locais relevantes. Esta é a condição *sine qua non* de cada boa etnografia (significativa), que é, sobretudo, um empreendimento *semântico*.

Portanto, eu concordo totalmente com o ponto convincente de John U. Ogbu (comunicação pessoal) de que, a não ser quando se estuda o próprio idioma, dialeto, ou grupo sub-cultural, um etnógrafo africano enfrentará problemas semelhantes aos enfrentados por etnógrafos estrangeiros na África e em outros lugares.

Vale a pena reproduzir o relato da experiência pessoal do Professor Ogbu baseado num breve estudo dos *Pika* da parte norte do Malaui há alguns anos:

Eu não tinha nenhum conhecimento de CiTumbuka antes de chegar no campo. Eu contratei um intérprete-informante nativo que tinha alguma educação formal e tinha morado na África do Sul como mão de obra migrante por dois anos. Mas meu intérprete-informante provou ser uma desvantagem em alguns aspectos. À medida que eu fiquei ‘proficiente’ em CiTumbuka eu percebi que nem sempre ele traduzia minhas perguntas para pessoas locais de maneira precisa; nem sempre também ele me dava em inglês

suas respostas às minhas perguntas de maneira plena ou precisa. Eu tive um curso intensivo do idioma no campo como uma forma de resolver o problema. Isto consistia não apenas de receber aulas de CiTumbuka pelo intérprete-informante, mas também de utilizar materiais publicados [...]. Entre estes materiais estava uma Bíblia escrita em CiTumbuka que provou ser muito útil para aprender sozinho, considerando minha formação em escolas missionárias na Nigéria. Infelizmente, o trabalho de campo acabou exatamente quando estava começando a ficar bem familiarizado com o uso do idioma local, ou seja, quando eu conseguia saber com confiança quando meu intérprete-informante estava errando ou ao traduzir minhas perguntas ou ao traduzir as respostas de outros informantes (comunicação pessoal).

Tudo isto enfatiza meu principal argumento sobre o papel fundamental da aquisição e do entendimento do idioma na pesquisa etnográfica em qualquer lugar. É claro que o controle dos vernáculos relevantes não pode ser uma panaceia para todos nossos problemas epistemológicos em todos os aspectos da nossa pesquisa, por exemplo, aqueles associados com a dinâmica de diferenças de classe, étnicas, raciais, de casta, de idade, de gênero, e individuais. No entanto, não se pode questionar que o controle de, por exemplo, diferenças dialéticas entre a classe inferior e a casta superior é um primeiro passo indispensável em direção a etnografias significativas de subculturas de classe inferior ou de casta superior.

Apêndice II

Trechos de uma conversa na hora do almoço sobre antropologia estrutural (entre Sir Evelyn Blood, um poeta inglês, o Professor

Raymond Petitjacques, um filósofo francês e Tony Caspari, um jovem Irmão Cupertino, no romance recente de Arthur Koestler, *The Call Girls*) atestam o prestígio universal desfrutado pela antropologia, tanto em círculos intelectuais quanto leigos, em sociedades ocidentais e dramatizam de maneira vívida as fontes dos dilemas epistemológicos atuais enfrentados por etnógrafos ao longo da aplicação livre de regras bem-estabelecidas de descoberta etnográfica a sociedades estrangeiras:

Petitjacques: “[...] O dualismo cartesiano foi substituído pela trindade hegeliana da tese-antítese-síntese, refletida na dialética marxista-leninista. Por sua vez, isto foi reinterpretado na filosofia do Presidente Mao, mas também amalgamado com o existencialismo de *Sartre* e com a antropologia estrutural de *Lévi-Strauss* [...].”

“Eu não vejo absolutamente nada”, disse Blood, examinando o enorme prato de carne cozida que Mitzie jogou na sua frente. “É goulash”, ele afirmou.

“Você quer dizer o prato ou a filosofia”? perguntou Tony.

“As duas coisas”.

“Você está certo, um goulash”, Petitjacques confirmou com entusiasmo. “Estamos cozinhando um guisado ideológico muito quente e picante. Ele queimará sua boca”.

[Blood]: “Balela”.

[Petitjacques]: “Talvez. Mas os babuínos jovens já mostraram que são sérios quando invadiram as fortalezas do chamado aprendizado.

[Blood]: “E fizeram cocô por toda parte. O que isso tem a ver com antropologia estrutural?

[Petitjacques]: “É adequado. Você não leu Lévi-Strauss”. Blood o encarou.

Petitjacques continuou, “Você ficará surpreso. Eu tentei. Pura baboseira. Eu não podia acreditar no que estava vendo. Tentei de novo. A dialética da comida fervida, assada e defumada – o contraste entre o mel e o tabaco – o paralelo entre o mel e o sangue da menstruação – centenas de páginas de malabarismo verbal fútil – esta é a maior farsa desde o crânio de Piltdown, e você lambe - como mel”.

O rosto de Blood tinha ficado da cor do vinho tinto e seus olhos estavam salientes.

“Eu não sabia que você tinha tanto interesse por antropologia”, disse Petitjacques, “eu não hesitarei em admitir que o grande homem tenha uma tendência a sair dos trilhos. Esta é a tradição da Gália. Mas não é por isso que os babuínos jovens se sentem atraídos por ele. É a mensagem que ele derivou da sua análise da mitologia grega: ‘Para que a Sociedade continue, as filhas devem ser infiéis com seus pais e os filhos devem destruir seus pais’”.

[Blood]: “E você está do lado dos babuínos. Um cafetão intelectual”.

[Do romance de Arthur Koestler (1973), *The Call Girls*. Nova York: Random House, Inc. p. 56-57.]

* * *

Maxwell K. Owusu é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Michigan (Ann Arbor), onde é membro do Instituto Internacional de Estudos da América Latina e do Caribe e do corpo docente do Centro de Estudos Afro-americanos e Africanos (CAAS). É também pesquisador filiado ao Centro de Pesquisa Sobre Desenvolvimento Econômico, desde 1973, com trabalhos sobre antropologia social do estado-nação, sistemas jurídicos e políticos, desenvolvimento social e econômico, subdesenvolvimento, democratização, liberalização, reforma econômica e cultura (especialmente em Gana, mas também na África em geral e no Caribe). Foi um dos fundadores do conselho editorial do *Michigan Discussions in Anthropology*. Coursou doutorado na Universidade de Chicago, em 1968. Na década de 1960, foi um dos quinze acadêmicos de origem africana contratados como docentes de antropologia em universidades de primeiro escalão nos Estados Unidos. Seu trabalho sobre economia política em Gana esclareceu os obstáculos à democratização, especialmente a relação entre riqueza e política local. Sua premiada obra *Uses and Abuses of Political Power: A Case Study of Continuity and Change in the Politics of Gana* (publicada em 1970 e relançada em 1996, após várias edições) e a mais recente *Democracy in Africa: A View From the Village* (1992) permanecem como referência fundamental para estudiosos de Ciência Política em Gana. Foi membro consultor do Comitê de Especialistas que escreveu o projeto da Constituição de Gana de 1992. Professor Owusu compõe o comitê de administração da instituição filantrópica World Neighbors, fundada em 1951, que iniciou projetos comunitários de auto-empoderamento e programas educacionais no norte de Gana, na década de 1990.



CAPÍTULO 6

PODER DE SILENCIAMENTO: MAPEANDO O TERRENO SOCIAL NA ÁFRICA DO SUL PÓS-APARTHEID¹

Kate Crehan

Ideias e opiniões não brotam espontaneamente em cada cérebro individual: elas têm um centro de formação, irradiação, disseminação e persuasão. (Gramsci, 1971, p. 192)

Nenhum ambiente social jamais confronta seus membros individuais com um conjunto único e homogêneo de categorias. Sempre existem maneiras concorrentes de ver o mundo que envolvem diferentes formas de nomear os relacionamentos dentro dele. No entanto, nem todos esses nomes carregam o mesmo peso e autoridade. Em um dado tempo e local existem determinados nomes que são, num grau maior ou menor, hegemônicos (para usar o termo de Gramsci); nesse tempo e local, eles parecem simplesmente nomear a realidade como ela é. Sua hegemonia é

¹ Versão revisada e resumida de *Social Science As Imperialism: The Theory of Political Development*. Ibadan University Press (1979), p. 124-186.

definida, em parte, por até que ponto eles conseguem silenciar outras formas de nomear e mapear o mundo.

Este capítulo é inspirado nos escritos de Antonio Gramsci sobre intelectuais e sobre a produção do conhecimento. Para Gramsci, os intelectuais são definidos principalmente não pelas atividades intelectuais das quais eles participam, mas pela natureza dos relacionamentos sociais em que essa atividade é realizada². Intelectuais são aqueles cujo *negócio* é produzir conhecimento, nomear as características do ambiente social, independentemente de fazerem isso nas alamedas da academia, em grupos de pensadores do governo, nas colunas editoriais de jornais, ou em qualquer uma das outras fontes socialmente reconhecidas de “conhecimento”. Gramsci também enfatiza, no entanto, que os mapas confiáveis e socialmente reconhecidos da sociedade não são produzidos apenas por intelectuais. Através de um estudo de caso específico, eu me concentro em como os indivíduos experimentam a hegemonia dos mapas sociais que eles recebem. Ainda que suas próprias tentativas de utilizar esses mapas possam questioná-los, simplesmente descartá-los é difícil, uma vez que mapas alternativos não estão prontamente disponíveis. Conforme eu afirmo, a hegemonia é definida em parte pela sua capacidade de impedir que esses mapas alternativos sejam desenhados.

Este capítulo analisa o uso de um termo básico: *comunidade*, no contexto específico da *África do Sul*, olhando tanto para as associações que ele carrega consigo quanto para as implicações de usá-lo para mapear a paisagem social. Os dados são obtidos principalmente de uma série de entrevistas realizadas em 1997 com 18 indivíduos em quatro ONGs ligadas a terra e moradia com sede no Cabo Ocidental. As entrevistas giraram em torno de três termos básicos no léxico contemporâneo das ONGs: comunidade,

2 Veja por exemplo Gramsci (1971, p. 5-23).

autonomia e participação. A meta era trazer à tona alguns dos pressupostos, muitos dos quais implícitos em vez de explícitos, associados a estes três termos e explorar determinadas tensões entre as associações inevitáveis que estas palavras carregam consigo e as realidades sociais efetivas que se espera que elas nomeiem. Todas as entrevistas foram realizadas em conjunto por uma ex-funcionária de uma das ONGs, Julia Shapiro, e por mim mesma. Consequentemente, me refiro sempre às “nossas” entrevistas e ao que os entrevistados “nos” contaram. Eu também utilizo as publicações das seguintes ONGs: *Surplus People Project* (SPP), *Umzamo, Development Action Group* (DAG) e *Centre for Rural Legal Studies* (CRLS).

Desenvolvimento como discurso

Fora do mundo relativamente pequeno de estudiosos africanistas, a lente básica através da qual as realidades sociais africanas são vistas e seus contornos são mapeados tende a ser um discurso de “desenvolvimento”. Um dos lugares comuns hegemônicos do mundo contemporâneo é que o mundo está dividido em duas categorias básicas: os países “desenvolvidos” e os países “em desenvolvimento” (atualmente o termo preferido para “subdesenvolvidos”). Associado com esta simples oposição binária está um pressuposto de que independentemente do que afligir o mundo “em desenvolvimento” – já se assume de antemão que estes países, especialmente os africanos, *estejam* aflitos – no fim das contas, o problema acaba sendo de ausência de “desenvolvimento”. Independentemente de isto ser visto como um simples fracasso em desenvolver ou algum tipo de desenvolvimento bloqueado, devido talvez às iniquidades de diversos sistemas mundiais ou, talvez, às próprias instituições patológicas dos “países em desenvolvimento”, o problema final já foi definido pelos termos da própria oposição³.

3 N.E.: Nana Akua Anyidoho também analisa o impacto do discurso de segunda ordem sobre

Independentemente de quanto debate possa haver sobre as causas e razões, deste ponto de vista o problema final continua a ser que o “desenvolvimento” não está ocorrendo como deveria. Sustentando a noção básica de desenvolvimento está uma teleologia muito antiga em que se supõe que todas as sociedades – com a possível exceção daquelas que já chegaram – estejam indo em direção, ainda que em ritmos diferentes, a um estado futuro e mais desejável, sendo que já se conhecem suas características básicas. A finalidade ostensiva da indústria do desenvolvimento enorme e mundial é, em algum sentido geral, tornar esta jornada mais fácil.

Meu ponto aqui não é que a oposição entre desenvolvido e em desenvolvimento seja simplesmente errada. Claramente, em algum nível muito geral, esta abordagem efetivamente capta algumas diferenças e desigualdades inegáveis, mas até que ponto esta maneira de enquadrar a análise de formações sociais específicas e suas histórias é útil? Da maneira em que vejo, o problema é que esta forma de nomear essas diferenças e desigualdades tende a antecipar-se e a impedir a análise, em vez de abri-la. Em vez de explorar as trajetórias reais das formações sociais em toda a sua complexidade e contradição, após as voltas do seu desenvolvimento histórico, onde quer que ele possa levar, a riqueza dessas trajetórias fica presa dentro de um modelo teleológico rígido. Pode haver diferentes avaliações ao longo do caminho, mas que o destino final é o de “ser desenvolvido” (não importa como isso seja definido) continua a ser um pressuposto tácito que sustenta o discurso de desenvolvimento. A qualquer momento tende a haver um vocabulário acordado que atravessa a literatura produzida pela indústria de desenvolvimento, no qual se define o que é que as iniciativas de desenvolvimento estão supostamente fazendo, ou deveriam estar fazendo, para aproximar indivíduos, grupos,

desenvolvimento no processo de desenvolvimento em si, através das perspectivas dos indivíduos envolvidos nela, em Gana. Veja seu capítulo 25.

e sociedades do brilhante prêmio do “desenvolvimento”. Estes são termos que não parecem necessários de definir, sendo que o pressuposto é que o significado deles seja evidente em si mesmo. O foco deste artigo é o papel desempenhado por um desses termos, *comunidade*, nas “intervenções de desenvolvimento” de um dos atores onipresentes no estágio de desenvolvimento no mundo contemporâneo: a organização não governamental (ONG).

O espaço da ONG

Durante as décadas de 1980 e 1990, a ONG passou a ser um ator cada vez mais importante na arena do “desenvolvimento”. De acordo com Ian Gary:

No mundo todo, mais de US\$7 bilhões são canalizados através de ONGs, o que equivale a 16% de fluxos de auxílio bilaterais, sendo que a maioria dos órgãos oficiais de auxílio dá pelo menos 10% da sua verba de auxílio para ONGs [...] Durante a década de 1980, o financiamento de ONGs cresceu cinco vezes mais do que a taxa de assistência ao desenvolvimento oficial como um todo (1996, p. 149).

Mas o que exatamente são as ONGs? “ONG” é claramente uma categoria muito heterogênea que já recebeu várias definições diferentes, que variam desde a definição sucinta de David Korten “qualquer organização que for, ao mesmo tempo, não governamental e não tiver fins lucrativos costuma ser considerada uma ONG” (1990, p. 95) até a “definição minimalista” mais expansiva de Eve Sandberg, com a qual ela diz que “muitos observadores podem concordar”:

de que as ONGs são organizações jurídicas, sem fins lucrativos que incluem um caráter voluntário, baseado na comunidade e que realizam atividades

humanitárias, de desenvolvimento, ambientais, ou de socorro, e/ou que realizam serviços sociais (bem-estar, saúde, formação educacional – incluindo o treinamento administrativo e o técnico) (1994, p. 28)⁴.

Conforme tanto a definição de Korten quanto a de Sandberg indicam, pensa-se na ONG como habitando um espaço ao mesmo tempo fora do âmbito do estado e do mundo comum voltado para o lucro do *mercado* e da livre iniciativa. As atividades e os serviços definidores de Sandberg são em grande parte o tipo que o livre mercado, deixado agir sozinho, parece notavelmente relutante em realizar. E enquanto no passado muitos legisladores e teóricos acadêmicos teriam procurado o estado para fornecer estes tipos de serviços de bem-estar e para realizar projetos necessários de infraestrutura, hoje em dia, seria uma alma corajosa que patrocinaria o estado desenvolvimentista forte. Organismos internacionais, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) tendem a desconfiar muito do estado, e talvez especialmente do estado africano pós-colonial. Ao mesmo tempo, estas agências internacionais fortes desempenham cada vez mais um papel de controle, ao insistirem, por exemplo, que países imponham programas de ajuste estruturais (PAEs) e em geral observando atentamente para que os países “do Sul” não desviem do caminho estreito estabelecido pelas necessidades do acúmulo capitalista. A desconfiança do estado juntamente com a fé em forças de mercado ajudou a abrir uma expansão cada vez maior da necessidade humana para a qual parece haver pouco remédio: a empresa privada não empreenderá aqui e o estado não deve fazer isso. Esse espaço tende a ser a província da ONG e sua expansão está por trás do rápido crescimento de ONGs nas décadas de 1980 e 1990. É importante observar, no entanto, que a separação das ONGs, tanto do estado quanto do mercado, é muito mais clara no caso

4 Alan Thomas (1992, p. 122-132) proporciona um debate útil da categoria da ONG.

da ONG como uma categoria *imaginada* do que no caso em que há vínculos entre instituições estatais específicas e ONGs realmente existentes ou em que vínculos empíricos destas com forças do mercado são analisados com cuidado. Por exemplo, de acordo com Marcusson: “Em média, um terço das verbas das ONGs derivam de fontes do governo” (1996, p. 406)⁵.

A comunidade virtuosa

Para descrever e entender as realidades sociais nas quais intervêm, as ONGs, assim como todas as outras pessoas, só podem usar nomes e conceitos do seu tempo e do seu local históricos. Antigamente, por exemplo, o prisma através do qual era mais comum os africanos serem vistos por estados coloniais e por diversos tipos de “especialistas” era o da *tribo*⁶. Este termo tendia a ser *visto* pelas autoridades coloniais e pelos antropólogos que não o utilizavam como nada além do nome de um fato simples, mas na verdade o termo definia sociedades coloniais de maneiras muito específicas como, por exemplo, quando tensões entre mineradores negros e seus empregadores eram definidas como problemas de “destribalização” em vez de, digamos, lutas entre capital e mão de obra. Hoje em dia, o termo *comunidade* parece tão generalizado como era *tribo*, antigamente. Assim como *tribo* no período colonial, *comunidade* é um termo cujo significado é, supostamente, tão evidente em si mesmo que não precisa de uma definição explícita. Exatamente por sua natureza presumida, de senso comum, vale a pena trazer à tona alguns dos pressupostos ocultos que ele carrega consigo.

O trecho a seguir, de um documento de 1989 do Banco Mundial, condensa boa parte das características culturais contemporâneas do mundo do desenvolvimento internacional:

5 Veja também Alan Fowler (1991), Ray Bush e Morris Szeftel (1996) e Sheelagh Stewart (1997).

6 Kate Crehan (1997b) explora como a categoria “tribo” foi utilizada na Zâmbia colonial.

Muitos serviços básicos [...] são administrados melhor no nível local – até mesmo no nível da vila – com os órgãos centrais fornecendo apenas conselho técnico e insumos especializados. As metas devem ser permitir que as pessoas comuns sejam responsáveis pelas suas vidas, tornar as comunidades mais responsáveis pelo seu desenvolvimento e fazer com que os governos ouçam seu povo. (Banco Mundial, 1989, citado em Thomas, 1992, p. 133).

Este trecho nos diz que “pessoas comuns” deverão “ter autonomia” para “se responsabilizarem pelas suas vidas”, para se tornarem “mais responsáveis pelo seu desenvolvimento” e “fazerem os governos ouvirem seu povo”. Deixando de lado a ideia de que aqueles que conseguem alcançar tudo isto provavelmente sejam pessoas relativamente *extraordinárias*, quero chamar a atenção para a definição da comunidade como uma entidade que deve (e, por implicação, que pode) se responsabilizar pelo seu próprio “desenvolvimento”.

Para ONGs trabalhando no campo do “desenvolvimento”, *comunidade*, independentemente de elas gostarem ou não, é um termo básico no universo linguístico em que elas habitam. Trata-se de um termo que seus financiadores esperam e até mesmo exigem ver em declarações de missão e em propostas de financiamento. Como uma forma de nomear uma dimensão significativa da realidade dentro da qual elas trabalham, o conceito de comunidade é inevitável. Na África do Sul, o termo *comunidade* também carrega – por razões que discutirei mais adiante neste capítulo – uma ressonância política específica. As declarações de missão de três das ONGs no estudo de caso (SPP, DAG e Umzamo) ilustram a centralidade da *comunidade* como a entidade básica em direção à qual se vê os esforços da ONG.

A declaração de missão da SPP começa da seguinte maneira:

Auxiliar e outorgar poder a *comunidades* sem-terra, despossuídas e sem-teto a levarem adiante suas lutas por direitos à terra, reivindicações de terra, moradia e formas democráticas de governo local e regional.

Auxiliar *comunidades* a se envolverem num processo de desenvolvimento participativo (Surplus People Project, 1995, p. 3; ênfase nossa).

A declaração de missão da DAG define seus parceiros como “*comunidades* marginalizadas com uma renda domiciliar média de menos de R2 mil por mês, vivendo na Cidade do Cabo e nas áreas de perímetro urbano em volta dela” (Development Action Group 1996, ênfase nossa): Umzamo se descreve como sendo um “Órgão de Desenvolvimento Baseado na Comunidade” trabalhando com “*comunidades* em áreas marginalizadas do Cabo Ocidental” (Umzamo, n.d.; ênfase nossa). Mas o que exatamente é uma comunidade e quais são as consequências de ver grupos específicos de pessoas através do prisma da comunidade?

Para começar com as associações mais gerais de *comunidade*, Raymond Williams, na sua obra indispensável *Keywords*, chama a atenção para como o termo *community*, em inglês, era desde cedo utilizado para se referir tanto a “grupos sociais reais” como as pessoas de um distrito específico, quanto a “uma qualidade específica de relacionamento”, como um senso de identidade comum. Muitas vezes, no entanto, estes dois sentidos se mesclam, de tal forma que uma comunidade passe a ser entendida como um grupo social real unido por uma qualidade específica de relacionamento. Esta mescla é uma das razões pelas quais *comunidade* é um termo tão indefinido. Um segundo argumento de Williams está relacionado com as conotações incrivelmente positivas de comunidade. Ela é sempre uma “palavra calorosamente persuasiva” e

diferentemente de todos os outros termos de organizações sociais (estado, nação, sociedade, etc.) ele parece nunca ser utilizado de maneira desfavorável e parece que nunca se dá um termo oposto positivo ou diferenciado (Williams, 1983, p. 75-76).

Parte da bagagem que o termo *comunidade* carrega consigo é este brilho rosado: comunidades são boas, diferentemente, por exemplo, do estado. Também existe a ideia de comunidade como sendo uma forma mais antiga, orgânica e humana de organização social que foi suplantada pelas relações sociais impessoais e sombrias características do mundo industrial moderno – os conceitos de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, de Tönnies. Este uso de *comunidade* significa tudo que *não* seja característico do capitalismo e do mercado. Comunidades são íntimas e pequenas e são fundadas com base em laços afetivos entre pessoas, não no nexo do dinheiro. Esta forma de pensar sobre a comunidade tende a produzir uma dicotomia entre a comunidade, com seus valores quentes e humanos, na qual o motivo do lucro está ausente e o mercado cruel em que só existe uma busca implacável pelo lucro. Num contexto africano, esta dicotomia pode ser facilmente traduzida na comunidade quente e humana de valores africanos “tradicionais” se opondo à dura anomia da modernidade e do mercado.

Além das suas associações gerais, amplamente compartilhadas, a comunidade também tende a se desenvolver ao longo das histórias específicas de lugares específicos, com variações locais adicionais; na África do Sul a *comunidade* também vem com sua própria bagagem histórica específica. Na base da história da África do Sul desde os primeiros anos da colonização holandesa está uma luta pela terra e por outros recursos. O sistema do *apartheid* foi, entre outras coisas, a culminação da longa história do deslocamento cruel, ainda que irregular e interrompido, de africanos negros por colonizadores que falavam holandês (depois *africanês*) e inglês. A luta racial pela

terra sempre esteve no cerne da ideologia do *apartheid*. A luta por recursos, no entanto, não foi apenas entre brancos e negros, mas também envolveu lutas entre os próprios negros e, de maneira muito importante, entre brancos que falavam africanês e o poder entrincheirado da elite que falava inglês. O senso de marginalização e exclusão dos *Afrikaners* encontrou expressão no *Partido Nacional* que, após sua vitória eleitoral em 1948, instituiu a política do *apartheid*. No entanto, basear a política do governo *abertamente* na exclusão racial teve uma repercussão cada vez pior na arena internacional do pós-guerra e, conseqüentemente, o regime do *apartheid* recorreu a diversos eufemismos para raça. *Comunidade* era um dos eufemismos mais populares e categorias oficiais claramente raciais costumavam ser assim designadas: a comunidade indiana, a comunidade de cor, a comunidade negra e a comunidade branca. Como enfatizaram Robert Thornton e Mamphela Ramphele, o governo do *apartheid* sempre foi “especialmente adepto de cooptar o jargão internacional para justificar a busca pela sua perene política de ‘dividir e governar’”, (1988, p. 32) e rapidamente se aproveitou de conceitos atuais como “*desenvolvimento comunitário*” e “*participação comunitária*”. Um exemplo disto ocorreu em 1961, quando

o nome ‘Desenvolvimento Comunitário’ foi dado ao departamento responsável pelo desenvolvimento de ‘comunidades’ brancas (principalmente as que falavam africanês) e a remoção de todas as outras de áreas designadas como ‘brancas’, de acordo com o *Group Areas Act* (Thornton e Ramphele, 1988, p. 32-33).

Desde seu início, o Partido Nacional se baseou fortemente na linguagem e nas imagens do nacionalismo do século XIX: povos distintos unidos pelo sangue e pela cultura, enraizados em

territórios distintos, e assim por diante. Neste contexto, a linguagem de comunidade escorregou facilmente para uma justificação retórica, com base em alguma noção vaga de autodeterminação, “desenvolvimento separado” para todas as chamadas comunidades separadas. Uma vez que eles próprios eram uma minoria, ainda que dominante, muitos *Afrikaners* tinham muita consciência da necessidade de defender “sua” cultura, não apenas contra a maioria negra, mas também contra os poderosos brancos que falavam inglês. Este senso de ser uma “comunidade” sitiada lutando pela sua vida cultural foi algo que muitas organizações *Afrikaners*, inclusive o Partido Nacional, utilizaram para mobilizar seus eleitores.

A noção de “comunidade” também foi utilizada por aqueles que tentavam se mobilizar contra o regime do *apartheid*. Qualquer que fosse a retórica de “desenvolvimento separado”, a prática do *apartheid* envolvia a remoção forçada e muitas vezes violenta de centenas de milhares de sul-africanos predominantemente negros e de cor⁷. Estas remoções se concentravam tanto em se livrar de comunidades inteiras (no sentido de grupos específicos de pessoas localizadas em áreas geográficas específicas) quanto em limpar comunidades racialmente misturadas existentes (novamente aquelas vivendo numa área específica) para torná-las racialmente homogêneas. Como resultado disso, a oposição ao estado do *apartheid* muitas vezes assumia a forma de lutas por comunidades conflituosas contra a remoção – lutas realizadas em nome de uma comunidade específica. Além disso, as iniquidades da vida sob o

7 A história do termo “de cor” na África do Sul é fascinante. Sob o *apartheid*, “de cor”, que definia uma posição distinta na hierarquia racial entre negro e branco, era uma categoria oficial que sofria uma grande resistência de adversários do regime e eles nunca a utilizavam sem o prefixo obrigatório “chamado” ou aspas. Steve Biko e o Movimento de Consciência Negra na década de 1970 popularizaram o uso de negro como um termo inclusivo, que explicitamente apagou a distinção entre negro e de cor, para todos que eram contra o *apartheid*. Neste capítulo em geral, negro deve ser entendido como incluindo todos aqueles que o regime do *apartheid* classificava como não brancos. De maneira interessante, na África do Sul pós-apartheid a categoria “de cor” surgiu novamente como uma identidade política autoproclamada.

apartheid para sul-africanos negros, que tinham até mesmo que lutar para manterem seu *status* como sul-africanos, quanto mais proporcionar uma existência com a qual se pode viver para eles próprios e suas famílias, tendiam a juntar assentamentos negros existentes com comunidades de luta – ainda que a frente unida apresentada ao estado do *apartheid* escondesse todo tipo de divisão. A popularização da *comunidade* como um termo oposicional foi, de acordo com Thornton e Ramphele, o resultado do Movimento de Consciência Negra da década de 1970 (do qual Ramphele foi um dos fundadores), que utilizava o termo *comunidades*

para se referir a grupos sociopolíticos amplos como ‘comunidade negra’ (que incluía todos aqueles classificados como africanos, de cor e indianos) ou, de maneira ainda mais livre, ‘a comunidade’ para descrever entidades residenciais como os distritos” (Thornton e Ramphele 1988, p. 35, ênfase no original).

Certamente o termo *comunidade* passou a ter um significado político em círculos progressistas na África do Sul. Conforme uma das nossas entrevistadas afirma ao explicar por que sua organização continuaria a usar a palavra *comunidade* apesar de ela e outras pessoas acharem o termo problemático, “Eu [...] suponho que tenha conotações políticas progressistas; é um termo que é nosso”.

Ao mesmo tempo, na outra ponta do espectro político, o termo reteve sua popularidade entre grupos Afrikaners. Em resumo, de novo o termo *comunidade* poderia ser visto como significando tudo que era tanto bom quanto autêntico e, por isso mesmo, um nome que praticamente todos os sul-africanos, independentemente da sua posição política, queriam reivindicar para o *seu* empreendimento político.

ONGs na África do Sul: da luta ao desenvolvimento

As ONGs na África do Sul do *apartheid* foram moldadas de maneiras importantes pelas realidades políticas daquele país, ocupando um espaço entalhado tanto pelo *status* de pária internacional do governo oficial quanto pelas tentativas desse governo de tornar ilegal praticamente qualquer expressão de oposição a ele pelos negros. Este tinha que ser um espaço altamente politizado, em que praticamente qualquer tentativa de aliviar as condições miseráveis sofridas pela maioria negra inevitavelmente tornou-se uma forma de oposição política ao regime. Na década de 1980, este também foi o espaço para o qual foi canalizado quase todo o apoio financeiro e de outras naturezas por doadores estrangeiros, porque até mesmo as organizações ou estados mais conservadores relutavam em fornecer apoio aberto a um regime tão desacreditado. Em geral, as ONGs sul-africanas da década de 1980 podem ser caracterizadas pela sua politização e uma consciência geral de que, qualquer que fosse seu projeto específico, ele estava inserido numa luta política maior.

Outra característica importante do mundo das ONGs sul-africanas, relacionada tanto com o alto nível de organização entre grupos opostos (não apenas apesar de, mas também em parte por causa da dureza da repressão estatal) quanto com a existência de grandes quantidades de brancos educados e profissionais contrários ao regime, foi que este era um mundo dominado por sul-africanos locais (brancos e negros, mas com uma representação excessiva de profissionais brancos) em vez de especialistas expatriados. SPP, DAG e CRLS são exemplos deste padrão. A Umzamo é diferente apenas no sentido de que os próprios moradores negros de albergues desempenharam um papel dominante na organização desde sua criação.

Fundado para combater o *apartheid*, até o período de negociação e transição para a “nova” África do Sul, o relacionamento de ONGs como SPP, DAG e Umzamo com o estado era de mera oposição. Financiadas principalmente por doadores estrangeiros, sua preocupação era ajudar aqueles que viviam em comunidades negras a assegurarem seu direito, negado pelo estado, a condições de vida decentes sem a ameaça de remoção forçada. Nunca houve nenhuma dúvida de que essas ONGs eram parte de uma luta mais ampla para afastar o poder de um estado baseado em raça. Com o final do *apartheid* e a transição para um novo governo dominado pelo ANC, o relacionamento dessas ONGs com o estado necessariamente se tornou muito mais complicado. Por um lado, o novo estado parecia representar o motivo pelo qual muitas pessoas estavam lutando e de fato muitas pessoas de ONGs mudaram rapidamente para novos cargos nos governos nacional e local. Por outro lado, apesar de a África do Sul em 1997 ser um lugar muito diferente da África do Sul em que a SPP, a DAG e a Umzamo foram fundadas, ela também não era a África do Sul dos primeiros dias estonteantes pós-*apartheid*. Todas as ONGs no estudo de caso, em comum com praticamente todas as outras ONGs sul-africanas, estavam passando por mudanças básicas. Todas tinham que repensar seu papel no contexto da nova África do Sul, inclusive seu relacionamento com o estado pós-*apartheid*.

Um exemplo desta mudança de relacionamento foi a dura crítica do Presidente Mandela ao setor de ONGs em seu discurso de 1997 na 50ª Conferência do Congresso Nacional Africano, em que falou, entre outras coisas:

Nós também temos que nos referir a seções do setor não governamental que parecem afirmar que a característica que distingue uma organização legítima da sociedade civil é ser um “cão de guarda”

crítico do nosso movimento, tanto dentro quanto fora do governo. Fingindo representar uma visão independente e popular, supostamente obviamente legitimizada pelo fato de serem descritas como organizações não governamentais, estas ONGs também trabalham para corroer a influência do movimento [ou seja, o amplo movimento democrático que o ANC considera que ele incorpore]. (Congresso Nacional Africano, 1997, p. 11).

ONGs sul-africanas tiveram que lidar com uma hemorragia constante de funcionários à medida que os indivíduos saíram para assumirem empregos no governo (tanto local quanto nacional) e no setor privado. Ao mesmo tempo, boa parte do financiamento estrangeiro anteriormente disponível para organizações contrárias ao *apartheid* encolheu ou ficou sujeita a condições mais rigorosas; o valor pelo dinheiro tinha que ser demonstrado de uma forma que nunca tinha ocorrido nos velhos tempos de luta. As necessidades que as ONGs foram configuradas para abordar, no entanto, ainda existiam; um novo estado sul-africano não racial tinha sido alcançado, mas as condições básicas de vida da grande maioria daqueles que estavam na base da pirâmide econômica não tinham mudado muito. No nível da retórica o estado pode estar lutando pelas metas da redistribuição de terra, moradia acessível e coisas semelhantes (veja Congresso Nacional Africano, 1994, p. 22-28), mas seu compromisso na prática com os princípios de livre iniciativa e sua dependência do setor privado tornou a realização destas metas improvável. Como forma de resumir seu ambiente modificado, aqueles dentro do mundo das ONGs sul-africanas em 1997 geralmente se referiam a uma mudança da era da luta para a era de desenvolvimento, uma formulação que supõe que os problemas da África do Sul de fato sejam mais bem caracterizados pelo termo *desenvolvimento*.

Trabalhando com a “comunidade”

Como afirmei, *comunidade* é um termo que as ONGs que eu observei não tinham muita escolha senão usarem. Parece que a linguagem de “desenvolvimento comunitário”, “participação comunitária” e “autonomia comunitária”, era a forma de ganhar os corações e abrir as carteiras dos patrocinadores. Além disso, no contexto sul-africano, com sua história de comunidades despossuídas, corrigir esta herança no campo da terra e da moradia não poderia deixar de envolver as injustiças que as “comunidades” sofreram e a luta contra o *apartheid* emprestou à noção de comunidade um brilho romântico muito específico. Entretanto, praticamente todas as pessoas que entrevistamos⁸ estavam, em graus variados, desconfortáveis com o termo *comunidade*. Por exemplo, uma pessoa replicou em resposta a uma pergunta sobre sua utilidade:

não, eu não acho que seja um termo útil. Acho que estou descobrindo cada vez mais que não se trata de um termo útil. [...] ele esconde todo tipo de diferenças dentro de grupos de pessoas diferentes.

Outra pessoa, comentando sobre como essas diferenças conseguem fraturar uma comunidade, observou que “de acordo com a minha experiência você tem ... uma comunidade enquanto estiver lutando, mas no *momento* em que adicionar qualquer recurso – não terá mais uma comunidade”. Boa parte do desconforto em relação ao termo tinha a ver com a disjuntura entre a ideia de comunidade e

8 Todas as pessoas que entrevistamos a exceção de uma, e todas aquelas citadas neste capítulo, tinham trabalhado nas suas ONG como trabalhadores de campo ou como trabalhadores de campo e administradores, em vez de simplesmente como administradores. Como todos os nossos entrevistados conversaram conosco como pessoas físicas, não como porta-vozes das suas organizações, exatamente quem disse o que e a ONG para a qual essas pessoas trabalhavam não foi identificado de maneira explícita. Esta decisão tornou-se bem mais fácil porque aqui estou interessada principalmente em determinados fios inerentes e compartilhados no novelo contraditório de associações unidas no termo *comunidade* e um determinado desconforto compartilhado com este termo.

as realidades bagunçadas de comunidades que realmente existiam e é neste assunto que eu quero me concentrar aqui. Por um lado, existe o nome “comunidade”, que vem acompanhado de todas as associações positivas que eu discuti até agora. Por outro lado, existe a realidade refratária, muitas vezes conflituosa, em que os trabalhadores de campo das ONGs estavam operando. Conforme afirmou uma das nossas entrevistadas:

Eu descobri em primeira mão até que ponto o termo comunidade pode ser usado de forma livre [...] Apenas para dar uma ideia, a vila onde o projeto estava centrado tinha uma população de aproximadamente [...] 11.000 pessoas, num raio de aproximadamente três quilômetros da vila e provavelmente 35.000 pessoas, digamos, num raio de dez quilômetros. E a noção de comunidade era apenas tolice, nessas circunstâncias. [Havia] todo tipo de classe diferente dentro da comunidade, agrupamentos [com] projetos diferentes, agrupamentos religiosos diferentes, até mesmo agrupamentos subétnicos relativamente diferentes.

Mais adiante na mesma entrevista esta pessoa acrescentou:

As pessoas estão envolvidas em estratégias de sobrevivência quotidianas. As pessoas [...] estão basicamente concorrendo umas com as outras. Eu acho que a noção de comunidades rurais dançando em torno do mastro é você sabe [*sic*]. Não é assim. Certamente, eu não vi muito – um tipo de – cooptação geral entre as pessoas – eu acho que elas aceitam a concorrência como uma realidade.

Para nossos entrevistados, a “comunidade” existia não apenas como uma realidade inegável – as comunidades *tinham* sido

desapropriadas e a meta da sua organização era melhorar grande parte dessas comunidades – mas também como algum tipo de ideal platônico que parecia ter pouco a ver com as frações e as realidades em mutação com as quais elas precisavam lidar no dia-a-dia. Com muita frequência, apesar de os esboços “da comunidade” poderem parecer suficientemente claros de longe, de perto eles tinham uma tendência frustrante a se dissolverem numa incoerência bagunçada. Considerando o desconforto de tantos entrevistados com o termo *comunidade*, pode-se ficar tentado a perguntar por que eles não simplesmente o descartaram. O problema – e aqui a noção de hegemonia pode ser útil – é que, longe da pressão bastante real dos patrocinadores, a “comunidade” era uma parte grande demais da realidade social em que eles trabalhavam. Apenas através do processo de anexar nomes à paisagem social – como comunidade, classe e tribo –, a paisagem é ordenada e torna-se compreensível. Todos nós, ao olharmos o mundo social, só conseguimos enxergá-lo em termos das categorias pré-existentes que nosso mundo social específico já nos deu. Esse mundo supostamente já está nomeado e o que consideramos possível, impossível, desejável, inevitável e assim por diante, depende de maneira crucial desses nomes. Como indivíduos, é difícil abandonarmos as categorias que tornam o mundo compreensível para nós. Qualquer renomeação desse tipo – pelo menos no que diz respeito às categorias básicas – precisa ser um processo social em que um grupo todo consegue encontrar uma forma nova e mais precisa de nomear o mundo que vê. Uma renomeação eficaz depende de um grupo ter o poder de impor sua nova versão da realidade.

Ao longo da luta contra o *apartheid*, o termo *comunidade*, conforme Thornton e Ramphele enfatizam, tornou-se uma entidade política fundamental tanto para a esquerda quanto para a direita. Todas as pessoas que entrevistamos tinham, assim como suas organizações, uma sólida identificação com a oposição ao *apartheid*. Na prática, o que isto costumava significar era a defesa

de “comunidades” negras. A pessoa citada anteriormente que disse, “é um termo que é nosso”, sem dúvida falou em nome de várias. Outro falou sobre o apelo específico que o termo poderia ter para sul-africanos *brancos*.

Acho que uma das razões pelas quais [...] este termo [comunidade] tornou-se uma frase de efeito [...] foi porque se tratava de um eufemismo, um substituto para [...] pessoas [...] negras [...] e [...] eu acho que o motivo disso foi [...], por causa do valor emotivo da palavra. Sabe, isso sugere se manifestar juntos, transmite imagens de calor, força e união [...] No entanto [...] eu acho que [...] profissionais brancos trabalhando em ONGs ou pessoas brancas de esquerda, a razão pela qual um termo tão atraente para *elas* foi porque, em grande parte, eles tinham perdido sua comunidade. Naquela época, simplesmente por serem pessoas brancas de esquerda, elas estavam fora das suas comunidades. Este novo termo “da comunidade” era muito atraente porque talvez elas também pudessem fazer parte dessa comunidade. Mas eu acho que [...] as pessoas negras sabiam muito bem que a realidade era que elas não faziam parte daquela comunidade.

Outro argumento importante que se faz aqui é a maneira pela qual “comunidade” na África do Sul tornou-se um tipo de eufemismo para pessoas negras; esta era a entidade em nome da qual estava ocorrendo a luta contra o *apartheid*. Portanto, abandonar o termo *comunidade* envolve mais do que simplesmente abandonar um rótulo que parece não se encaixar. Isso pode quase ter a sensação de ser uma negação da própria luta.

Comunidade também é uma parte inescapável da paisagem social em que as ONGs da Cidade do Cabo funcionavam. A comu-

nidade permaneceu na África do Sul pós-*apartheid*, assim como era durante o *apartheid*, uma categoria oficial. Comunidades têm uma existência muito concreta na estrutura jurídica do estado. São as comunidades, por exemplo, que, no pós-*apartheid* podem reivindicar a restituição e a redistribuição de terras. ONGs como a SPP ou a CRLS, que trabalham com comunidades envolvidas em reivindicações de restituição de terras, só têm a opção de trabalharem com “comunidades”, independentemente do quanto elas possam ser problemáticas. E o são mesmo como afirma uma pessoa:

Existe uma variedade tão grande as necessidades de estabilidade neste agrupamento que se chama “uma comunidade” e um dos principais problemas é que o Departamento de Assuntos Agrários⁹ está enxergando-os como uma comunidade unificada, com um tipo de necessidade de estabilidade, até o ponto em que planeja transferir juntos todos das suas diferentes terras e da sua residência atual, para um pedaço de terra na periferia da cidade e forçá-los a ser “uma comunidade”.

Implícito neste tipo de classificação oficial está um pressuposto de que todos os diversos membros de uma “comunidade” compartilham um conjunto de necessidades econômicas comuns, enquanto na verdade isto não pode ir muito além de um desejo geral de reivindicar de volta a terra de onde eles foram desalojados. Durante os anos de *apartheid* uma luta travada em torno de um objetivo geral de retomada de posse podia ser uma forma eficaz de mobilizar apoio e, como a terra não estava de fato prestes a ser retomada, perguntas sobre

9 A legislação pós-*apartheid* que governa as transferências de terras para lidar com injustiças históricas se baseia muito no princípio de corrigir os erros feitos a comunidades removidas à força das suas terras ou então que sofram discriminação injusta e a entidade básica que pode ganhar correção é uma “comunidade” específica.

as formas precisas de posse da terra, por qual terra se deve processar, e assim por diante, poderiam ser ignoradas de maneira segura. Mas quando a retomada da posse da terra tornou-se, pelo menos para alguns¹⁰, uma realidade, essas perguntas tiveram que ser feitas e isto inevitavelmente começou a colocar em risco a ilusão aconchegante da comunidade homogênea e harmônica, conforme ilustra o comentário a seguir. Depois de enfatizar a longa história da sua organização de trabalhar numa área específica em que a terra estava prestes a ser retornada, esta funcionária de ONG continuou dizendo:

Mas mesmo lá, com quem estamos trabalhando efetivamente? Historicamente, estávamos trabalhando com Comitês de Terras. Eu acharia que quando um Comitê de Terras diz “a comunidade quer isto” ou: “a comunidade quer aquilo” provavelmente exista uma quantidade razoável de verdade nisso [...] Mas isso realmente se baseia em tipos de questões de orgulho nacional [...] quero dizer, ninguém parou de pensar, eu acho, o que vai ser a terra [...] o que eles *farão* com a terra quando eles a pegarem de volta. A questão é a seguinte, “nossa terra foi tirada de nós, agora queremos ela de volta”. Não existe nenhuma garantia de que o Comitê de Terras [...] efetivamente represente todos os interesses de todas as pessoas. Certamente, a questão do sexo surgiria. Sobre se as mulheres realmente iriam querer a terra de volta ou se elas prefeririam moradia? Você sabe?

De maneira mais geral, no *apartheid* todos os negros, em grande parte, estavam presos numa única comunidade de sofrimento, eram excluídos pela sua classificação racial de qualquer

10 De acordo com o *Mail and Guardian*, da África do Sul, de 16 a 22 de outubro de 1998, das 26.000 reivindicações recebidas pela Comissão de Reivindicações de Terra, apenas nove efetivamente tinham sido resolvidas.

emprego, exceto os mais humilhantes ou o nível mais baixo de outras oportunidades econômicas. Com o fim do *apartheid* as pessoas não são mais excluídas de oportunidades econômicas com base na raça; os sul-africanos negros que podem tirar vantagem das novas oportunidades que estão se abrindo estão livres para fazerem isso, mas provavelmente seus interesses serão cada vez mais divergentes dos vários negros que, devido à sua falta de habilidades relevantes, capital, ou qualquer outra coisa, novamente se encontram excluídos, ainda que não mais por motivos raciais. Em outras palavras, diversas diferenças de classe, que permaneceram embrionárias sob o regime do *apartheid*, estão abrindo fissuras cada vez maiores nas antigas comunidades de luta. Fraturas que sempre estiveram lá, mas que pareciam insignificantes em comparação com a necessidade claríssima de apresentar uma frente unida ao estado racista, são cada vez mais difíceis de ignorar. As formas antigas de organização comunitária parecem inadequadas às demandas da nova ordem econômica e poética. Conforme uma pessoa se preocupou, “Um comitê que foi estabelecido [...] por um tipo de finalidade de ‘luta’ [...] não é necessariamente o comitê adequado para decidir o que deverá ser feito com a terra num estágio subsequente”.

Muitas das pessoas que entrevistamos enfatizaram a natureza inevitavelmente incontrolável das comunidades com as quais elas trabalhavam e uma das principais falhas geológicas percebidas foi o *gênero*. Os problemas que as pessoas tinham com o gênero ilustram alguns dos problemas que surgem a partir das questões de heterogeneidade dentro de comunidades em geral. Apesar de as dificuldades e durezas da vida nas “comunidades” mais pobres da África do Sul poderem ter ocorrido tanto para homens quanto para mulheres, seus exatos efeitos e as formas em que eles foram experimentados muitas vezes foram sistematicamente diferentes para mulheres e homens. Várias das pessoas que entrevistamos

falaram das diferenças de gênero dentro de “comunidades” e das suas implicações para ONGs tentando trabalhar com elas. Uma das pessoas que entrevistamos, que vou chamar de A, nos deu um exemplo prático. Na época ele estava trabalhando para uma cooperativa de fazendeiros. A cooperativa, composta por homens, estava bem entusiasmada para adquirir um trator. A estava pessoalmente convencido que esta não era uma boa ideia, prevendo todo tipo de problemas técnicos, como a maneira pela qual o grupo seria capaz de administrar e manter um trator. Ele ficou relutante em impor sua opinião, no entanto, e um trator de segunda mão acabou sendo comprado. Num primeiro momento realmente ocorreram vários dos problemas técnicos que A tinha temido, mas estes foram resolvidos e finalmente o trator começou a funcionar.

Depois, no entanto, um problema totalmente imprevisto surgiu, em que eu nunca tinha pensado, nem por um segundo. Historicamente, as mulheres arrancavam as ervas daninhas, irrigavam tudo e faziam todo resto. Agora, até então, as mulheres talvez arrancassem 20 hectares de ervas daninhas e irrigassem. Agora, de repente, o trator arava 400 hectares [...] E a mesma quantidade de mulheres tinha que arrancar as ervas daninhas e irrigar [...] aproximadamente 80 vezes mais terra. E isso, isso aumentou *incrivelmente* a pressão sobre elas. Sem realmente oferecer a elas nenhuma vantagem significativa [...] as mulheres acabaram ficando apenas com um problema maior e nenhum poder a mais.

Supostamente, este aumento na carga de trabalho não foi tão surpreendente para as mulheres envolvidas, o que faz surgir a questão de quem passa a falar em nome da “comunidade” nas arenas onde essas decisões são tomadas. Fica claro que as mulheres

tendem a não receber este papel, mas até mesmo entre os homens pode haver grandes diferenças em termos de poder e *status*. Parece seguro supor que aqueles que recebem a função de articular as necessidades e as aspirações de uma comunidade não são os menos poderosos. Na África do Sul e em boa parte do restante da África, costuma-se supor que os porta-vozes adequados para qualquer “comunidade” sejam homens mais velhos que estejam bem-estabelecidos localmente e é a forma pela qual eles veem seus interesses que tende a ser destacada, com as mulheres e os homens mais jovens frequentemente sendo deixados fora, no frio¹¹.

Até mesmo onde existe um esforço legítimo para se identificar as necessidades das mulheres, nem sempre é fácil de estabelecer quais são elas, conforme outra pessoa enfatizou ao falar sobre sua experiência de tentar descobrir o que as mulheres querem:

Agora eu acredito que estas coisas precisem de muita desagregação. É claro que, em muitos lugares, trata-se de um lugar para morar [...] E aí as coisas, as coisas seguintes [são] uma creche, uma clínica [...] e aí existem diversas coisas. Eles são serviços sociais de certa forma, que são especialmente relevantes para mulheres. Agora [...] eu comecei a pensar que [...] essas coisas – para que se trabalhasse com mulheres em torno dessas coisas – precisam de tanta desagregação, porque essa [uma creche] foi uma das coisas identificadas nesta comunidade. Aliás, havia cerca de cinco pessoas que cuidavam das crianças. Agora, será que elas estavam dizendo que isso não é bom o suficiente, que elas querem um prédio? Será que elas estavam dizendo que elas querem ter a liberdade de saírem para trabalharem?

11 Veja Cheryl Walker (1994) para uma discussão da marginalização de mulheres na área rural da África do Sul.

Será que *existe* trabalho? Será que elas estavam dizendo, realmente, você sabe: “Nós vemos creches nos subúrbios brancos, então também queremos uma dessas”. Então toda necessidade que elas identificavam para mim precisa de uma desagregação *maciça*. Será que é como uma moda ou será que queremos concorrer com as mulheres que cuidam de crianças? Será que, “Eu não acho que as pessoas que cuidam de crianças façam isso bem o suficiente – podemos melhorar isto?” Será que quero, “você sabe, ganhar renda numa creche”? Será que isso é porque elas pensam que receberão uma renda todo mês se elas tiverem isso? [...] Não confio nessas necessidades, que estejam sendo identificadas dessa forma. Não confio nelas. Tenho certeza que elas tenham um núcleo, mas será que nós nunca [...] desagregamos o suficiente para descobrirmos qual é o núcleo? Talvez o núcleo seja tão simples quanto que elas queiram alguma coisa *melhor* para os seus filhos – desde o início?

É claro que este argumento não se aplica apenas no caso de mulheres. Os homens também articulam seus desejos de acordo com o que eles consideram legítimo, adequado, possível, e assim por diante. Todos nós articulamos nossos desejos tanto dentro de uma rede densa de limitações reais e imaginadas quanto de uma rede igualmente densa de pressões positivas nos empurrando em direção ao que nosso tempo e nosso lugar específicos inculcam em nós como o que devemos querer. Até mesmo quando esses desejos forem aqueles que nos dizem que devemos resistir, o próprio fato de se supor que teremos estes desejos proibidos ou antissociais ajuda a moldar a paisagem do desejo. Não importa quanto possamos

sentir que saibamos o que queremos, nossos desejos sempre surgiram num contexto econômico, político e social específicos.

Outro ponto mais geral que surgiu no contexto de uma discussão de gênero foi a variação, imensa e difícil de explicar, que pode haver entre lugares no que diz respeito a quem de fato torna-se um porta-voz político. A citação a seguir é de um debate sobre a diferença entre três “comunidades” aparentemente semelhantes no que diz respeito ao papel político das mulheres. As três áreas mencionadas aqui são rurais e pobres. Todas podem ser descritas corretamente como conservadoras e fortemente religiosas e, à primeira vista, uma pessoa de fora provavelmente perceberia mais suas semelhanças do que qualquer uma das suas diferenças

Em X, existe um consórcio comunitário. Então esse é um tipo de nova organização, ... e muitos eleitores foram votar. E eles votaram num consórcio com 50 homens e 50 mulheres, sem *nenhum* empurrão. Quero dizer que foi assim que caiu, eles escolheram pessoas que eles sentiram que eram capazes de fazer o [trabalho]. Enquanto que se você fizer o mesmo com um destes lugares antigos como Y, quero dizer, trata-se de uma antiga área de reserva. Existe muito mais discriminação contra mulheres ... Mas ..., eu ainda não sei por que, mas varia enormemente, quero dizer, em Z, que também é outra área antiga de reserva, as mulheres desempenham um papel *muito* poderoso e, quase em tudo, elas parecem estar na maioria. Elas sempre lideram [...] Por quê? [...] Quer dizer, eu simplesmente, eu não consigo entender isso. A única coisa que existe é que uma é católica, onde as mulheres são tão fortes. E a outra não é católica. Será que isso tem alguma coisa a ver com

isso? Esta é a única diferença que eu realmente posso – é simplesmente extraordinário [...] Em Y, onde [...] existem organizações de mulheres há vários anos e quando houve esta eleição para o governo local houve um grande ímpeto para tentar fazer com que as mulheres entrassem no governo local e [...] na maioria dos casos foram homens que nomearam mulheres, mas elas não se mantiveram [...] apesar de terem sido nomeadas, elas não aceitaram as nomeações, e assim por diante. Isso é extraordinário. Apesar de em Z haver várias mulheres no conselho. Realmente, eu simplesmente não consigo entender o motivo!

Esta variabilidade é especialmente importante de ser enfatizada no contexto de gênero porque uma vez que a relevância do gênero seja reconhecida, as “mulheres” são tratadas com muita frequência como uma categoria não diferenciada. Uma das pessoas que entrevistamos mencionada anteriormente enfatizou que “não se pode fazer suposições sobre ‘a comunidade’”; de maneira semelhante, não se pode fazer suposições sobre “mulheres”.

Comunidade como precipitado histórico e comunidade como grupo de interesse

Como eu enfatizei, as pessoas que entrevistamos pareciam concordar, de modo geral, que o termo *comunidade* parecia muitas vezes, com sua névoa romântica, ter pouco a ver com as realidades turbulentas e cambiantes com as quais elas lidam, mas ainda assim era um termo que elas sentiam que não podiam abandonar. Então como, na prática, elas abordavam estas realidades desordenadas? Passando por várias das nossas entrevistas – e muitas vezes dentro de uma única entrevista – havia duas formas relativamente diferentes de pensar sobre as realidades por trás do nome *comunidade*. Uma

delas se concentrava na maneira pela qual coletividades definidas como comunidades – por si mesmas, por estranhos ou por ambos – são produtos de histórias específicas e, no contexto sul-africano, muitas vezes contestadas fortemente. Desta perspectiva, comunidades são, essencialmente, precipitados do passado. A segunda forma de pensar sobre comunidades é vê-las, ao contrário, como grupos que, de maneira explícita ou implícita – comunidade “em si” ou “para si” –, têm interesses em comum ou compartilham alguma meta. O primeiro destes dois entendimentos, um senso de “comunidade” como resultante de uma experiência histórica compartilhada, é ilustrado pelas descrições a seguir, feitas por dois indivíduos na mesma ONG, de uma “comunidade” que tinha sido retirada da sua terra e que, quando nossa entrevista foi feita, estava no processo de retomada. Eu chamarei a comunidade de Missiondorp.

Faz 34 anos que eles saíram da terra, portanto muitos dos habitantes de Missiondorp ainda nem tinham nascido. Ainda assim, eles fizeram [...], eles farão parte “da comunidade”. Eles ainda têm aquela experiência histórica, aquele entendimento de que [...] “isso me vincula àquela pessoa ali”. Nós [podemos] usar um exemplo de Missiondorp, que é um caso de restituição [...]. Agora não há dúvida de que, apesar desse grupo de pessoas não ter estado junto há 20 anos – essas pessoas foram originalmente [...] retiradas de um lugar. Elas *eram* uma comunidade no sentido mais fácil da palavra e tinham aquele assunto em comum: foi de lá que vieram.

Uma consequência de se pensar sobre comunidades dessa forma é questionar como determinada coletividade tornou-se uma comunidade, em que sentido e aos olhos de quem ela é

uma comunidade. Estas questões só podem ser respondidas pela pesquisa empírica cuidadosa sobre a história específica de uma comunidade e das histórias mais amplas nas quais ela se localiza. Esta compreensão da “comunidade” acolhe a realidade esparramada, desarrumada e contraditória em relação a “comunidades”, mas nos deixa com o problema de como tal incoerência pode ser vista como o sujeito ativo da sua própria história autoconsciente. Considerando-se que as ONGs estão no negócio de produzir mudanças (mudanças, ademais, que são vistas como do interesse “da comunidade”), como nas declarações de missão da SPP e da DAG mencionadas anteriormente, não é de se estranhar que muitas das pessoas que entrevistamos também tenderam a definir comunidade como uma espécie de grupo de interesse. A primeira das duas pessoas citadas anteriormente, a quem eu chamarei de B., também disse o seguinte sobre Missiondorp:

[Uma comunidade é] um grupo de pessoas reconhecendo que “nós queremos esse pedaço de terra”, seja por meio de restituição [...] seja por redistribuição, tanto faz. E então eu acho que você consiga identificar a comunidade. E essa comunidade inclui – e ela própria pensa nessa forma, - homens, mulheres, [...] crianças. Os diversos níveis de autoridade e direito, direitos e esse tipo de coisa que então acontece *dentro* dessa comunidade, não quer dizer que todos tenham direitos iguais. Mas todos fazem parte dessa comunidade. Se fizerem parte do grupo que está querendo terra. Eu acho que isso se torna “a comunidade”.

Em determinado ponto, B. negou explicitamente que um passado compartilhado seja suficiente para criar uma comunidade:

Com a Missiondorp, por exemplo, eles estavam espalhados [...] por todo o Cabo Ocidental. Eles não são mais uma comunidade. São um grupo de pessoas que têm [...] uma experiência passada, histórica, comuns e que estejam em contato diário, semanal ou mensal em torno disso. Partes do grupo de pessoas de Missiondorp são uma comunidade. Então elas vivem juntas e têm lutas comuns em torno dos tipos de aspectos quotidianos. Cada vez mais, a luta pela terra que está lá e que é nossa experiência comum do passado, o aumento disso está fazendo com que as pessoas [...] *tornam-se* uma comunidade.

Todos tendemos a usar os mesmos termos com significados diferentes em contextos diferentes, especialmente no caso de conceitos tão amplos e abstratos quanto “comunidade”, mas quando estes significados diferentes colidem um com o outro, isso pode produzir problemas. Por exemplo, B. descreveu como, em Missiondorp, os mecanismos de restituição da *Comissão da Terra*, com suas regras cuidadosamente demarcadas sobre quem pode se beneficiar e quem não pode, colidido com um sentido muito mais solto de comunidade como sendo, simplesmente, um passado compartilhado:

As pessoas estavam estabelecidas lá [em Missiondorp] até 1962. Depois foram expulsas. Antes disso, as pessoas tinham saído da terra [...]. Tratava-se de uma estação de missão. E elas tinham ido embora como resultado de uma briga com um ministro ou [...] para procurarem opções melhores em outros lugares. É uma coisa incrivelmente difícil para o comitê agora, quer dizer que está acontecendo exatamente neste minuto, onde estou dizendo a elas,

“sua Constituição diz: “Os habitantes de Missiondorp são aqueles que foram retirados”. Mas na sua lista de candidatos a fazer parte ‘da comunidade’ existem muitas pessoas que saíram antes”. Agora elas próprias, o comitê, dizem que não são habitantes de Missiondorp. Elas não são, não têm direito de ser beneficiárias. Mas elas não podem impor. Elas não podem se forçar a fazer isto porque aquelas pessoas que permaneceram parte “da comunidade”, têm o direito de voltar, de um ponto de vista moral. De um ponto de vista jurídico, elas não têm esse direito. Então existe uma situação lá em que você tem “a comunidade”, mas você também tem outra seção que faz [...] parte, mas não faz parte realmente. E eu acho [que] ela acabará fazendo parte.

Esta colisão de significados também aponta para a divergência que pode haver entre o próprio universo moral dessa comunidade e hegemonias que governam no mundo mais amplo do estado e de ONGs.

A história triste e violenta da África do Sul ajudou a borrar a distinção entre comunidade como precipitado histórico e comunidade como grupo de interesse. Diante da longa história de massacres de sul-africanos negros pelo estado, as comunidades tenderam a ser estabelecidas como comunidades de luta, unidas pela sua necessidade comum de defenderem a si próprias e ao seu direito à terra. Uma pessoa descreveu essa história específica e os tipos de comunidades que ela criou, da seguinte maneira:

Para mim a comunidade tem estado em debate [...] desde a década de 1980 [...]. Nós nos referíamos a um grupo de pessoas como sendo uma comunidade e rapidamente nos diziam [...] isto é besteira [...]

especialmente num centro urbano, onde este grupo de pessoas talvez estivesse junto há poucos *meses* e até mesmo se ele estivesse junto há alguns anos, ele teria se juntado por diversas razões, teria sido *jogados* junto. Essas pessoas não *escolheram* realmente estar juntas No entanto, elas realmente tinham uma articulação ... comum de alguma coisa. Elas não tinham onde ficar e estavam articulando isso como *grupo* e então elas efetivamente tiveram que se constituir e eu acho que elas reconheceram isso [...]. Toda vez, eu preciso definir [do que] eu estou falando especificamente [...]. Para mim, pode ser a comunidade de pessoas *sem-terra* – quero dizer que isso traz em si um assunto comum.

Um de nossos entrevistados achava que comunidade, especialmente no contexto do trabalho das ONGs na África do Sul pós-apartheid, deveria ser definida em termos de um grupo específico de pessoas que tenham se comprometido explicitamente com uma meta compartilhada.

Deixe-me encerrar meu relato das confrontações dos funcionários de ONGs com a *comunidade* com esta sugestão hesitante para uma nova imaginação da noção de “comunidade”:

Minhas preferências para definir comunidade seriam ... um grupo de pessoas que tenham um interesse comum em alcançarem uma meta comum, que não necessariamente coincida com uma linha [...] geográfica em torno de um grupo de domicílios [...]. Eu prefiro [...] ver [a ONG] entrando em projetos mais proativos onde elas anunciem, efetiva e virtualmente, entre [...] as pessoas que temos um ... conhecimento de ou acesso a – dizendo, “certo, estamos começando

um projeto no [...] Distrito Seis! [...] Coloque seu nome na lista e torne-se parte dessa comunidade se você quiser”. Em vez de ter que lidar constantemente com um grupo de pessoas que são definidas como uma comunidade apenas por estarem lá.

Conclusões

Espero que os diversos exemplos das lutas dos trabalhadores de campo das ONGs com o conceito de comunidade tenham mostrado algo sobre como um termo hegemônico como *comunidade*, apesar de não determinar como realidades sociais específicas são mapeadas e entendidas, efetivamente exerce uma forte influência de modelagem sobre como essas realidades aparecem para aqueles cujo negócio é intervir nelas. Parece difícil banir completamente a aura rósea que se agarra de maneira tão persistente à noção de comunidade, apesar de que, conforme eu argumentei, *comunidade* como um nome nada, sobre os relacionamentos que existem dentro de um lugar específico. Também não nos esclarece, na verdade, tende a desviar nossa atenção, sobre as maneiras com que os habitantes de um lugar específico estão vinculados a realidades políticas e econômicas mais amplas. Para entendermos lugares reais, em momentos reais na história, assim como os relacionamentos dentro deles, é necessário desenvolver investigação empírica. Esta, no entanto, deve ser – e isto nos traz de volta a Gramsci e à forma pela qual o conhecimento é produzido – informada tanto pelo conhecimento teórico produzido por intelectuais quanto pela experiência prática daquelas pessoas que tentem utilizar o conhecimento produzido por intelectuais.

Um mapeamento empírico de realidades sociais que combine teoria e experiência prática é especialmente necessário na África do Sul pós-*apartheid*, em primeiro lugar, por causa da forma em que os antigos contornos de diferenciação social baseados na raça

estão mudando – ainda que de maneiras complicadas, sempre impregnadas da pesada herança racial do passado – em favor das desigualdades mais diretamente econômicas de qualquer economia capitalista moderna. Pode ocorrer, por exemplo, que categorias como empregado, desempregado, proprietário e inquilino, que não estão vinculadas aos confins geográficos de uma comunidade específica, sejam formas mais úteis de nomear e mapear os contornos, muitas vezes confusos de poder que as ONGs sul-africanas enfrentam. Em segundo lugar, o questionamento dos paradigmas teóricos pela experiência local é fundamental para que as especificidades da história sul-africana e as realidades contemporâneas não sejam forçadas a entrar nos diversos mapas hegemônicos e prontos gerados não a partir da história sul-africana, ou até mesmo africana, mas, muito provavelmente, a partir de histórias europeias ou americanas.

O abraço aconchegante da comunidade pode ocultar de maneira muito fácil desigualdades e conflitos de interesse reais que existem tanto dentro dela quanto através das suas fronteiras imaginadas. Muitas vezes “comunidade” como um nome não apenas silencia no que diz respeito às desigualdades e aos diferenciais de poder que possam ocorrer dentro da “comunidade” e entre a “comunidade” e a sociedade mais ampla, mas também as nega ativamente. Mapear a paisagem social da África do Sul como uma série de “comunidades” pode realmente ser uma forma de silenciar as realidades de poder.

* * *

Kate Crehan é professora adjunta de Sociologia, Antropologia e Trabalho Social da *College of Staten Island (CSI)*, na *City University of New York (CUNY)* e do programa de Antropologia da *CUNY Graduate and Research Center*, onde atua como coordenadora do *CSI Women's Studies Program*, desde 1998. É membra do *Women's Studies Certificate Program*. Obteve

os diplomas de bacharelado, mestrado e doutorado pela Universidade de Manchester, destacando-se internacionalmente por seu conhecimento sobre Antonio Gramsci e as implicações do seu pensamento para a teoria e a terminologia antropológicas. Desde a década de 1980, a professora Crehan interpreta relações de gênero em economias rurais africanas, com foco no noroeste da Zâmbia. Seus trabalhos de análise etnográfica mais recentes versam sobre as relações comunitárias britânicas, inclusive um bairro condominial em East London. Crehan é uma das principais autoras de materiais para o curso sobre mulheres e mão de obra em economias de subsistência no mundo da Universidade Aberta do Reino Unido. Publicou *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, (1997) e *Gramsci, Culture and Anthropology*, (2002).

CAPÍTULO 7

PRINCÍPIOS DO PENSAMENTO SOCIAL AFRICANO: REMODELANDO O ÂMBITO DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO¹

Max Assimeng

Todos os seres humanos têm a capacidade de refletir sobre as questões da existência social, mas nem todos tomam a iniciativa de buscar sistematicamente mais informações factuais sobre a natureza e o destino da sociedade humana. Aqueles que o fazem se envolvem numa forma de teorização social, abstrata ou, de maneira mais típica na África, em resposta a processos específicos e a situações concretas. Essas situações concretas realmente existem em grande quantidade na experiência africana. Exemplos dessas situações foram: a escravidão, o domínio colonial, a evangelização cristã e a islâmica, a denegrição cultural, o paternalismo e a discriminação racial.

¹ Adaptado dos capítulos 1 a 3 em *Foundations of African Social Thought: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Accra: Ghana Universities Press, 1997, com permissão do autor.

A ideia de incluir a África e os africanos no campo de análise do pensamento social em geral surgiu recentemente. De certa forma, esse desprezo refletiu os planos de estudo de universidades metropolitanas, cujos professores geralmente acreditavam que os africanos não tinham falado, escrito ou feito nada de valor sociológico sério, que merecesse ser codificado. Mas também é verdade que, em muitos aspectos, havia poucas informações e não havia dados prontamente disponíveis ou organizados de maneira sistemática.

Os estudantes africanos não têm podido participar plenamente dos debates sociais e culturais que constituem a propriedade analítica central da teoria social e política. Em geral, eles permanecem “estrangeiros” psicológicos e intelectuais em relação às controvérsias teóricas e aos contextos sociais em que essas rivalidades se originaram adquirirem relevância e significado [...]. Em geral, a teoria social tem sido apresentada em universidades africanas como se fosse uma exclusividade europeia, tanto em termos dos pensadores que são discutidos quanto das ideias constitutivas que são abordadas. Os estudantes africanos leem o pensamento social de Auguste Comte, Adam Smith, Karl Marx, Max Weber e Emile Durkheim. Mas será que eles também não deveriam aprender alguma coisa do pensamento social de africanos sobre a natureza e a direção das relações sociais?

Talvez outra causa deste desprezo e da sua perpetuação tenha sido a falta de dedicação, iniciativa e imaginação de intelectuais africanos. Ensinar, utilizando um plano de estudos em que os livros já existam, é um empreendimento tentador. Mas uma responsabilidade mais gratificante cabe a intelectuais africanos: codificar e de analisar o pensamento social e político na África como resposta às obrigações da vida social e cultural africana. Na base da estrutura lógica de análise neste capítulo, está a suposição

de que o pensamento social e político deve ser visto no contexto de “desafio” e “resposta”. O ponto de partida lógico nessa tarefa, portanto, envolve delinear áreas fundamentais de desafio social, cultural e psicológico e as tentativas de especificar as formas pelas quais aqueles que experimentam esses desafios responderam a eles².

Se aceitarmos um exercício desses como útil e gratificante, então vamos analisar, neste estágio, se as teorias sociais e políticas dos europeus podem ser relevantes para nossa análise do pensamento social na África sobre suas próprias instituições e circunstâncias sociais. Por África, estamos nos referindo à região ao sul do Saara, mas isto não exclui alusão ao impacto de estudiosos norte africanos como Ibn Khaldun sobre o desenvolvimento intelectual da África negra.

O campo do pensamento social

Conforme o título indica, este capítulo representa uma abordagem rumo ao entendimento dos diversos desafios ambientais e humanos com os quais os negros africanos se depararam ao longo da sua história. Ele também está relacionado com as diversas formas de reagir a esses desafios. Deve-se observar, no entanto, que este trabalho se concentra no pano de fundo respostas que foram apresentadas *no plano de ideias*. As manifestações *materiais* destas respostas, evidenciada em modos de tecnologia, técnicas militares ou outros tipos de artefatos simbólicos, estão fora do

² Esta abordagem não é essencialmente nova. Considere, por exemplo, Robert Nisbet (1973, p. 1, 2, 9). Nisbet enfatiza que a resposta a determinados tipos de crise é um motivo condutor central da filosofia social ocidental que é, basicamente, “a história das ideias e dos ideais de comunidade dos homens [...] Em relação próxima à ideia de comunidade, formando seu pano de fundo negativo [...] está a ideia de anti-comunidade. Existem várias maneiras em que esta ideia pode ser expressa, de manifestação vívida, todas contemporâneas a nossa própria época. Existe o temor do vazio social, da alienação (ou o medo de separação dos outros e até de si mesmo), medo de perder a identidade, de grandes espaços abertos, de impessoalidade e de rejeição”. Nisbet acrescenta que “sem as percepções de crises profundas recorrentes na história da Europa Ocidental, realmente pouco haveria pouco do que chamamos de filosofia social”.

âmbito imediato da nossa preocupação principal, apesar da sua significância na história cultural e no desenvolvimento intelectual.

* * *

O pensamento social costuma ser estudado apenas no que diz respeito aos sistemas filosóficos de grandes escritores. Mas, a menos que consideremos estudiosos de origem norte africana, não se pode dizer que a África tenha produzido escritores, até recentemente. Ainda assim, notoriamente, antes do surgimento de grandes escritores, os africanos refletiam sobre sua sociedade e seu pensamento estava incorporado aos fenômenos coletivos da estrutura social. É verdade que estruturas sociais na África não surgiram, explicitamente, de manifestos de partidos políticos. Entretanto, pode-se dizer que elas se basearam em compromissos sociais sérios e permanentes, cujas implicações certamente foram reconhecidas por membros atentos da sociedade. Por exemplo, a consciência de que a ação coletiva – em questões como guerra, algumas formas de cooperação econômica e em determinadas atividades religiosas – poderia afetar a mudança na ordem das coisas.

As seguintes questões significativas devem servir como diretrizes num estudo desse tipo: Quais foram as causas de fracassos generalizados em estruturas sociais, da maneira pela qual estes fracassos são vistos e experimentados pelos pensadores e arquitetos desses programas? E quais soluções institucionais são capazes de fazer com que a sociedade volte para um estado de saúde social, econômica e política? Além disso, deve ser possível analisar o folclore e os provérbios tradicionais, as crenças e regras de conduta costumeiras, como formulações padrão do entendimento das pessoas tradicionais do seu mundo social e da sua direção.

Podemos, assim, definir esse tipo de pensamento social como resposta aos desafios que surgem no dia a dia e temos que identificar onde surgem estes desafios. Quais são os problemas sociais que eles têm buscado resolver? Onde for possível, devemos conseguir identificar os indivíduos reais cujos pensamentos foram modificados. Diferentemente de pensadores na Europa e nos Estados Unidos, no entanto, o meio de expressão para os africanos foi ativo em vez de discursivo. Existem duas razões óbvias para essa maior tendência ao envolvimento social: em primeiro lugar, pensadores africanos perceberam a conexão íntima entre suas próprias circunstâncias e destinos (pessoais e sociais) e a natureza da sociedade em que eles viviam. Em segundo lugar, o tipo de educação que a sociedade lhes havia dado induziu a sensação de que eles deveriam utilizar seu conhecimento e sua posição privilegiada para ajudar a patrocinar o processo de melhoria social.

Pensamento social, teoria social e mito social

Existe uma tendência a confundir os termos “teoria social” e “pensamento social”. Para fins de clareza, algumas definições são propostas. Theodorson e Theodorson (1970) oferecem as seguintes definições de teoria sociológica e pensamento social³:

Teoria sociológica: Um conjunto de princípios e definições interrelacionados que serve organiza conceitualmente aspectos selecionados do mundo empírico de forma sistemática. Uma teoria inclui um conjunto básico de pressupostos e axiomas como fundamento. O corpo teórico compõe-se de proposições logicamente inter-relacionadas e empiricamente verificáveis.

Pensamento social: (I) Ideias de pensadores sociais desde os primórdios (na Babilônia, Egito, Israel, Grécia, China, Índia, Japão e em outros lugares) até o desenvolvimento da sociologia científica

3 G. A. Theodorson e Archilles G. Theodorson (1970).

(grosso modo, fim do século XIX). Tanto o pensamento social quanto a filosofia social, às vezes, são utilizados neste sentido. (II) Qualquer tentativa, relativamente sistemática, de teorizar sobre a sociedade e a vida social, seja clássica ou moderna, científica ou não.

Estas definições não encerram o assunto, mas podemos moldar nossos próprios conceitos de trabalho a partir delas. Por teoria social tenho em mente um conjunto mais ou menos interconectado logicamente de proposições com o objetivo de explicar aspectos de dados sociais. Idealmente, teorias sociais devem gerar hipóteses. Estas hipóteses, por sua vez, devem servir como ferramentas de pesquisa na conceitualização e na identificação de fatos empíricos. Assim, considera-se a teoria social apta a se qualificar para o *status* de um conjunto de postulados científicos; o conhecimento social deve se acumular através de constantes processos de explicação e validação.

Por outro lado, o pensamento social deve ser entendido de forma mais ampla e inclusiva como reflexões sobre a natureza da realidade social ou sobre o conteúdo da experiência social coletiva. Visto dessa forma, o pensamento social é promissor como foco da pesquisa científica. Exemplo desse tipo de pensamento social é o relacionamento que se propôs entre a privação relativa e o surgimento de movimentos sociais. Para apoio a essa teoria reuniram-se dados. Claro, o conteúdo efetivo do pensamento social em si também pode estar na natureza do sonho social. Um exemplo deste tipo é a realização de desejos acarretada pelo pressuposto de que se o socialismo fosse instituído, ou se determinado tipo de arranjo social e político fosse alcançado, então todo o mundo seria feliz e livre de desordem social e política. Este tipo de pensamento social resulta principalmente de visionários e utópicos, mas essas pessoas também se preocupam

com a natureza e o rumo da sociedade humana. Boa parte do pensamento e do contexto de fundo analisados neste artigo diz respeito a essas pessoas.

Agora vamos observar os dois lados do pensamento social que tentamos retratar e o modo pelo qual eles costumam ser diferenciados entre si:

Pensamento Social

Os Dois Lados

Teoria Social	Mito Social
Características Gerais	
Rigorosa	Não científico
Exata	Bizarro
Objetiva	Atrelado emocionalmente
Científica	vs. Impressionista e vago
Testável	Dogmático, inquestionável
Verificável/falsificável	Ideológico/estático
Mente aberta à crítica	Mente Fechada

Sem pretender que todos os filósofos da ciência aceitem a divisão alinhada acima, é importante observar novamente que as duas correntes do pensamento social, a teórica e a mítica, têm uma relevância funcional para a vida social. Com efeito, a vida social seria tediosa se fosse governada apenas por postulações científicas. As duas categorias também não são tão diferentes quanto nossa apresentação esquemática implica: boa parte do que se classifica como teoria social nos escritos de sociólogos europeus e americanos tem sido mito social⁴. Portanto, enquanto

4 Dois livros muito úteis que ilustram a história do pensamento social europeu moderno como mito

todas as teorias sociais contam como pensamento social, nem todo pensamento social é uma teoria social. Não há dúvida de que uma distinção analítica semelhante possa ser feita de maneira útil entre a teoria política e o pensamento político.

Na África negra, a evidência documental e oral disponível indica que o pensamento social envolveu mais realização de desejos do que tentativas sistemáticas de desenvolver teorias científicas, especialmente aquelas baseadas no relacionamento cuidadoso e sistematicamente observado de dados no universo social. A realização de desejos é caracterizada pela distorção consciente e inconsciente de fatos e pela união de fatos e valores. Portanto, podemos supor que essa distorção a serviço do interesse e da sobrevivência comunitários reflita um contexto mais geral de insegurança social e ambiental como um todo. Portanto, apesar de podermos considerar o pensamento social na África negra como mais alinhado com a estrutura do mito social do que da teoria social, ainda assim sua origem traz consigo algumas das características básicas da sociologia teórica, que por sua vez devemos tentar entender de maneira sociológica.

No nosso estudo atual, estamos interessados na influência de um aspecto de atividade cognitiva sobre o povo mais amplo de sociedades africanas e também na relação recíproca. Isto é o que Bronowski e Mazlish (1960) chamam de “a influência de eventos sobre ideias e de ideias sobre eventos”⁵. Também nos preocupamos com até que ponto, em comunidades africanas, isto tinha levado a determinado tipo de consciência que pudesse ser caracterizado, ainda que com restrição, como sociológico. Em outras palavras, nosso foco está nas implicações sociais do que Lewis Coser chama

são *Leaders, Dreamers and Rebels* (1935) de Rene Fulop-Miller e *Prophets of Paris* (1962), de Frank E. Manuel.

5 J. Bronowski e Bruce Mazlish (1960).

de “homens de ideias” e do que Frank Manuel descreve como “profetas”⁶.

Contexto de reflexão sobre arranjos sociais

Duas questões passam a ser pertinentes para nossa análise dos climas intelectual e social para sistemas de pensamento sobre a natureza da vida em grupo na África: (a) qual é a natureza do pensamento social e (b) quais fatores psicológicos, sociais e culturais no pensamento e na experiência humanos levam ao seu surgimento? Historiadores já apresentaram diversas respostas a estas perguntas. Minha própria abordagem procura levar em consideração especialmente as necessidades de estudantes novos na epistemologia social (o estudo do pensamento social).

Seria fácil ignorar o fato de que, como vivemos em sociedade, todos observamos e levamos em consideração construtos mentais sobre isso. Entretanto, analisemos o que a vida em sociedade acarreta e quais problemas sociais provavelmente prenderão a atenção daqueles que refletirem, ainda que informalmente, sobre suas próprias sociedades. Também vamos tentar esclarecer os significados que os próprios indivíduos vinculam às suas ações ao longo das relações sociais. É claro que o fato de membros da sociedade formularem sua própria interpretação da ordem social da qual eles fazem parte não substitui as reflexões mais sustentadas do filósofo e sociólogo, mas os antigos pensamentos que não foram orientados constituem um nível de dados que acarretam conceitos de primeira ordem que o sociólogo deve reconhecer.

O pensamento social tornou-se um objeto de estudo acadêmico, um foco de análise em várias disciplinas. Entre essas disciplinas estão: história intelectual ou a história das ideias, política, sociologia, economia, antropologia e filosofia moral.

6 Louis Coser (1965).

Tradicionalmente, a África não gerou nada parecido com estas divisões e, portanto, não é fácil de distinguir os pensadores africanos, especialmente os dos tempos pré-coloniais e de pré-alfabetização. Todo o *ethos* do pensamento na sociedade africana não era um de atividade individual. Com efeito, *as condições não facilitavam o debate independente*, devido ao impacto considerável da opinião pública na sociedade tradicional e da suspeita de abandono do costume.

Em histórias do pensamento social ocidental, o procedimento costuma ser ir de um pensador a outro — Platão, Aristóteles, Roger Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Adam Smith, entre outros⁷. Eles são pensadores legitimizados sobre a sociedade. A África não oferece equivalentes exatos, mas de maneira expressa existiram arranjos, valores e sentimentos sociais que exibiram reflexões comparavelmente normativas sobre negócios humanos, conforme revelará nossa análise de cartas originais e atividades. Estes materiais refletem de maneira bastante clara um padrão de apreensões sobre a sociedade e esta era uma interpretação do mundo amplamente compartilhada. Algumas das características dessa apreensão social eram: uma cosmologia (de um tipo ou de outro); uma consciência do mal e a ideia de uma ciência filosófica de Deus. Uma ideia de direitos e obrigações, de justiça social, de autoridade, da relação entre o poder político e o econômico, de leis e costumes, de obrigações religiosas necessárias, de correção em relações entre homens e mulheres, entre faixas etárias, etc.

Pode-se perguntar até que ponto é possível sintetizar essas características de apreensão social numa estrutura abrangente para a análise teórica⁸. Reconhecidamente, o estudo científico

7 Por exemplo, uma olhada rápida numa lista de palestras sobre Teoria Política e a História das Ideias numa universidade bem-estabelecida poderá revelar algo como: “As teorias políticas de Platão e Aristóteles”, “Teoria Política Moderna: Hobbes a Rousseau”, ou “Schopenhauer, Nietzsche e Jung”.

8 Existe um problema na teoria referente a se, e em qual momento, uma entidade distintamente social surgiu nas mentes dos povos africanos, diferentemente de outros agrupamentos de instituições

dos seres humanos em grupos sociais está repleto de dificuldades. Por exemplo, existe o preconceito que surge a partir da afirmação dogmática de que o homem e a sociedade são características singulares da criação e que, como tais, eles não deveriam se submeter ao escrutínio laico. Com as sociedades africanas dominadas pelo escopo do sagrado, este problema torna-se ainda mais difícil. Aí existe um preconceito adicional que surge da realização dos desejos e do antropocentrismo, no sentido de que fatos sociais são considerados como questões de uma realidade tão óbvia e de acesso de senso comum que todas as pessoas pensantes já devem conhecê-las, com pouca ou nenhuma dificuldade. Citando Paul Starr⁹:

As ciências naturais, pelo menos hoje em dia, funcionam de acordo com um pressuposto de competência do qual as ciências sociais não desfrutam. Quando um estudante ou um leigo não consegue entender física nuclear, ele conclui que a culpa é dele próprio; existem bombas e reatores para provar para sua satisfação que o físico deve estar certo. Mas quando ele não consegue entender a sociologia, ele conclui que a culpa é do sociólogo por ser desnecessariamente obscuro. Nada que os sociólogos já tiverem alcançado o convence prontamente do direito deles de fazerem afirmações que ele não consiga entender.

Também existe o aspecto sagrado em que nossas próprias instituições sociais e culturais estão envoltas. Enquanto podemos

humanas e que se tornou objeto de análise crítica. Em outras palavras, fora a questão da separação entre os setores religioso e laico de instituições, quando as instituições também se tornaram suficientemente diferenciadas para uma área passar a ser chamada de social em oposição a não social? Se a resposta à pergunta for sim, então pode compensar observar a história do surgimento dessa entidade que acabou sendo chamada de sociedade.

9 Paul Starr (1974).

estar preparados para estudar as instituições de outros povos, temos uma tendência induzida culturalmente a considerar nossas próprias instituições e nossos processos de pensamento como dados e, portanto, intocáveis.

Agentes e referências do pensamento social

Sistemas de organização social diferem de acordo com as necessidades e os valores centrais da sociedade conforme vistos pelos seus funcionários por um longo período. Mas qualquer que seja o tipo de comunidade, sempre existe um princípio para distribuir funções, acompanhando uma necessidade para motivar aqueles a quem se atribuem funções específicas para continuarem a desempenhar seus papéis. Esta necessidade de comportamento cooperativo (que surge a partir da impossibilidade de qualquer indivíduo de conseguir satisfazer sozinho todas suas necessidades básicas e derivadas) foi reconhecida, em, 1776, por Adam Smith no seu famoso tratado, *A riqueza das nações*¹⁰. O economista político escocês analisou as “consequências de uma divisão e de uma combinação adequadas das suas diferentes ocupações” e um “aumento proporcional da força produtiva da mão de obra”. A necessidade de cooperação também tem recebido sustentação constante em provérbios africanos. Os *Akan* de Gana, por exemplo, reconhecem isto num provérbio: *onipa nnye abe na ne ho ahyia neho* (um ser humano não é uma palmeira para conseguir alcançar a autossuficiência).

Então, a necessidade de um sistema social dá origem ao surgimento e à existência de padrões regularizados de comportamento, que os sociólogos conhecem como *instituições*. As instituições se desenvolvem em resposta a necessidades distintas. Mas pode-se perguntar como as metas de uma sociedade deverão

10 Adam Smith (1970 [1776], p. 110).

ser alcançadas e qual é a referência para medir a adequação dos instrumentos escolhidos pela sociedade para alcançar suas metas básicas de sobrevivência, harmonia e paz? Em sociedades tradicionais na África, essas questões nunca foram estruturadas de maneira consciente. Respostas já estavam inerentes nas práticas e nos provérbios costumeiros que surgiram a partir dos padrões de socialização e que deram como certa a adequação da estrutura social contínua. Enquanto as sociedades viviam no contexto de ambiente natural duro, a necessidade mais urgente era a adaptabilidade eficiente de homens em grupos para as realidades duras do seu mundo. Nesta situação, o que provavelmente existiu foi uma semelhança relativa de necessidades e aspirações e os meios para alcançar essas metas estavam facilmente dentro da estrutura básica do entendimento sancionado tradicionalmente da estrutura da comunidade. Portanto, não havia nenhum conjunto institucionalizado de campos opostos como tais, ou em formulações de pensamento ou em comportamento, sobre a determinação das finalidades de ação e sobre os meios para alcançar esses fins. Também não havia nenhum poder considerável e amplo de autocritica – um fenômeno que em si depende de um determinado tipo de estrutura cultural e psicológica.

Pode ser que em sociedades tradicionais, questões sobre os fins dessa sociedade e os meios para alcançá-los geralmente eram respondidos por indivíduos socialmente reconhecidos em grupos que, em fases anteriores de desenvolvimento cultural e social receberam a tarefa de desempenharem o papel de porta-vozes da natureza. Na África, estes eram os sacerdotes de fetiche, ou xamãs, ou mágicos, ou outros especialistas que supostamente tinham a capacidade de ficarem “possuídos”. Estas pessoas tornaram-se instrumentos através de quem mensagens eram comunicadas dos deuses para os homens e vice-versa. De uma forma limitada, estes agentes, se eles estivessem especificamente comprometidos com

preocupações sociais como meios local e territorial, poderiam “produzir críticas sociais no sentido de uma avaliação formal de valores, normas e instituições recebidos”¹¹. Ou poderia haver festivais periódicos durante os quais, como entre os Akan de Gana, os cidadãos tinham o “privilégio” de insultarem o chefe e criticarem tanto ele quanto sua administração por deficiências na sociedade¹².

Todas as sociedades humanas são confrontadas com circunstâncias e condições que trazem à tona esforços individuais e de grupo para sua alteração. Os seres humanos experimentam mudanças constantes em sua interação social como resultado de modificações na experiência de vida e pode-se dizer que estruturas sociais reflitam a constante luta com o relacionamento dialético entre ser social e tornar-se social, ou seja, o relacionamento entre o que existe e o que está prestes a existir. Como todos os grupos culturais do povo, os africanos têm expressado introspecção social sobre questões que afetam a natureza da sua existência. Prova documental não está prontamente disponível para detalhar os tipos de pensamento e a forma de questionamento que funcionava na África antes de ela entrar em contato em grande escala com a cultura e a ideologia islâmica e, mais tarde, com a ideologia e a cultura cristã ocidental. Mas não há nenhuma dúvida de que o significado e a viabilidade de ordens institucionais foram objeto de debate contínuo em diferentes graus de intensidade por quaisquer segmentos *esclarecidos* que existissem nas populações.

Resistência principal no pensamento social

O núcleo do pensamento social nativo nas primeiras fases de reflexão intelectual na África pode ser visto de maneira

11 J. M. Schoffeleers (1974).

12 Para uma discussão sobre o papel sutil de provérbios como uma crítica social dos homens com autoridade, entre os Akan de Gana, veja M. J. Herskovits (1934); Charles Van Dyck (1962).

conveniente no contexto dos ensinamentos de protesto, por um lado e argumentos por refutação, por outro lado. Existem várias experiências socioculturais e arranjos contra os quais os protestos de pensadores da África negra foram dirigidos, e as expressões idiomáticas e facilidades para esse protesto são um foco importante na formulação de um quadro mais preciso e completo do escopo do pensamento e da prática sociológicos da maneira como isso existe globalmente.

Toda sociedade tem suas próprias fontes internas e mecanismos para o funcionamento da renovação cultural. No entanto, enquanto mitos e tradições determinavam até mesmo os mecanismos e a linguagem da crítica social e da correção, era difícil discernir quaisquer alternativas prontamente radicais aos esquemas existentes de estrutura social. Pode-se supor, portanto, que as deliberações sociais, muitas vezes refletindo desacordos em relação à distribuição de poder, influência e estrutura de recompensa entre funcionários laicos e religiosos concorrentes na comunidade, assumiram a forma de afirmações sobre o acerto da ordem social existente; ou, se houve percalços e desastres, foi na natureza de pensadores preocupados nas sociedades tradicionais em procurar a restauração de antigas formas de fazer as coisas. Isto geralmente ocorria após uma consulta com curandeiros, adivinhadores, xamãs e mágicos.

O desejo de experimentar com novas técnicas para aproveitar a natureza para a vantagem humana, ou para modificar formas padronizadas da vida cultural e para iniciar novos alvarás sociais e ideológicos para ação da comunidade na guerra ou na paz, pode ter desenvolvido nas mentes de algumas pessoas. Mas será que havia absolutamente qualquer tradição da revolução e de radicalismo em sociedades africanas? Nós só poderíamos aprender isto a partir de estudos sérios de história oral. É óbvio, no entanto, que qualquer

questionamento interno sobre o estado do seu sistema institucional ocorrido na sociedade tradicional, esse questionamento, sem dúvida, se generalizou quando as fronteiras geográficas e psicológicas de tais sociedades se abriram para influências externas dos tipos conceitual, tecnológico, materialista, militar e colonial.

A introdução da economia monetária deu origem a novas avaliações do valor de uma pessoa, do esforço individual e da riqueza. O desenvolvimento incipiente de um *ethos* individualista, presente no surgimento de novos modos de estratificação social, abriu o caminho para a individualização e o impacto diferencial de fortuna na sociedade. Houve o desenvolvimento lento, mas sistemático de novos municípios, novas situações de trabalho e de disciplinas e novas estruturas de autoridade baseada economicamente. Estes serviram de base para a desintegração da estrutura social rural original e suas certezas relativas. O aspecto comunitário da vida do clã e da aldeia também passou por uma transformação. O deslocamento de pessoas procurando trabalho, fortunas e segurança permitiu que homens e mulheres de formações diferentes vivessem juntos. Estas pessoas precisavam de novas interpretações de complexidade social. Elas também precisavam do estabelecimento, além do relacionamento familiar e da linhagem, de uma nova moralidade e de uma nova base para a solidariedade social.

À medida que o interior das sociedades africanas foi se abrindo à catequese, à administração colonial, ao comércio e aos negócios, ao desenvolvimento de comunicações e a melhoria no transporte abriram caminho para que as pessoas se locomovessem incessantemente a partir de suas terras natais. O colonialismo criou, em algumas regiões, a fusão de tribos sob novos padrões de autoridade e isto também fez surgir questões de legitimidade para

a autoridade¹³. Foram mudanças de natureza econômica, política e demográfica e a percepção das suas dimensões como sentimentos psicológicos fez surgir os tipos de pensamento social e político que constituem o pano de fundo para a nossa análise.

Resposta africana à intrusão islâmica, cristã e colonial

Ao contrário de interpretações anteriores de que os africanos aceitavam a intrusão islâmica, cristã e colonial das suas sociedades com resignação calma, compostura e acomodação – ou seja, ao contrário do que Crowder chama de “uma das ficções do colonialismo”¹⁴ – a historiografia contemporânea revelou claramente que os africanos protestaram com vigor contra essa intrusão.

É claro que muitos dos discursos inflamados e agitações dos africanos nunca foram registrados e não há como julgar até que ponto o descontentamento pode ter sido grave e amplo. Autoridades, especialmente as que foram chamadas de “os agentes comparativamente não esclarecidos da iniciativa econômica ocidental”¹⁵, consideraram importante apresentar a África Central e do Sul como um clima social e econômico pacífico e harmonioso adequado para investimento. Portanto, elas fizeram tentativas deliberadas para atenuarem o impacto – ou para eliminarem totalmente – quaisquer manifestações de ressentimento africano. Temia-se que essas manifestações contra a autoridade pudessem desmotivar os investidores. Portanto, quando o episódio de Mwana Lesa (caça às bruxas), em Zâmbia, fez com que alguns europeus iniciassem uma correspondência pelo jornal sobre o estado de insegurança naquele país, houve um grande ressentimento por

13 J. A. McCain (1975, p. 61). McCain discute necessidades que surgem no nível da liderança, para o que ele chama de “instrumentos disponíveis em esforços para inculcar populações com os valores da cultura política moderna e ferramentas para um governo eficaz”.

14 Michael Crowder (1968).

15 James S. Coleman (1955, p. 95).

parte das autoridades lá. Os “porta-vozes de alarme” foram aconselhados pelas autoridades da colônia a “ficarem na deles”.

Conforme alertou L. F. Moore, um membro não oficial do Conselho Legislativo do Norte da Rodésia:

Se chegasse ao exterior informação sobre uma possibilidade, ainda que remota, de haver um levante no Norte da Rodésia, poderia ser difícil arrecadar dinheiro até mesmo para a proposta mais promissora, ou para fazer com que os cavalheiros aqui viessem sob risco de serem assassinados. Talvez não sejamos absolutamente capazes de desenvolver as propriedades minerais daquele país¹⁶.

Mas, exatamente a partir do período em que os africanos estavam numa posição de contabilizar o impacto de intrusos sobre si mesmos e seus arranjos sociais, eles resistiram a esse contato cultural. Boa parte do estudo de resistência e de aculturação detalhou percepções variadas pelos dois lados da situação de encontro, especialmente no que diz respeito à África Central. As afirmações a seguir, por exemplo, indicam a extensão de complacência, por parte de um povo tecnologicamente superior, numa situação colonial dessas¹⁷:

Os nativos estão perfeitamente satisfeitos com o governo atual. O sentimento entre os nativos e os europeus neste país é excelente. O europeu se comporta extremamente bem em relação aos nativos, que por sua vez apreciam isto.

– Sr. Ellis

16 A.533. Memorando sobre Mwana Lesa e o Watch Tower Movement, preparado por Philip E. Hall. Uma cópia deste Memorando foi enviada para a Secretaria Colonial, no dia 16 de março de 1926.

17 Extratos dos Debates do Conselho Legislativo do Norte da Rodésia: 5 de março de 1926.

No caso de qualquer revolta nativa, suas armas de fogo são inferiores e a oferta de munição é quase desprezível. O nativo não pretende usá-las contra armas modernas [...]

– Sr. Philip E. Hall, Secretário em Exercício de Assuntos Nativos.

Não há nada nos crimes de Mwana Lesa [caça às bruxas], conforme mostram as evidências, que sugira que estes crimes tenham tido um motivo antieuropeu.

– Sua Excelência Sir Herbert J. Stanley, Governador

Os três comentários que apresentamos, feitos por personalidades importantes dentro da administração colonial do Norte da Rodésia (agora Zâmbia) e durante ela, foram feitos nos debates do Conselho Legislativo daquele país em 1926. O pano de fundo dos debates foi um movimento contra a bruxaria que tinha varrido as áreas rurais do Norte da Rodésia e suas vizinhanças imediatas e que tinha reivindicado várias mortes em nome “da limpeza de vilas”. O líder do movimento, Thomas Ulwa Nyirenda, também conhecido como o Filho do Sol, depois foi enforcado juntamente com seus principais cúmplices. Mas em relação à administração colonial e, depois, a estudantes de protestos sociais e nacionalismo, o episódio faz surgir a questão da natureza das relações entre a África e a Europa ao longo do contato cultural e da experiência de aculturação. Isso também exemplifica as formas pelas quais a opressão e o descontentamento percebidos se manifestaram ao longo deste relacionamento entre africanos e não africanos. O episódio da Zâmbia tem paralelos históricos em várias partes do continente africano.

Em seções subsequentes, portanto, levaremos em consideração os seguintes assuntos: (a) a natureza desses movimentos de resistência básica na história do protesto social da África negra conforme revelado por uma amostra desses movimentos; e (b) até que ponto esses movimentos exemplificam um aspecto do pensamento social e político – apesar de ser um pensamento comunicado por meio de uma expressão coletiva – e assim ajudar nosso entendimento de algumas das respostas estruturais aos desafios sociais, econômicos e políticos que os africanos enfrentaram.

A natureza de resistência básica

Nós analisamos anteriormente a alegação de que o pensamento social e político varia de acordo com até que ponto esse pensamento pode ser sistemático e observamos que todas as formas de pensamento, na medida em que sua expressão reflete uma tentativa de entender a natureza da sociedade humana, podem revelar insights valiosos quando são sujeitas a uma análise séria feita por estudantes de teoria sociológica e de história intelectual. Um desses modos de pensamento social foi expresso no que geralmente ficou conhecido como *movimentos de resistência básica*.

O assunto da *resistência* básica atraiu uma discussão em grande escala e séria desde que antropólogos sociais, sociólogos, missionários e administradores coloniais chamaram a atenção do mundo acadêmico para modos de aculturação para mudanças sociais e culturais em sociedades tradicionais¹⁸.

No seu contexto inicialmente tradicional, estes movimentos têm estado associados historicamente com a evolução cultural e com o desenvolvimento social de membros de tribos aborígenes

18 A. J. F. Kobben (1960, p. 117).

nos Estados Unidos da América e nas ilhas do Pacífico. Nos Estados Unidos, um desses fenômenos tornou-se amplamente conhecido como a *dança fantasma*, e – em momentos diferentes e em manifestações diferentes – atravessou vários agrupamentos tribais que estavam reagindo à intrusão de administradores e colonizadores europeus em suas terras e seus modos de vida tribal. Os casos das ilhas do Pacífico também foram descritos coletivamente como cultismo-cargo. O termo *cargo*, que é uma versão em inglês pidgin de *propriedade* ou *bens*, indica o conteúdo de desejos dos cultistas tribais. De acordo com Phister¹⁹, as principais características da Dança Fantasma, Cultos ao Cargo e tipos semelhantes de movimentos podem ser resumidas da seguinte maneira: como os índios tinham abandonado muitos dos seus costumes e crenças tradicionais mais queridos, seu senso de identidade tinha degenerado e eles tinham se tornado uma presa fácil para conquista pelo homem branco. Entretanto, os Grandes Deuses das tribos vinham ajudá-los e removiam a maldição sobre os membros da tribo, apenas se eles tentassem recapturar suas formas anteriores de moralidade, fraternidade e respeito pela conduta adequada definida pela tradição. Apenas essa linha de ação acalmaria os deuses e permitiria que o povo reconquistasse suas terras, seu orgulho e a dignidade da sua tribo²⁰.

Na África ao sul do Saara, movimentos de resistência básica análogos em aspectos cruciais aos da Oceania e da América do Norte, também foram encontrados e se tornaram o assunto de debate acadêmico. Os nomes dos movimentos africanos têm variado segundo os tipos específicos de material analisado e de acordo com as orientações e os interesses disciplinares dos próprios analistas. Missionários cristãos, por exemplo, geralmente tenderam a ver os

19 M. P. Phister (1891, p. 106, 107).

20 Para uma descrição de tipos semelhantes de movimentos proféticos, veja também A. F. Chamberlain (1913); Para interpretações e análises gerais, veja W. E. H. Stanner (1958) de P. M. Worsley (1957); Peter Lawrence (1964); P. Christiansen (1969); S. L. Thrupp (ed.) (1962); B. R. Wilson (1963, 1973).

temas de separatismo religioso, rejeição e retorno ao paganismo nos movimentos que investigaram²¹. Administradores políticos se preocuparam principalmente com a orientação anticolonial e xenófoba em alguns destes movimentos. A esses analistas interessava até que ponto os assuntos coloniais, no seu contexto tribal, reagiram à manipulação de poder e privilégio e sua perda consequente de *status* “nacional”. Historiadores marxistas têm olhos atentos para discernir índices de internacionalismo proletário e consideraram estes movimentos resultado de supostos desenvolvimentos na natureza de contradições econômicas e de classe dentro da sociedade.

Mas aqui iremos reconsiderar os dados para explorar o potencial nestes movimentos de resistência básica para revelar os princípios da reestruturação social, ou seja, os movimentos de resistência devem ser analisados como tentativas de reagir ao desafio antigo e universal que está envolvido nas seguintes questões: (a) Quais males assolaram e produziram os arranjos sociais atuais? (b) Como estruturas mais satisfatórias poderão ser desenvolvidas para substituir as circunstâncias sociais atuais que se considera funcionar mal? Em outras palavras: até que ponto os movimentos de protesto na África conseguiram produzir o que Krader considera “um ponto de cristalização para os povos que perderam sua unidade e sua identidade sob a aculturação”²²?

Um levantamento da história social e política da África negra revela que os tipos de protesto contra limitações institucionais mencionados, originalmente, foram, pelos padrões modernos de protesto, bizarros, incoerentes, por vezes, mal-articulados, com foco pouco definido e, geralmente, assistemáticos. A não ser no contexto dos postulados que selecionamos para análise,

21 Veja Rombaut Steenberghen (1959) e J.A. Van Wyck (1964); Bengt Sundkier (1961); D. B. Barrett (1967); Marie-Louise Martin (1964); G. Oosterwal (1968).

22 Lawrence Krader (1956, p. 291).

seria extremamente não ortodoxo se esses protestos fossem considerados manifestações de pensamento social e político. Por exemplo, diferentemente da análise do pensamento social na Europa ou nos Estados Unidos, e exceto em poucos casos (apesar de estarem aumentando agora)²³, o analista de pensamento social na África não tem, prontamente, ao seu dispor uma documentação sobre sistemas de ideias que podem estar sujeitos a uma análise sociológica. Além disso, os poucos documentos que expressam, especialmente, o pensamento sobre a sociedade nem sempre apresentam coerência e concatenação lógica²⁴.

O pensamento social e político surge em situações sociais específicas e é importante enfatizar, para o material africano, os problemas gerais de deslocamento cultural e o sentido amplo de inutilidade que surgiu como resultado das mudanças dinâmicas em padrões de valores culturais. Os confrontos gerados pelo colonialismo, por sua vez, tinham gerado divisões intensas em interesse e estilos de vida entre nativos, por um lado e os administradores estrangeiros e os diversos colonos, por outro lado. Os problemas consequentes de alienação, frustração e desespero parecem ter sido sentidos especialmente entre aqueles que descobriram que determinados itens dominantes na cultura antiga estavam desaparecendo. A tese geral aqui é que a mudança social exacerba não apenas a privação material, mas também a emocional, de tal forma que as pessoas passam a comparar seus antigos *status* e papéis com os atuais ou a contrastar as diferenças entre suas próprias posições e benefícios com os de grupos de pessoas que recentemente formados entre elas. Este geralmente tem sido o pano de fundo propício para ilusões de um novo paraíso. A atração de ideias milenares durante esses períodos de rápida mudança

23 Opoku Agyeman (1975); M.J.C. Echeruo (1974 e 1977); A. B. C. Ochalla-Ayayo (1976); E. Y. Twumasi (1978).

24 Christopher Clapham (1970).

social e deslocamento cultural também foi observada em outras partes do mundo²⁵.

Podemos apreender o estado de espírito predominante a partir de algumas esperanças para o futuro geralmente expressas – desejos aos quais se deu muita expressão na África Central, Oriental e do Sul naquela época. Um desejo era o de que: “Quando Jesus vier, o europeu e os nativos comerão no mesmo prato”²⁶.

Outro era o de que: “Se o mundo acabar em 1925, ele introduzirá uma moeda com um rei negro numa face e um homem branco com uma picareta (machado) na sua mão, na outra face”²⁷.

Outros expressavam o desejo de que: “Em breve os americanos assumissem o controle do país e que o homem fosse morto e que as mulheres brancas fossem deixadas para trabalharem para os homens negros”²⁸.

Ou consideremos, na então Região Oriental da Nigéria, o caso de dois homens que, em junho de 1941, supostamente escreveram a Adolf Hitler, “de uma forma prejudicial à segurança do país”. Trechos da carta, como publicados no *Eastern Nigeria Guardian* de 19 de junho de 1941, diziam o seguinte:

Caro Sr. Adolfus Hitler, chefe da Alemanha,
Eu quero ajudá-lo, Senhor,
A encontrar a forma de me mandar uma bomba
Para eu fazer uma bomba para os ingleses.

A carta teve sua autoria traçada como sendo de Mark Dike e Obonna Nwobo, ambos nativos de Omob, e continha a assinatura falsificada do chefe da sua vila.

25 Veja Worsley (1957) e Wilson (1973) op. cit. Norman Cohn (1961).

26 ZA.1/9. District Commissioner, Petauke, to the Provincial Commissioner, Fort Jameson, August 10, 1934.

27 CC.1/1/7. The Rev. Moffatt, to J.R. Fell, June 20, 1924.

28 CC.1/1/7. J. R. . Fell, to Mr. Moffatt, July 7, 1924.

De novo, duas cartas escritas por nativos do norte da Rodésia (Zâmbia) às suas autoridades coloniais também indicam algo sobre um estado de espírito amplamente predominante que não encontrou expressão apenas em movimentos de protesto religiosos. O nível de educação, revelado nas cartas também é interessante. Segue a reprodução inédita:

*Carta de Protesto I*²⁹

P.O Mpika e Sereje, Boma, 6.12.1928

Ao Juiz,

Caro senhor,

Aqui não estamos bem, os países – estão tão mal hoje em dia.

Por favor nos diga. Por acaso é legal darmos dinheiro a qualquer chefe nativo? Que toda tribo dê dinheiro para seu chefe? E é legal trabalharmos para eles sem eles satisfazerem nossa necessidade (carne ou mantimentos?).

Agora seria melhor para nós pararmos de pagar impostos para vocês do que dar dinheiro para cada chefe de tribo.

Como podemos viver nesta grande indigência? Foi você que disse para eles nos colocarem em mau estado e dar a eles 10 xelins por semana? Ou, se um homem se recusar, eles baterem nele com um chicote?

Em breve a guerra está próxima de estourar entre as diferentes tribos. Você nos deixará viver desta forma ruim? Por favor nos deixe saber bem sobre nossos

29 AZ.1/5/1 Carta escrita anonimamente para “O Juiz, Ndola”, 6 de dezembro de 1928.

Líderes de países. Podemos pagar imposto para dois Reis? Por favor, faça o bem para nós.

Como pagamos muito honra para o seu Senhor,
Somos seus trabalhadores nativos. Estamos chamando você diariamente.

Anônimo

* * *

*Carta de Protesto II*³⁰

a/c Correio da Vila de Luchembe

Mpika

Chefe Kopa

10 de maio de 1931

O Chefe Magistrado

a/c Escritório do Governo

Livingstone

Sul da Rodésia

Caro Senhor,

No que se refere a uma pesquisa no Tribunal, sobre o magistrado do Mpika Boma.

É legal no Tribunal pagarmos tanto para o magistrado quanto para o Comissário Nativo pelas nossas Casas?

30 ZA.1/5/1. Petição para o Magistrado Chefe, Livingstone, 10 de maio de 1931.

Eles dizem que é imposto para todos vocês, todos os meses. Nós damos para eles 5/- por mês e todos os homens dão; mulheres velhas 2/6, homens velhos 2/6, rapazes e suas esposas 5/-, mulher solteira 2/6, garotos pequenos 2/6.

Por favor Senhor, nos diga se acha que é legal pagarmos imposto sobre as nossas próprias Casas todo mês. A melhor maneira é parar de cobrar Imposto público de nós. Estamos sempre chamando você, estamos com muitos problemas sobre o novo Imposto dele.

Esta Regra ocorre em todas as vilas desta Boma.

Deus o abençoe, Senhor,

Obrigado

Seus homens

(sgd.)

* * *

Outra fonte de informações sobre movimentos de resistência era a enorme quantidade de rumores gerados entre membros desses movimentos de descontentamento. Por exemplo, durante a década de 1930, quando o movimento de *caça às bruxas Wamuchapi* se disseminou na África Central e do Sul,

Disseram que os Estados Unidos eram o único país que tinha ouro e que os americanos tomariam o controle de Nyasaland; espalharam um boato de que o Governador, que estava ausente de licença antes de se transferir para a Costa do Ouro, tinha sido preso na Inglaterra porque ele tinha sido um Governador

ruim, de que supostamente o Rei estava a ponto de abdicar e de que o Príncipe de Gales era um fugitivo na Índia³¹.

Neste estágio inicial da investigação, o foco da nossa análise não está tanto em *escolas* ou em *doutrinas*. Em vez disso, pode-se dizer que a preocupação seja com indivíduos em grupos sociais que estão reagindo de maneira dinâmica e pragmática às circunstâncias sociais em que se encontram. Uma definição mais ampla de pensamento social torna-se necessária, portanto, para acomodar esta seção da nossa análise. Neste sentido, confiamos em Bogardus, para quem o pensamento social pode ser “simplesmente observacional, o resultado da experiência quotidiana, ou pode ser um estudo científico de processos sociais³²”. Para africanos tradicionais como um todo, pode-se aplicar um argumento de Lienhardt sobre os Luo: “[Eles] não têm sido uma nação de individualistas introspectivos, refletindo sistematicamente sobre preceitos morais abstratos”³³.

Os movimentos de resistência que encontramos no estudo do pensamento social e político africano foram, muitas vezes, caracterizados como apresentando *comportamento fanático*, especialmente por administradores coloniais, missionários e teóricos do “equilíbrio” da estrutura. Mas agora costuma ser aceito, mesmo por vários intérpretes leigos de movimentos sociais, que o comportamento fanático tem bases sociais e psicológicas que cabem ao sociólogo analisar³⁴.

A lógica nestes tipos de movimento social, como o movimento de abate de gado Nongqause na África do Sul, em 1856³⁵, a

31 Travers Lacey (1934, p. 31).

32 E. S. Bogardus (1922, p. 13).

33 Godfrey Lienhardt (1977, p. 186).

34 R. T. La Pièrre (1938, p. 499).

35 Sanni Meterlarkamp (1935, p. 65- 73).

Igreja Golias ou Benu, em Gana, em 1931³⁶ e a rebelião Maji da Tanganyika alemã em 1904-07³⁷, pode ser determinada de maneira decisiva apenas quando o entendimento e os valores inerentes dos povos envolvidos nos movimentos tiverem sido avaliados. Mas a lógica por trás da atividade social também envolve alguns relacionamentos visíveis externamente entre meios e fins, ou seja, na escolha de técnicas adequadas para alcançar determinados fins. Em movimentos especificamente políticos, ou movimentos para se alcançar a modificação ou a reestruturação de relações de poder, descobre-se claramente uma tentativa de identificar o local do poder, sua manipulação e os diversos antigos ocupantes de cargos públicos cuja retirada constitui um esforço para iniciar uma mudança política³⁸.

Tentativas de se fazer uma classificação abstrata de dados costumam ser responsabilidade de estudiosos de movimentos sociais. São eles que se interessam pela construção da teoria e pelos dados de pesquisa que permitem aprofundar o conhecimento. Os homens e mulheres cujas inspirações e expressões são o assunto desta discussão podem ter acreditado conscientemente que estavam participando de um exercício de reflexão sistemática sobre a saúde e a doença de sua sociedade. Mas a construção da teoria e o esclarecimento de conceitos, claramente, não era a principal preocupação deles. Em vez disso, são os cientistas sociais que, na busca pela categorização analítica de dados, tentam ver o pensamento social e político que surge da humilhação e da supressão³⁹,

36 C. G. Baeta (1962).

37 John Illiffe (ed.) (1969).

38 Por razões como as anteriores, em "Millennial Movements: Powerlessness and Racial Separation", um artigo inédito, E. U. Essien-Udom (1972, p. 7) caracterizou esses movimentos como "pseudopolíticos" "[...] pela simples razão de que seus objetivos políticos geralmente se baseiam em termos tão generalizados que eles não se emprestam a programas ou táticas voltadas para alcançarem metas políticas específicas. Isto explica em parte o motivo pelo qual revoltas inspiradas pelos cultos messiânicos sempre foram espontâneas, um certo incômodo para as autoridades e acabavam condenadas ao fracasso".

39 A. J. F. Kobben (1960).

da opressão⁴⁰, da privação relativa⁴¹, da eliminação⁴², da sensação de impotência⁴³, do novo mal sobre a terra⁴⁴, ou da crise de identidade e integração⁴⁵. Ao escrever sobre atividades de protesto negras nos Estados Unidos como um caso da teoria de movimentos sociais, por exemplo, Martin Oppenheimer⁴⁶ considerava-as “esforços de melhoria”. Para o caso africano, o termo de Oppenheimer propicia um ponto de vista adequado a partir do qual podemos desenvolver nossa própria análise. Dessa perspectiva, a atenção do analista se voltaria para as seguintes questões: (a) Melhoria onde? (b) Usando quais técnicas? Entretanto, como no caso dos profetas da antiga Israel, os líderes dos movimentos de resistência básica em comunidades tribais simplesmente alegaram que estavam falando com as vozes dos deuses. Nenhum deles jamais acreditou, ou induziu seus seguidores a acreditar, que ele estivesse conscientemente contribuindo para a teoria do estudo de arranjos sociais.

A distinção que já fizemos entre teoria social e mito social é fundamental aqui, pois seria difícil explicar alguns dos principais temas que preocupavam os líderes de movimentos proféticos na África e que merecem ser analisados como aspectos do pensamento social. Um exemplo é o caso de Hanock Sindano, da Zâmbia. Reivindicando o título de “Pastor da Igreja da Torre de Vigilância”, Sindano pregava que

Deus enviou os brancos para trazerem dádivas gratuitas aos africanos e para ensiná-los sobre Deus. Mas os europeus [...] tomaram posse das dádivas

40 Vittorio Lanternari (1963).

41 C. Y. Glock (1964).

42 W. H. Crane (1965).

43 E. U. Essien-Udom (1972), op. cit.

44 L. A. Cook (1933).

45 Max Assimeng (1978).

46 Martin Oppenheimer (1963).

divinas, não compartilhando seu conhecimento superior e, portanto, deveriam voltar para a Inglaterra⁴⁷.

Assim como no caso de vários movimentos de resistência de povos primitivos, pode-se ver claramente o tema da transcendência neste protesto. Diz-se que os europeus demonstraram torpeza moral ao desobedecer as instruções do Criador; acredita-se que os ancestrais enviaram os europeus para entregar bens – ou carga – aos aborígenes. Mas diz-se que os europeus mudaram o endereço e o que deveria ser para os aborígenes, acabou passando, fraudulentamente, para as mãos do homem branco. É óbvio que, nesse sentido, os aborígenes estavam reivindicando superioridade moral sobre um povo, independentemente da sua superioridade tecnológica.

Esses protestos de resistência elementar não se manifestaram na apresentação de petições, representações para cargos coloniais ou tratados filosóficos sobre a natureza íntegra de associações e obrigações políticas⁴⁸. Em vez disso, eles foram descritos como sendo cultismo político, nacionalismo incipiente e independentismo. Qualquer que tenha sido sua forma, no entanto, essas manifestações mostram claramente as agitações expressas em “The African Voice”⁴⁹ ou “The Element of Struggle”⁵⁰, no estudo de protesto cultural e emancipação africana.

Protestos como a pressão por isenção de impostos e escolas gratuitas para todos, entre outros movimentos⁵¹, expressaram uma

47 L. H. Gann (1964, p. 231).

48 Este fato foi detalhado para a história da África Ocidental no século XIX e começo do século XX por Dennis Austin (1964); Michael Crowder (1968); David Kimble (1963) e Robert July (1968).

49 Terence Ranger (1970).

50 M. St. Pierre (1975).

51 R. D. MacMinn (1909) “The First Wave of Ethiopianism in Central Africa”, *Livingstonia News* (Nyasaland) II (4), p. 56-59; Terence Ranger (1970) op. cit., R. I. Rotberg (1965) *Christian Missions and the Creation of Northern Rhodesia 1880-1924*, Princeton: Princeton University Press; Ian Henderson (1970) “Pre-Nationalist Resistance to Colonial Rule in Zambia”, *Africa Social Research* (Lusaka), 9, p. 669-680; E. Andersson (1958).

reação a desafios dos arranjos cultural e institucional e a demanda por uma opinião sobre a forma de desenvolvimento futuro de instituições sociais. Tem-se em mente, especificamente, protestos contra a depreciação cultural e o desprezo racial. Nós chamamos este tipo de protesto de resistência básica e identificamos aqueles que dão voz a ele como proto-nacionalistas. Um exemplo típico desta longa linha de protestantes é a obra de Nehemiah Tile, chamada *Tembu National Church*, da África do Sul. Esta Igreja foi fundada em 1884 e permitiu a entrada da onda geral de movimentos religiosos independentes naquele país⁵². A *primazia* desta forma de resistência será analisada a partir do ponto de vista do seu potencial como estrutura conceitual.

As técnicas escolhidas pelos homens para dar vazão à raiva e à desilusão, em qualquer sociedade e em qualquer momento, deverão ser avaliadas em termos das limitações impostas pela sua estrutura social específica. Apesar da sua natureza aparentemente incipiente, todas essas formas primitivas de protesto têm uma característica comum: a mensagem social e psicológica da salvação. Portanto, aqueles que analisam o pensamento social e político na África devem interrogar: Salvação do quê? A seguir, vamos tentar responder essa pergunta.

Algumas referências de protesto social e reflexão intelectual

Sem dúvida, existem várias questões contra as quais os negros africanos já protestaram ao longo da sua história. Estas aparecem numa variedade tão grande de forma desde os hinos de celebrações religiosas e até declarações disfarçadas na presença de opressores e exploradores, como por exemplo nas canções de mordomos e empregadas de famílias europeias. De maneira mais

52 Bengt Sundkler (1961).

dramática, protestos foram feitos em reuniões clandestinas para conspirar contra invasores ou contra aqueles que se acreditava serem responsáveis pelas dificuldades⁵³. Aqui, apenas temas limitados e pontos de convergência críticos para a expressão de descontentamento podem ser abordados.

Escravidão

A escravidão tem tido uma atenção tão grande na historiografia da África que pode parecer exagero mencioná-la aqui. Entretanto, parece não ter sido suficientemente enfatizado, na busca por objetos de teorização social africana, que o fenômeno da escravidão assombrou e continuará a assombrar a consciência do povo africano por muito tempo. Deve-se assumir que a escravidão, em qualquer escala comercial, só poderia ter ocorrido em comunidades africanas com a colaboração ativa e a convivência de nativos senhores de escravos. Será que esse paradoxo fez surgir a busca pela consciência nos escritos e nas manifestações orais de alguns pensadores africanos? Apenas um levantamento sério de ideias africanas poderá revelar esse tipo de informação. Certamente, em termos do impacto histórico de longo prazo, essa participação africana no processo de escravidão foi muito importante nas hesitantes noções de cobiça e inferioridade mental dos povos negros. Esse comércio de *cargas humanas*, do qual os africanos participaram de forma direta e ativa, culminou no transplante de culturas negras para o Novo Mundo e na subsequente classificação de pessoas com pele negra como inferiores.

53 Declarações e documentos de protestos exigem uma pesquisa considerável e, muitas vezes, podem ser encontradas em *arquivos*, especialmente nos relatórios de investigadores policiais nativos. Um objetivo principal do capítulo é voltar a atenção de estudantes da história social e intelectual na África para a utilidade de arquivos.

Colonialismo

Aliado a esta experiência de escravidão está o colonialismo. Sabe-se bem que o colonialismo, em toda parte e em qualquer momento na história, foi um fenômeno exaustivo na experiência humana. A essência da dominação colonial deriva do fato de que o destino de um grupo de pessoas é determinado por outro grupo. O poder colonial acaba por supor a honra de uma força *superior*, privilegiada, e seu povo por se considerar maior, na escala da evolução social e política. Os povos colonizados, então, passam a ser classificados – de fato, os próprios povos supõem a correção da sua classificação – como *inferiores*. Além disso, suas instituições costumam ser condenadas, a não ser que exista uma tentativa deliberada e sistemática para mantê-las, com frequência, por razões românticas e estéticas.

Evangelização

As agências de conversão do islamismo e do cristianismo também foram elementos significativos no contato com a África. No entanto, elas diferiam quanto ao ponto em que denegriam a identidade cultural e o modo de vida dos africanos. A própria cultura social e política do Islã pareceu mais complacente ao longo dos seus esforços de doutrinação da África nos séculos XIX e XX. As demandas sobre os convertidos ao islamismo não foram especialmente alienantes em termos de estrutura social e padrões culturais. Não se pode dizer o mesmo da influência de missionários cristãos que, a não ser em raras ocasiões, exibiram arrogância, desprezo e paternalismo depreciativo em relação aos africanos que se converteram. Um exemplo deste paternalismo ficou evidente na suposição de que, em questões espirituais, os convertidos africanos eram bebês. Também é verdade que não apenas os africanos associavam missões cristãs com o processo colonial: em muitas

ocasiões, havia pouca diferença entre colonistas e missionários⁵⁴. Especialmente na África Oriental, do Sul e Central, os missionários costumavam tratar seus convertidos como inferiores. Em algumas circunstâncias, apenas cargos menos importantes na igreja eram alocados para convertidos africanos que então eram tratados como “crianças”.

Expropriação da terra

Protestos na África negra contra a expropriação da terra ocorreram em graus diversos de intensidade, tanto nas áreas não colonizadas da África Ocidental quanto nas áreas colonizadas das Áfricas Central, Oriental e do Sul. Em Gana, por exemplo, o temor de uma possível alienação de terra foi previsto na Lei de Terras da Coroa, de 1896, que buscava colocar todas as terras desocupadas sob custódia da Coroa da Inglaterra e culminou na formação da Sociedade de Proteção dos Direitos dos Aborígines, em 1897.

O clima desfavorável da costa ocidental da África (incluindo mosquitos que transmitiam malária) não conduziam a uma colonização europeia maciça e duradoura⁵⁵. Mas nas áreas da África Oriental, do Sul e Central, diferentes problemas derivaram principalmente da questão agrária. No Quênia, especialmente entre as pessoas da tribo Kikuyu, a alienação sistemática da terra obrigou os quenianos negros a se tornarem colonizadores no seu próprio local de nascimento. A alienação da terra levou ao surgimento de vários movimentos de protesto, tanto secretos quanto abertos⁵⁶. Os protestos encontraram expressão plena nas revoltas *Mau Mau* de 1952 e 1953⁵⁷.

54 Max Asseming (1989) especialmente o capítulo III.

55 Philip Curtin (1961, p. 110).

56 Estes movimentos são detalhados por Daniel Thwaite (1936) *The Seething African Pot*, Londres: Constable. No que diz respeito à fragmentação da terra levando a uma classe sem-terra de Kikuyu, veja Frank Furedi (1974, p. 489).

57 J. C. Carothers (1954); C. C. Rosberg e John Nottingham (1966); Annette Rosentiel (1953).

Uganda, Tanzânia, Zâmbia, Maláui e Rodésia também experimentaram graus variados de colonização, enquanto plantações de larga escala eram compradas a baixo preço e, muitas vezes, eram adquiridas ou estabelecidas pela força por colonizadores brancos que, depois, contratavam os africanos no local como trabalhadores. O tratamento de trabalhadores africanos por colonizadores europeus tornou-se uma fonte de ressentimento considerável que levou a várias revoltas⁵⁸.

É claro que a África do Sul é a sociedade colonizadora do continente da África negra por excelência. Praticamente toda a terra fértil sob o *apartheid* pertencia à população “branca” europeia que também desfrutava, por lei, do melhor de todo serviço público disponível e imaginável no país⁵⁹. Na África Central, um foco ressentido no colonialismo foi aumentado pela tributação, especialmente do imposto individual ou domiciliar, além do trabalho forçado.

Cada uma destas questões, que se tornaram pontos de convergência para a expressão de descontentamento, foi objeto de muito estudo e é desnecessário aqui reproduzir as conclusões desse volumoso corpo de pesquisa. No entanto, o caso de discriminação racial merece ênfase considerável porque o pensamento social e político sobre o relacionamento entre africanos e europeus foi afetado basicamente e centralmente pela experiência africana do racismo.

58 Sobre a revolta Chitembwe de 1915, no Maláui, veja George Shepperson e T. Price (1958) *Independent African*, Edimburgo: Edinburgh University Press; and R.I. Rotberg (1970) “Psychological Stress and the Question of Identity: Chitembwe’s Revolt Reconsidered,” in R.I. Rotberg & A.A. Mazrui (eds.) *Protest and Power in Black Africa* NY: Oxford University Press, p. 337-375; e o nativo do Maláui, George Mwase (1975) *Strike a Blow and Die*, Londres: Heinemann.

59 E. Pryce Jones (1914).

Discriminação racial

A história real do conceito de raça e a história do seu uso em relações sociais estiveram sujeitas a interpretações acadêmicas diferentes⁶⁰. Na África do Sul, Central e Oriental, a discriminação racial, na medida em que aumentou, afetou o acesso a oportunidades como a liderança da igreja, educação melhor (tanto literária quanto tecnológica) e a aquisição de perspicácia comercial. Além disso, o direito de operar lojas ou salões em determinadas partes da comunidade foi *reservado* apenas para europeus (no Sul da África), para asiáticos (na África Oriental e Central), ou para libaneses e sírios (na África Ocidental). Em áreas da África onde a discriminação racial proliferou, a educação superior desenvolveu muito lentamente⁶¹.

Denegrição cultural

Os africanos também sofriam outro tipo de indignidade, associada com a interdição de modos de vida apreciados pelos africanos. Missionários intolerantes e colonialistas consideravam vários estilos de vida tradicionais como pagãos, degradantes ou ofensivos para seus padrões morais, inclusive a *poligamia* (casamento de várias mulheres com apenas um homem), a percussão e a dança tradicionais e a *clitoridectomia* (mutilação genital feminina), amplamente praticados entre os Kikuyu do Quênia e outras tribos da África Oriental. A caça às bruxas passou a ser considerada como assassinato na jurisdição colonial. Os africanos também se ressentiam das diversas proibições missionárias e administrativas de consumir bebidas alcoólicas. Estas supressões e controles sobre determinados estilos de vida tradicionais foram reduzidas à indignidade de *ser um escravo na sua própria comunidade de origem*.

60 Veja por exemplo Leonard Lieberman (1968).

61 MacMinn (1909) op.cit.

Uma restrição forçada a *bairros nativos* como áreas residenciais designadas foi outro arranjo que deu origem, tanto na África do Sul quanto na Rodésia, a mais práticas discriminatórias, reforçadas através da retenção de cadernetas e de restrições a viagens. Foi esta prática ofensiva que culminou na superestrutura jurídica e ideológica que acabou sendo condenada no mundo como *apartheid*.

Os diversos tipos de maus tratos dados aos africanos deram origem a uma disparidade considerável entre aspiração e realização em todos os aspectos da vida. A expressão de descontentamento relacionada com esta disparidade procurou se expressar e os africanos encontraram diversos veículos para se manifestar sobre a natureza dos arranjos sociais e políticos alternativos que eles acreditavam que poderia lhes dar alívio e satisfação de circunstâncias em que acreditavam, corretamente ou não, que eles não recebiam da vida o que tinham o direito de receber.

As expressões idiomáticas e facilidades para protestar

Todas as questões anteriores que listamos como o impacto do colonialismo foram exigências cruciais da sociedade africana que precisavam de interpretação e solução. Na tarefa de interpretar a ordem social com suas dificuldades e problemas, os africanos recorreram a arranjos explicativos tradicionais que já existiam na sua sociedade. Estes consistiam em apelos à mágica, a ancestrais, a videntes e xamãs e a idosos que a sociedade tradicional reputava sábios. Mas mudanças estruturais na sociedade africana tinham deixado estas agências com a reputação relativamente ruim, quando não eram totalmente rejeitadas. Novas forças sociais tinham afetado estruturas sociais africanas e estas exigiam mecanismos novos e sérios para interpretação e solução.

O colonialismo, o ensino cristão, a alfabetização e o surgimento de atividades jornalísticas para articulação de pendências

convergir como fatores de grande magnitude para catalisarem a interpretação e o protesto dos africanos contra essas erosões na sua ordem institucional. Os leitores devem levar em consideração os seguintes fatores adicionais como temas potenciais para analisar a mudança social e cultural da África:

A *mobilidade geográfica* acompanhou novas linhas de movimento físico e a comunicação de novas ideias tornou-se disponível como resultado do poder colonial eficaz. A cessação de determinadas guerras entre tribos também significou que as energias originalmente dissipadas em conflito violento podiam ser investidas no desenvolvimento de instituições. Os africanos também tinham começado a trabalhar em estabelecimentos europeus, especialmente nos complexos de mineração de ouro e cobre da Rodésia, da Zâmbia e da África do Sul e em fazendas europeias em geral. Os africanos também ficaram desiludidos com a excessiva reverência às formas e às características europeias quando foram convocados para servirem nos campos de batalha de guerras europeias.

Visitas à Europa e aos Estados Unidos ajudaram tanto a dissolver quanto a promover diversos tipos de mitos sobre a prosperidade de pessoas negras na Diáspora. Reivindicações exageradas incluíam a noção de que povos negros nos Estados Unidos eram livremente motivados a se dedicarem ao seu próprio negócio, a organizarem suas próprias igrejas e a se tornarem tão ricos quanto o homem branco⁶². A simples quantidade destas visitas resultou no *surgimento social de “novos homens” na África* que tinham tirado vantagem de sistemas educacionais formais no exterior caracterizava líderes precoces, cuja posição na sociedade não derivava principalmente de linhagens reais tradicionais. Depois, estes homens tornaram-se os expositores de novas ideais sociais e políticas. Eles foram vistos

62 George Mwase (1975) op. cit. Sobre a história e o desenvolvimento de uma imagem favorável dos Estados Unidos no Maláui, veja também George Shepperson (1966).

tanto como líderes, quanto como sonhadores ou rebeldes nas suas diversas sociedades, exatamente como alguns pensadores sociais em sociedades europeias foram identificados, de acordo com Fulop-Miller⁶³.

O evangelho cristão da igualdade de todos os homens perante Deus, da fraternidade e da origem comum da humanidade através de Adão e Eva forneceu mais munição para pensadores sociais e protestantes africanos. O evangelho tornou-se uma ferramenta de redenção no esforço de liberação à medida que os africanos passaram a ler parte dele e começaram a observar a discrepância entre o que o homem branco pensava e como ele se comportava, especialmente nos setores social e econômico das suas comunidades compartilhadas. O trabalho missionário cristão também forneceu uma facilidade significativa de mudança social ao apresentar diferentes grupos tribais com a ideia de um único Deus como um objeto de comunhão ritual. Portanto, os africanos convertidos passaram a se ver como tendo um destino comum (escolhido ou imposto). O fato de se considerar que este destino abrangia pessoas entre fronteiras tribais e até mesmo nacionais tornou a propagação de ensinamentos independentistas – tanto religiosos quanto laicos – mais aceitável para um público mais amplo.

A *alfabetização* foi estabelecida na África primeiramente através de agências missionárias. Apesar de originalmente este tipo de educação ter sido uma tentativa de obter ajuda no esforço de evangelização, ela passou a ser um fator novo e potente nas mãos de pessoas que desejavam articular seu ressentimento contra o que eles consideravam uma injustiça. O sistema assegurava que os alunos de origens tribais diferentes fossem, o mais das vezes, criados juntos para a educação formal. No principal nível

63 R. Fulop-Miller (1935).

de protesto não havia nenhum Karl Marx, Frederick Engels ou Vladimir Lênin entre eles para descrever de maneira vívida as origens e a natureza do seu sofrimento, nem mobilizá-los para uma ação radical, como Nkrumah, Kenyatta, Lumumba, Frantz Fanon e Amílcar Cabral fariam mais tarde aos movimentos revolucionários africanos, nas décadas de 1950 e 1960. Entretanto, os fundamentos da *educação* formal nas primeiras missões garantiram alguns encontros pessoais que tornaram possível “comparar anotações” sobre privação e abusos de poder alcançado de maneira desonesta e sobre autoridade ilegítima. O tipo missionário de alfabetização, que os africanos recebiam com avidez, permitia que eles passassem a valorizar aquilo que lhes parecia condições sociais e econômicas mais favoráveis em outras partes do mundo. Os poucos que se alfabetizaram passaram a ler sobre a história do Iluminismo europeu, revolução e as filosofias sociais e políticas da Europa e do Novo Mundo. Eles entraram em contato com argumentos sobre soberania, o direito de determinar o próprio destino social e político, a história e as justificativas (ou não) do imperialismo, da exploração colonial e muitos outros temas filosóficos provocadores.

Estilos de vida locais comparados com o que existia (de fato ou em mito) em outros lugares, tornaram-se outra base para a articulação de pendências, assim como para inspirar *mudanças no modo de produção econômica*, com consequentes mudanças na distribuição de riqueza e propriedade, criando novos diferenciais entre ricos e pobres. Africanos tinham estudado nos Estados Unidos e na Europa desde o século XVIII. Africanos influentes que estudaram no exterior no começo do século XX incluíram: J.B. Danquah e Kwame Nkrumah, de Gana; Obafemi Awolowo e Nnamdi Azikiwe, da Nigéria; Leopold Senghor e Houphouët Boigny, da África Ocidental Francesa; Hastings Banda, de Maláui; Julius Nyerere, da Tanzânia; Jomo Kenyatta e Tom Mboya, do Quênia. Eles tiveram acesso em primeira mão a estilos de vida contrastantes

e testemunharam diferentes níveis de desenvolvimento social e tecnológico. Eles tornaram-se fluentes no ambiente científico de universidades e centros cosmopolitas no exterior em que ideias são constantemente submetidas a uma análise e a uma crítica objetivas.

Jornalismo e comunicação de massa começaram no início do século XIX na África Ocidental. Um jornal de propriedade nativa efetivamente começou a circular em 1857.

O papel de fatores externos na facilitação de protestos

Quando os japoneses derrotaram a Rússia na guerra de 1905, o fato de um povo asiático ser capaz de vencer uma população europeia tornou-se um fator muito significativo na luta por independência do governo europeu. Da mesma maneira, nas duas Guerras Mundiais, os africanos lutaram ao lado dos europeus e descobriram no campo de batalha a vencibilidade básica do homem branco e foi uma fonte de surpresa que os homens brancos podiam se comportar como selvagens ao matarem uns aos outros. Relacionado com isto, a questão da crise cultural e moral da Europa, que W. E. B. DuBois chamou de “O Colapso da Europa” e sua relevância em contraste com a fé sem limites que tivemos na civilização europeia⁶⁴. Sentimentos semelhantes no que diz respeito ao relacionamento da África Ocidental com os aspectos psicológicos da guerra foram expressos por Busia⁶⁵. A depressão econômica do começo da década de 1930 também lançou uma dúvida considerável sobre a supremacia e a conveniência inerentes das filosofias econômicas e sociais ocidentais. A Revolução Russa de 1917 foi uma inspiração para povos colonizados no mundo todo; a literatura comunista começou a penetrar em várias partes

64 W. E. B. DuBois (1965:1).

65 K. A. Busia (1942).

da África colonial de maneira clandestina⁶⁶. Deu-se atenção histórica aos movimentos anticoloniais na França e nos Estados Unidos do século XVIII. As lutas políticas na Índia que acabaram na sua independência, em 1947, proporcionaram uma inspiração adicional.

O desenvolvimento de elites e padrões de ideias intelectuais

Deve-se fazer uma distinção nesta discussão entre, pelo menos, dois tipos de elites africanas no tipo de história intelectual e pensamento social com que nos ocupamos. Foram as elites africanas educadas originais, como os advogados e os médicos que, entre o final do século XIX e o começo do século XX, serviram como os principais porta-vozes e comentaristas sobre o descontentamento africano com o governo colonial. Em Gana, nomes que se encaixam prontamente nesta primeira categoria são Casely Hayford, John Mensah Sarbah, Edmund and Charles Bannerman, Timothy Laing, Boi Quartey-Papafio e Nana Bruce.

Depois veio a nova elite de líderes africanos e de formadores de opinião que incluíam homens como Nkrumah e Busia, de Gana e Awolowo e Azikiwe, da Nigéria. Estes indivíduos tornaram-se políticos de maneira autoconsciente – mesmo que, como no caso de Busia, a política fosse um adjunto à vida acadêmica⁶⁷.

Os diferentes tipos de relacionamento que estas elites mantiveram com suas comunidades mais amplas foram questões de profundo interesse sociológico. Por exemplo, na Libéria e em Serra Leoa, as primeiras elites eram estrangeiras (ainda que de origem negra) e foram inicialmente impostas a uma população nativa incompatível. Golpes de estado e guerras civis foram

⁶⁶ Max Asseming (1989) e M. J. O. Levine (1935).

⁶⁷ Entre a elites nova e a velha, pode-se mencionar J. B. Danquah, "Doyen of Gold Coast Politics". Veja E. Y. Twumasi (1978).

provocadas pelo relacionamento mantido por este tipo de elite com a população local. Estes casos de elitismo permaneceram até hoje o foco e um assunto de muito protesto retórico e atividade contra o governo na África.

Resistência, aceitação, retirada, participação, pragmatismo e tradição: tudo faz parte da pauta de resposta em qualquer processo de aculturação. Até que ponto esses fatores são combinados nas mentes das pessoas é determinado pelos temores e pelas aspirações levados em consideração em circunstâncias sociais variadas. Depois do estabelecimento do domínio colonial, as respostas africanas à mudança social e política variavam entre revolução, acomodação e retomada. A resposta revolucionária é vista em termos de impaciência com a taxa da mudança social, qualquer que seja sua direção. A resposta acomodacionista está relacionada com cuidado e alerta, ao mesmo tempo que se beneficia em termos pragmáticos do passado e das realidades sociais, econômicas e tecnológicas que se fundem e a síndrome de retomada exige a volta aos “bons e velhos tempos” reais ou imaginários, em que se acredita que houvesse felicidade e ordem em arranjos institucionais⁶⁸. No seu estudo das razões para a fascinação da ideologia da volta à África entre *americanos de origem africana nos Estados Unidos*, Ayo Langley atribuiu esta fascinação ao “desespero de um grupo minoritário, um desespero nascido a partir de incapacidades sociais, políticas, raciais e econômicas”⁶⁹. Além disso, na África a história de resistência ao domínio e aos tipos de incapacidade denotadas por Langley tem sido vista em termos da luta pela autoafirmação, a busca pela dignidade e o desejo de ser deixado sozinho para experimentar a vida em sociedade.

Qualquer que seja o contexto social e cultural em que sementes do pensamento social africano possam ter germinado,

68 Lalit K. Sen (1973).

69 J. Ayo Langley (1971, p. 177).

uma estrutura principal parece discernível. Esta estrutura central caracterizou e dominou o exercício de “pensar sobre a sociedade” na nossa parte do mundo. Ela tomou a forma de exibição de uma qualidade indefinível de *negritude*, uma qualidade geralmente qualificada de acordo com a moda como *africanismo*.

Do período de resistência básica em sociedades africanas até os estágios incipientes em que reflexões filosóficas estavam envolvidas de maneira sistemática, uma tendência central tornou-se aparente no pensamento público de pessoas negras. Eu escolhi descrever esta estrutura mental como *africanismo metodológico*⁷⁰. Dentro desta estrutura, os conceitos de *identidade* e *status* motivam o apelo à “negritude” ou ao “Afro-centrismo” para explicar atitude e comportamento. Esta estrutura explicativa faz a seguinte suposição básica: A África e seus interesses devem servir como fundamento, ponto de partida ou diretriz principal para interpretar valores e ordenar o comportamento.

Rumo a um pensamento social africano disciplinado e sistemático

Ainda falta perguntar se os pensadores africanos eram analistas disciplinados e sistemáticos e se, nas suas obras, é possível produzir algum tipo de conhecimento sobre o relacionamento entre homem e sociedade. É possível afirmar que, nas obras dos africanos, ideias sobre a natureza humana, estrutura social e ordem social podem ser claramente produzidas, ainda que com alguma dificuldade e de maneira quase oblíqua. As ideias de comunidade, autoridade, *status*, o sagrado e a alienação desafiaram o pensamento dos africanos. Estas ideias, “na sua relação funcional umas com as outras, formam o núcleo da tradição sociológica”; elas englobam “os elementos constitutivos da Sociologia”, de acordo com Robert

70 Max Assimeng (1975). Esta tendência foi analisada antes por Raymond F. Betts (ed.) (1971). A busca por uma identidade africana autêntica foi analisada por S. Parish (1974).

Nisbet⁷¹. A disputa aqui seria a seguinte. Se não se pode dizer que nossos pensadores sociais africanos influentes tenham continuado, consciente ou inconscientemente, o papel histórico que estabeleceu a base da Sociologia como disciplina, ou seja, se eles também não puderem ser chamados de sociólogos, *o que e quem* são eles, então? Qualquer que seja o modo pelo qual se olhe para suas tentativas de retificar erros sociais na África Ocidental, estes homens e suas ideias tiveram alguma relevância duradoura e impacto prático sobre a evolução intelectual tradicional e sociocultural das sociedades em que eles viviam.

Na verdade, seria enganoso supor que qualquer um dos pensadores e escritores da África Ocidental considerava sua principal preocupação apresentar, sistematicamente, uma observação generalizada e um discurso conceitual sobre a natureza e direção da sociedade humana em todo lugar, ou mesmo da sociedade à qual pertencia. Nenhum dos pensadores se considerou um “teórico social” e nenhum identificou como sua tarefa o desenvolvimento político social ou teórico. Mas isto não é diferente da situação, na história europeia, anterior ao surgimento de homens como Émile Durkheim, Max Weber ou Vilfredo Pareto no cenário intelectual. Na África Ocidental, os pensadores que refletiram sobre diversos desafios e enfrentaram seu ambiente social e cultural geralmente pertenciam a carreiras de Teologia, Direito, Medicina, ou eram – de maneira limitada – empresários astutos como Alfred Sam, George Grant e Duse Muhammed Ali. Suas metas, nas suas buscas intelectuais, eram principalmente práticas⁷².

71 Robert Nisbet (1966, p. vii) *The Sociological Tradition*, Londres Heinemann.

72 J. E. Casely-Hayford (1903, p. XVI) prefaciou sua obra-prima com a observação: “não importa qual possa ser a inconveniência pessoal para mim, eu ficarei satisfeito se, ao afirmar a verdade e minhas convicções honestas, eu puder promover de maneira leve a administração bem-sucedida da Costa do Ouro e dos Ashanti...”.

Por enquanto, o que encontramos nas obras de pensadores africanos, é basicamente “teoria defensiva”⁷³, ou seja, argumentos por refutação, em resposta direta a ideias sociológicas e históricas gerais na época atual, dentro da estrutura do evolucionismo social⁷⁴. Na base de todos esses comentários, precisamos descobrir se também havia tentativas de retratar a estrutura da sociedade africana por direito próprio e de revelar a natureza da sua resistência e continuidade institucional. Um procedimento que poderia ser adotado para produzir uma introspecção social e política sobre sociedades africanas pelos próprios africanos seria concentrar de maneira mais ampla no corpus geral produzido por alguns destes pensadores, para reunir uma visão de mundo coerente a partir das reflexões profundas e prolíficas de um indivíduo ao longo de toda uma vida de escrever sobre uma grande variedade de assuntos⁷⁵.

Outra abordagem pode levar ao agrupamento da análise de pensamento em torno de temas básicos de resposta sociocultural, como “justificação institucional”, “rejeição” e “colaboração”. Peter Ekeh (1975) analisou alguns destes temas dominantes à medida que eles estabelecem as bases tanto de atitudes nativas quanto europeias durante o governo colonial na África, o que ele chama de “ideologias anticoloniais” e explicou o seguinte:

O anticolonialismo não significou de fato a oposição aos ideais e aos princípios percebidos de

73 Leo Spitzer (1972, p. 115) acreditou: “Talvez muita ênfase tenha sido dada ao estudo de preocupações intelectuais dos grupos de elite intelectual educados no Ocidente. Ao depender menos do material escrito e mais de fontes orais, uma série de estudos regionais deve ser feita de ideias africanas de continuidade e mudança”. Um exemplo dessa ênfase mudada é encontrado na análise de A. Akiworo (1986).

74 Veja, por exemplo, *Ethiopia Unbound* (1911), de Casely-Hayford e sua defesa persistente contra noções racistas da Grande Cadeia de Ser atual no século XIX, numa palestra em Londres feita em outubro de 1920, citada por M. J. Sampson (1949, p. 40). Outros intelectuais africanos ocidentais que se envolveram neste diálogo incluíram J. Mensah Sarbah (1906); J. B. Danquah (1944); Kobina Sekyi (1916).

75 N.E.: Apenas um estudo abrangente assim do corpus de Kwame Nkrumah foi impedido de maneira eficaz pelo confisco e pela destruição de muitos dos seus manuscritos pela Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos.

instituições ocidentais. Ao contrário, boa parte do anticolonialismo foi predicado na aceitação expressa destes ideais e princípios, acompanhado pela insistência de que a conformidade com eles indicava um nível de realização que deveria dar aos africanos recentemente educados o direito à liderança⁷⁶.

Obviamente, a formulação de Ekeh simplifica demais uma estrutura motivacional complexa na sua tentativa de desenvolver modelos para explicar respostas nativas a desafios sociais e culturais. O desenvolvimento desses modelos deve se basear no conhecimento adequado da literatura nativa de respostas africanas. Estas respostas podem provar ser mais sofisticadas do que se poderia esperar se elas fossem estimuladas simplesmente pelo desejo de suplantar os funcionários estrangeiros no edifício social e cultural do colonialismo.

Talvez *resposta principal vs. resposta sistemática* não seja a dicotomia mais adequada para se distinguir as duas fases dominantes de expressão de pensamento nos países da África Central e Ocidental, cujas histórias intelectuais são analisadas aqui. Um procedimento alternativo pode ser classificar formas de pensamento na África como um todo em *não sistemáticas* e *sistemáticas*. Este procedimento alternativo está vinculado à perspectiva de que pesquisadores de estudos sociais, especialmente de história intelectual e sociologia de conhecimento, podem desejar debater as características do pensamento social e político africano correspondem aos cânones da análise sistemática, como esboçados, brevemente e grosso modo, de forma ideal no começo deste capítulo.

* * *

76 N.E.: Peter P. Ekeh (1975: 100-101). Reproduzido como o capítulo 11.

Max Assimeng é professor de sociologia e atuou como chefe do Departamento de Sociologia na Universidade de Gana, em Legon, por mais de uma década. Fez sua pesquisa de pós-graduação na Universidade de Oxford, no Reino Unido, onde obteve o título de doutor em sociologia. Desde 1964, estuda a revitalização religiosa na África Central e Ocidental. Suas obras mais influentes incluem *Religion and Social Change in West Africa: An Introduction to the Sociology of Religion* (1989) e *Salvation, Social Crisis and the Human Condition* (1995). Seu livro seminal *Foundations of African Social Thought* é citado na *International Bibliography of the Social Sciences* (IBSS). No fim da década de 1970 recebeu uma bolsa de estudos da *Association of Commonwealth Universities* para a pesquisa de pós-doutorado que conduziu como *Visiting Fellow* em St. John's College, da Universidade de Oxford. Nessa instituição, colaborou com Bryan R. Wilson, *Fellow of All Souls' College*, também de Oxford. Foi pesquisador e professor visitante na Universidade de Leicester, no Reino Unido.



CAPÍTULO 8

A PROTEÇÃO DA PROPRIEDADE INTELECTUAL E DA BIODIVERSIDADE VEGETAL AFRICANA¹

Ivan Addae-Mensah

Cerca de 40% da economia de mercado mundial se baseia em produtos e processos biológicos².

Nas comunidades rurais de África, Ásia e América Latina, onde vive a maioria das pessoas do mundo, a dependência de materiais biológicos pode passar de 90% das exigências de sobrevivência humana. Em um mundo cada vez mais urbanizado, é difícil para nós que estamos dentro dos limites da cidade lembrarmos que mais da metade dos alimentos consumidos pela humanidade é cultivada e produzida pelas próprias pessoas que os consomem e que oito de cada dez membros da família

1 Texto atualizado pelo autor a partir do original "Plant biodiversity, herbal medicine, intellectual property rights and industrially developing countries" em H. Lauer (ed.) (2000) *Ghana: Changing Values / Changing Technologies*, Washington DC: Conselho de Pesquisa em Valores e Filosofia, p. 145-160. Disponível em: <<http://www.crvp.org/book/Series02/II-5/contents.htm>>. Reproduzido com o gentil consentimento do editor.

2 R. M. Gadbow, T. J. e Richards (eds.) (1990).

*humana voltam-se para curandeiros comunitários e plantas medicinais para se protegerem de doenças*³.

Introdução

Cerca de 15 anos atrás, a Organização Mundial da Saúde (OMS) lançou o programa “Saúde para Todos no Ano 2000”. Desde o começo do programa, a OMS percebeu que qualquer programa adotado em qualquer um dos países minimamente industrializados não teria impacto algum, se não levasse em consideração o desenvolvimento e a integração da medicina tradicional nos programas de assistência primária à saúde destes países.

A OMS estimou de maneira conservadora que entre 60% e 90% da população dos países não industrializados dependem de plantas medicinais para atender às suas necessidades de assistência à saúde, total ou parcialmente. Com a escassez de médicos e a pobreza de hospitais e clínicas, a grande maioria destas populações precisa contar com fontes além da medicina alopática para sua assistência à saúde. Por exemplo, em Gana, existe um médico tradicional para aproximadamente cada 400 pessoas, enquanto a proporção de médicos alopatas para pacientes é de 1:12 mil⁴.

Diversos relatórios das Nações Unidas (UNCTAD e GATT) indicaram que 33% de produtos medicinais nos países altamente industrializados derivam diretamente de vegetais superiores; a maioria destes é composta de plantas tropicais que crescem em países equatoriais. Vegetais inferiores e micróbios produzem outros 27% dos medicamentos encontrados no mercado⁵. De fato, mais de 67% das espécies vegetais do mundo – sendo que pelo menos 35 mil delas têm valor medicinal potencial – se originam de países não

3 C. Joyce (1992, p. 399).

4 G. L. Boye e Oku Ampofo (1987).

5 Cf. referências em I. Addae-Mensah (1991).

industrializados do “Sul”⁶. O mercado para medicamentos à base de plantas cresce a cada ano, no mundo todo. Hoje em dia, esses medicamentos são responsáveis por mais de US\$ 50 bilhões do dese mercado mundial que, atualmente, totaliza mais de US\$ 173 bilhões.

Espera-se que o valor estimado do preço ao produtor de materiais medicinais derivados de plantas obtidas a partir de países em desenvolvimento do Sul alcance entre US\$ 35 bilhões e US\$47 bilhões até o ano 2000⁷. Do total mundial de vendas farmacêuticas até 1989 (US\$ 172,56 bilhões), a África era responsável por apenas US\$ 2,1 bilhões. Na verdade, o mundo altamente industrializado – que constitui apenas 20% da população mundial total que hoje já ultrapassa os cinco bilhões – consome 80% de todos os produtos farmacêuticos no mundo. Então, como os 500 milhões de pessoas da África, por exemplo, cuidam da saúde, se a participação total delas no consumo mundial de produtos farmacêuticos é de apenas 1,2% (US\$ 2,142 bilhões)? Com efeito, o total para todos os países em desenvolvimento é de apenas 15% da compra de produtos farmacêuticos no mundo todo. Quaisquer que sejam os meios ou os métodos utilizados por esta porção da população mundial deverão ser plenamente reconhecidos em qualquer formulação de diretrizes ou programas de saúde no “Saúde para Todos até o Ano 2000”⁸. A comunidade internacional tem uma obrigação clara de assegurar que a plena conservação de quaisquer fontes alternativas de assistência à saúde estejam disponíveis atualmente para os 80% restantes da população mundial geralmente classificada como pertencente ao “Sul”.

Desde o começo do programa da OMS, a organização reconheceu as circunstâncias peculiares que ela obtém em países no

6 C. Quiambao (1992).

7 United Nations Environmental Program (UNEP) (1992).

8 I. Addae-Mensah (1995).

que diz respeito à medicina tradicional e ao fornecimento da assistência à saúde. Tanto a OMS quanto o UNICEF reconheceram que, em função do uso e da aceitabilidade amplos da prática medicinal tradicional, nenhum impacto ocorrerá no *status* da assistência à saúde na África como um todo sem o devido reconhecimento, desenvolvimento e integração da medicina tradicional ao sistema principal de assistência à saúde de cada país ou região. Este reconhecimento deu origem à conferência da OMS/UNICEF em Alma Ata, URSS, em 1978, na qual os participantes resolveram e, especificamente, instaram os estados-membros para:

- i. Iniciar programas abrangentes para a identificação, avaliação, cultivo e conservação de plantas medicinais utilizadas na medicina tradicional;
- ii. Assegurar o controle de qualidade de drogas desenvolvidas a partir de remédios vegetais tradicionais ao utilizarem técnicas modernas e aplicarem padrões adequados e boas práticas de produção.

Esta conferência foi seguida, em 1988, por outra na Tailândia, em que se concluiu a declaração Chiang Mai para “salvar plantas que salvam vidas”. Esta declaração estabeleceu formalmente o uso racional e sustentável e a conservação de plantas medicinais na arena da diretriz de saúde pública.

A declaração de Alma Ata de 1978 foi seguida por diversas decisões de diretrizes da Comissão Interafricana sobre Plantas Medicinais e Medicamentos Tradicionais Africanos, da Organização da Unidade Africana (OUA). O objetivo dessas diretrizes era por em prática as recomendações da OMS. Vários países africanos, inclusive Gana, iniciaram programas voltados para maximizar a contribuição do medicamento à base de ervas ao seu fornecimento principal de assistência à saúde em todo o país. Estes programas trouxeram à tona questões pertinentes e problemas de importância considerável

para a África especificamente e para o “Terceiro Mundo” em geral. Isso inclui questões socioeconômicas, éticas, jurídicas e ambientais.

O desenvolvimento de plantas medicinais depende do conhecimento transmitido por povos nativos e sociedades rurais. Recentemente, isto gerou preocupações sobre o compartilhamento justo dos benefícios desse conhecimento e dos direitos de propriedade intelectual destas comunidades rurais nativas. Assegurar esses direitos e proteções leva a dilemas específicos e implicações de diretrizes que analisarei ao longo do restante deste artigo.

Considerações socioeconômicas

O comércio mundial de plantas medicinais é responsável por cerca de 30% do mercado de remédios total. Esta parcela exclui plantas usadas como fontes de matéria-prima para os óleos essenciais necessários à produção de cosméticos, aditivos alimentares e outros fins não medicinais. A maioria destas plantas medicinais vem de países menos industrializados que as fornecem como matérias-primas baratas às corporações farmacêuticas multinacionais nos países mais industrializados. De 76 compostos obtidos a partir de vegetais superiores apresentados em receitas americanas, apenas 7% são produzidos comercialmente por síntese total⁹. Em 1976, as importações de plantas medicinais no mundo todo estavam estimadas em US\$ 355 milhões. Isto aumentou para US\$ 551 milhões em 1980 – um aumento de mais de 60% em menos de quatro anos¹⁰. Mas quando estas plantas medicinais são processadas para dosagem adequada drogas seguras e eficazes, são vendidas para o público a preços muito além da faixa acessível à maioria das pessoas nos países relativamente pobres. Ainda assim, são os recursos

9 R. Farnsworth (1989).

10 P. P. Principe (1989).

botânicos destes mesmos países que tornam possível a produção destas drogas para mercados comerciais.

Um exemplo típico é a vinca-de-madagascar, também conhecida como maria-sem-vergonha (*Catharanthus roseus*), uma planta nativa da África que tem sido usada há vários anos na África Oriental para tratamento de câncer e diabetes. A pesquisa sobre esta planta resultou em dois remédios muito importantes contra o câncer: *vinblastina* e *vincristina*. Apesar de a planta ser nativa de Madagascar, foi a empresa farmacêutica americana Eli Lilly que comercializou os remédios a partir do germoplasma obtido das Filipinas e da Jamaica¹¹. Hoje a vincristina é o remédio preferido para o tratamento de leucemia infantil e seu valor de varejo anual supera os US\$ 150 milhões. A vinblastina é usada para tratar a doença de Hodgkin, uma doença grave de origem desconhecida que resulta no aumento de glândulas linfáticas, no aumento da quantidade de células de tecido linfóide (*hiperplasia*) no baço, fígado e outros órgãos, além de anemia. Antes da descoberta da vincristina, a taxa de sobrevivência de crianças com leucemia era de aproximadamente 20%. Atualmente, a taxa de sucesso para este remédio está acima de 80%. Mas uma ampola de injeção com 5mg de sulfato de vincristina custa aproximadamente US\$80, o que a torna praticamente inacessível à maioria das crianças com leucemia fora do mundo industrializado¹².

A maitansina pertence a uma classe de compostos chamada de ANSA Macrolides, descoberta primeiro a partir de micróbios e agora encontrada em plantas superiores. Ela foi isolada pela primeira vez por Kupchan nos Estados Unidos a partir da planta *Maytenus serrata* obtida da Etiópia. A maitansina mostrou resultados clínicos promissores como um remédio potencial contra a leucemia. O próprio Kupchan morreu de câncer antes que sua obra

11 A. B. Cunningham (1993).

12 I. Addae-Mensah (1991), op. cit.

pudesse ser publicada. Depois, produtos superiores do composto foram encontrados numa espécie queniana, *Maytenus buchananii* e numa planta da África do Sul, a *Putterlickia verrucosa*. O composto é ativo contra diversas variedades de leucemia linfocítica e melanoma e já está sendo clinicamente testado há algum tempo. É interessante observar que uma das espécies de *Maytenus* já é usada popularmente há quase 50 anos numa mistura sul-africana à base de ervas para combater tanto o carcinoma quanto o sarcoma. Mas infelizmente, como no caso da vincristina, se a maitansina finalmente entrar no mercado, nem a Etiópia, nem o Quênia, nem a África do Sul receberão os milhões de dólares resultantes das suas vendas. (Também é improvável que um cidadão médio que precise do medicamento em qualquer um destes países-fonte tenha condições de comprá-lo). Plantas não são patenteáveis, mas rotas sintéticas ou métodos de isolamento são¹³. Existem vários exemplos semelhantes.

Infelizmente, apesar de nossos herbalistas poderem continuar a proporcionar algum alívio para pacientes com câncer ao administrarem os extratos vegetais brutos de *Maytenus* e *Catharanthus*, seu conhecimento, que originalmente levou à descoberta dos medicamentos de referência que acabei de descrever, não pode ser recompensado da mesma forma que empresas farmacêuticas multinacionais recebem seus *royalties* e lucros. Isto quer dizer que os países não industrializados não estão obtendo benefício econômico algum com a exploração dos recursos de suas plantas medicinais. Além disso, como já se observou, a abordagem que o mundo ocidental adota para a produção e a distribuição de remédios a partir de plantas está longe de ser satisfatória para a maioria dos que vivem onde estes recursos essenciais existem. Portanto, ao formular diretrizes para a exploração das nossas plantas medicinais, os legisladores terão que levar em consideração

13 *Ibid.*

a melhor maneira de gerenciar nossos recursos naturais para o benefício pleno dos nossos cidadãos.

Questões éticas: direitos de propriedade intelectual de povos nativos

As questões éticas envolvidas na pesquisa e utilização de plantas medicinais podem ser divididas em duas categorias principais, a saber:

- i. O relacionamento entre os pesquisadores baseados em países altamente industrializados e os países anfitriões de onde se obtém as matérias-primas;
- ii. O relacionamento entre questões pessoais e comerciais de pesquisa e desenvolvimento.

A cada dia, grandes quantidades de matérias-primas são exportadas aos países industrializados para pesquisa voltada ao desenvolvimento de novos medicamentos ou para a produção direta de remédios comercializáveis. Na época da Cúpula da Terra, em 1992, no Rio de Janeiro, o Instituto Nacional de Saúde dos EUA e o USAID lançaram um projeto para “descoberta de medicamentos” nos países menos industrializados do Sul. A estratégia envolveu o uso da “riqueza do conhecimento que vários países tradicionais tinham”¹⁴. Através dos seus departamentos de Química e Botânica, a Universidade de Gana tem participado deste projeto desde 1995, em colaboração com o Instituto Nacional do Câncer (NCI) e o Jardim Botânico de Missouri. Descreverei nossas experiências com este projeto no momento adequado.

De maneira semelhante, a Shaman Pharmaceuticals Company tem sido pioneira em novas abordagens para o trabalho com comunidades rurais que parecem estar dando resultado comercial.

¹⁴ The Crucible Group (1994).

Por exemplo, um acordo de cooperação foi feito com o *Consejo Aguaruna y Huambisa*, no Peru. Cerca de metade das 400 espécies coletada por meio deste acordo mostrou algum potencial medicinal e agora dois medicamentos estão sendo clinicamente testados. Ao trabalhar com inovadores comunitários, a eficiência dos pesquisadores em fazer a triagem de plantas para propriedades medicinais aumentou consideravelmente – mais de 400%¹⁵.

Apesar do que transpareceu na Cúpula da Terra, do Rio de Janeiro, parece que agora a contribuição fundamental de comunidades nativas e rurais para inovações na conservação da biodiversidade mundial finalmente foi reconhecida, mas ainda não foi plenamente entendida. Conforme observou o *Crucible Group*, o fato de “povos nativos morarem nos mais diversos campos e nas mais diversas florestas do mundo, às vezes, é considerado tanto coincidente quanto infeliz. Raramente se leva em consideração que uma correlação poderia existir entre os usos que as pessoas fazem da diversidade biológica e sua disponibilidade”¹⁶.

Muitos medicamentos novos, descobertos a partir de plantas, se originaram de informações obtidas com um informante local sobre o uso tradicional ou etno-botânico da planta. Mas, uma vez que o medicamento é comercializado, a fonte desse pedaço de informação original não ganha benefício algum nem recompensa financeira por compartilhar seu conhecimento e sua perícia. Não existe proteção da *propriedade intelectual* do indivíduo, não importa o quão rudimentar seja. Isto suscita não apenas questões éticas, mas também jurídicas que abordarei depois. Além disso, se a planta específica for comercializada com sucesso, o país que é a principal fonte da planta se encontrará explorado como um fornecedor de matérias-primas baratas. Um exemplo típico é o caso da pilocarpina, um alcaloide da espécie brasileira *Pilocarpus*, usada para o tratamento

15 E-I. A. Daes (1993).

16 The Crucible Group (1994), op. cit.

do glaucoma. Em 1989, os EUA venderam o equivalente a US\$ 28 milhões de pilocarpina. No entanto, o produtor brasileiro recebeu apenas US\$ 0,28 por quilo de *Pilocarpus*. Em 1962, 808 toneladas desta planta foram exportadas a partir do Brasil a um preço de US\$ 0,22 por quilo, enquanto 1290 toneladas foram exportadas em 1970 a US\$ 0,36 por quilo¹⁷.

Surge a questão: será que é ética ou moralmente correto que as agências de pesquisa de países “desenvolvidos” vão a países “em desenvolvimento”, obter informações valiosas e essenciais para pesquisa e produção de um medicamento precioso que, provavelmente, será inacessível às populações dos países “em desenvolvimento”, sem que estes recebam qualquer benefício econômico significativo por fornecer originalmente o conhecimento que levou à descoberta ou ao desenvolvimento daquele remédio? Como corolário: será ética ou moralmente justificável que os países “em desenvolvimento” protejam seu ervedo tradicional ao impor embargo total à exploração destas plantas medicinais?

A Organização para a Unidade Africana (OUA) tem normas que proíbem a exportação de plantas medicinais em quantidades comerciais sem a permissão explícita do governo anfitrião. A cooperação de pesquisa também precisa ser regulada e monitorada. Mas, exceto por alguns países, estes regulamentos são totalmente ignorados. Por exemplo, várias toneladas de *Voacanga africana*, uma planta que serve como fonte de matéria-prima para remédios que combatem o câncer, são exportadas anualmente para os Estados Unidos para as indústrias farmacêuticas de lá. Existe uma planta chamada *Thaumatococcus danielli* que contém um adoçante, que, acredita-se, seja cerca de 4 mil vezes mais doce do que o açúcar. Trata-se, supostamente, da substância natural mais doce do mundo: um quilo é doce como quatro toneladas de açúcar. Além disso, por

17 IBGE (1985).

ser uma proteína, ela não apresenta os mesmos problemas de alto teor calórico que a sacarose. A Tate e Lyle, da Grã-Bretanha, têm enviado literalmente toneladas e mais toneladas desta planta para fora de Gana e da Nigéria e a transformou no adoçante “Talim”, que é adequado para diabéticos. Que benefício Gana ou a Nigéria estão ganhando com todo esse empreendimento? Teria sido prudente ou ético para Gana impor um embargo à exportação desta planta, potencialmente impedindo seu desenvolvimento para o bem geral da humanidade? Uma empresa norte-americana cujo nome foi mantido em sigilo, em colaboração com uma empresa sueca, cujo nome também foi mantido em sigilo, está atualmente trabalhando em métodos para produzir outro adoçante à base de proteínas a partir de uma outra planta chamada *Synsepalum dulcificum* (a fruta-milagrosa), novamente usando material obtido de Gana. Esta planta também ocorre em muitos outros países africanos. Então surge a questão ética de como determinar qual país deverá se beneficiar como fonte original da matéria-prima, caso estas duas empresas acabem concedendo qualquer recompensa.

Questões jurídicas: leis de patente e direitos de propriedade intelectual

Em todos os países, existem determinadas exigências jurídicas que regulamentam TODOS os medicamentos controlados – sua produção, distribuição no atacado e no varejo, procedimentos para descarte e uso. No entanto, quando se trata de fitofarmacêuticos, surgem determinados problemas jurídicos específicos. Isto ocorre especialmente na maioria dos países africanos em que não existe nenhuma estrutura jurídica oficial para a incorporação de remédios tradicionais no programa de prestação de assistência à saúde.

Nos países da Comunidade Europeia (CE) em geral, todos os produtos fitofarmacêuticos estão sujeitos a regulamentos gerais para os remédios. Assim como medicamentos sintéticos, todos os

produtos fitofarmacêuticos deverão estar de acordo com critérios de qualidade, segurança e eficácia. Seus perfis farmacológicos, toxicológicos e clínicos precisam ser estabelecidos cientificamente através de testes padronizados e depositados na comissão adequada de licenciamento antes que se possa conceder permissão para a distribuição e a venda do remédio. Por exemplo, de acordo com a lei francesa, apenas o farmacêutico tem permissão para vender remédios herbais no varejo, com poucas exceções.

Existem definições jurídicas específicas do que é um medicamento vegetal¹⁸. Na CE, define-se como medicamento qualquer substância ou combinação de substâncias apresentadas para tratar ou prevenir doenças em seres humanos ou animais, com o objetivo de fazer um diagnóstico médico ou de restaurar, corrigir ou modificar funções fisiológicas em seres humanos ou em animais.

Portanto, um medicamento fitoterápico será considerado um produto medicinal se for:

- i. Apresentado para tratar ou prevenir doenças em seres humanos ou animais;
- ii. Administrado com o objetivo de restaurar, corrigir ou modificar funções fisiológicas em seres humanos ou animais.

Então, para serem utilizadas como remédios, preparações herbais precisam, por lei, ser testadas para contaminação por agentes exógenos, pesticidas, plantas estrangeiras, parasitas e bactérias. Para obter uma licença de comercialização na EC, um medicamento precisa atender aos padrões básicos de qualidade, segurança e eficácia¹⁹. Mas na África, poucos países colocaram em prática qualquer estrutura jurídica para regular a produção de medicamentos fitoterápicos e a prática da medicina natural.

18 A. Artiges (1991).

19 *Ibid.*

O Zimbábue efetivamente tem uma lei abrangente. No ano 2000, Gana aprovou a Lei da Medicina Tradicional (Lei 575), para regulamentar a prática da medicina tradicional, mas a implementação das cláusulas da lei tem sido muito lenta. Apesar de ter sido nomeado um registro para juntar modalidades e outros instrumentos jurídicos para impor a lei, o Conselho de Medicina Tradicional previsto na lei como sendo a Autoridade Reguladora, ainda não foi estabelecido. Os instrumentos que estão sendo formulados pelo Registro incluirão critérios para a proteção do conhecimento nativo e dos direitos de propriedade intelectual de praticantes e pesquisadores da medicina herbal. Enquanto isso, o Registro está em processo de cadastrar Praticantes de Medicina Tradicional. Está previsto em que produtos dos praticantes cadastrados também deverão estar sujeitos a procedimentos adequados de garantia de qualidade e ser devidamente registrados. Enquanto isso, Gana continua a manter dentro do Ministério da Saúde uma unidade que funciona como autoridade quase reguladora da prática da medicina tradicional. Quando a Lei 575 se tornar plenamente operacional, as funções atuais desta unidade passarão diretamente ao novo Conselho, que deverá permanecer subordinado ao Ministério da Saúde.

Uma das dificuldades que obstrui qualquer tentativa de integrar a medicina tradicional na assistência à saúde integral tem sido o sigilo sob o qual cada herbalista guarda suas próprias fórmulas para cada doença específica. Já mencionei que vários medicamentos novos, desenvolvidos a partir de uma fonte vegetal, se originam inicialmente do conhecimento folclórico do herbalista local. Isto aconteceu nos casos da aspirina, quinina, vincristina, fisostigmina, pilocarpina, morfina, codeína, atropina e outros remédios básicos. Agora, o problema é que não existe nenhuma lei de patente sobre esse conhecimento. Geralmente, não se pode patentear uma planta. Só se pode patentear uma formulação específica ou uma substância

isolada a partir de determinada planta. Suponha que um herbalista fale para um cientista sobre uma planta usada no tratamento de, digamos, hipertensão. Se o cientista conseguir isolar o ingrediente ativo ou formular até mesmo uma preparação bruta à base de ervas que seja testada e aceita de maneira cabal, ele poderá patentear o remédio ou a preparação. Mas o herbalista não pode patentear o material vegetal porque é considerado a “propriedade universal de Deus”. Além disso, essa mesma planta pode existir em tantos países diferentes e já vir sendo usada, há vários anos, para a mesma finalidade, por várias pessoas, de maneira independente. Assim, o herbalista não tem alternativa a não ser manter seu conhecimento em segredo. Isto tem implicações graves. Suponha que uma diretoria seja formulada obrigando que o herbalista submeta toda preparação ao controle de qualidade científico, a testá-lo para eficácia, toxicidade e assim por diante – como é a regra na Europa e nos Estados Unidos e agora cada vez mais em países africanos. Então o herbalista será obrigado por lei a revelar o nome da planta, a fonte, seu modo de preparação e assim por diante para a autoridade de licenciamento. O protocolo de sigilo existe até mesmo em países altamente industrializados, mas apenas durante o tempo em que um remédio está sendo desenvolvido por uma empresa farmacêutica. Uma vez que o patenteamento esteja completo e que a proteção jurídica assegurada, todas as informações sobre um remédio podem se tornar de conhecimento público e até mesmo ser publicadas em periódicos profissionais, sem ameaçar o crédito e os benefícios devidos ao seu descobridor. Assim, permanece sem solução a espinhosa questão sobre como efetivamente proteger a propriedade intelectual dos nossos herbalistas locais, cujo conhecimento e perícia foram passados de uma geração a outra, segundo regras tradicionais estabelecidas.

O que está sendo feito sobre a biodiversidade e a propriedade intelectual?

Recentemente, diversas organizações tentaram chamar a atenção da comunidade internacional para a necessidade de reconhecimento formal e proteção dos direitos de propriedade intelectual de povos nativos, especialmente os direitos de agricultores, herbalistas e guardiões dos recursos genéticos vegetais de uma nação. Ao destacar essa necessidade, estas organizações não perderam de vista a interdependência de todas as regiões do mundo no acesso a alguns dos alimentos e medicamentos mais importantes da biosfera. Governos e indústrias reconheceram essa necessidade e mostraram preocupação em proteger a propriedade intelectual associada com materiais biológicos. Esta preocupação internacional resultou em várias conferências, reuniões e workshops que acabaram levando à produção e à assinatura de diversas convenções e diversos acordos. Talvez o esforço mais importante e de maior alcance seja a Convenção da Biodiversidade.

A *Convenção sobre Diversidade Biológica*, popularmente conhecida como a Convenção da Biodiversidade, entrou em vigor no dia 29 de dezembro de 1993, tendo sido formulada na ONU em 1992. Esta Convenção é uma lei ampla e de vínculo jurídico que é provavelmente a iniciativa mais importante jamais tomada para direcionar o mundo rumo ao desenvolvimento ambientalmente sustentável. A Convenção também sustenta a soberania natural, o direito de países a se beneficiarem dos seus recursos biológicos e a acessarem tecnologias que possam auxiliar na conservação e na exploração dos seus recursos biológicos²⁰.

Diversas conferências e *workshops* internacionais também abordaram as dificuldades de patentear materiais biológicos. Nestes diversos foros, muitas alternativas foram formuladas

20 The Crucible Group (1994), op. cit.

e extensamente debatidas²¹ como a opção chamada de “GATT Rápido”, a “Opção de Patente”, a “União para a Proteção de Novas Variedades de Plantas” (UPOV), possibilidades *sui generis* e o papel de centros de biodiversidade internacional. No entanto, apesar das boas intenções, a declaração da Convenção da Biodiversidade, tem vários pontos fracos que, no longo prazo, poderão tornar difícil sua implementação no interesse dos países menos industrializados. Por exemplo, materiais de bancos genéticos e de jardins botânicos coletados antes da entrada em vigor da Convenção não são protegidos por ela e então agora estão além do alcance de países no “Sul” que inicialmente eram os principais doadores desses materiais para centros de conservação no “Norte”. Com a recente enxurrada de tentativas por diversas empresas para patentear materiais biológicos originalmente coletados do Sul e aperfeiçoados através de engenharia genética, o Sul pode ser o perdedor no longo prazo. No relatório intitulado *People, Plants and Patents*, o Crucible Group afirmou:

A Convenção apenas se aplica a esse material que não sabemos se existe e que provavelmente não será comercializado no futuro previsível. Exceto nos casos estabelecidos através de interpretações consensuais da Convenção, este novo acordo jurídico, pela primeira vez, reconhece o direito de governos e corporações que obtiveram o germoplasma do Sul antes da Convenção de declará-lo como sendo deles próprios e, de controlar acesso a ele e dele se beneficiar. Se for o caso, alguns membros [do Crucible Group] argumentam que a Convenção da Biodiversidade de 1992 poderia se tornar a maior

21 *Ibid.*

“fraude” de povos nativos e do seu conhecimento e materiais desde 1492²².

Aliás, 1492 marca o primeiro grande assentamento europeu na África, através da construção de um castelo em El Mina, em Gana (na época, chamada de Costa do Ouro), pelos portugueses. Este assentamento marcou o começo do comércio europeu na África, primeiro de ouro e marfim e mais tarde – de maneira mais ominosa – de escravos. El Mina e em grande parte a Ilha Goree, no Senegal, continuaram a serem os maiores e mais notáveis centros de comércio de escravos em toda a África por muito tempo.

De acordo com o Crucible Group, o intervalo de opções viáveis para proteger a propriedade intelectual de agricultores e povos nativos ainda não foi plenamente explorado. O Grupo sugeriu que FAO, UNESCO, UPOV, OMPI (e, talvez, OMS) deveriam ser solicitadas a convocar uma reunião internacional de especialistas para explorar esta questão juntamente com a indústria, organizações não governamentais e organizações de agricultores. Como quaisquer conclusões que sejam só podem ser impostas através de uma argumentação sólida por parte do governo, acredito que os governos também deveriam se envolver na organização dessas reuniões de especialistas. É fato que nenhuma das Convenções de Propriedade Intelectual atuais reconhece plenamente a contribuição intelectual de inovadores informais, como herbalistas e agricultores. Daí a incomparável perícia destas pessoas – a maioria das quais composta por cidadãos de países “em desenvolvimento” – ser excessivamente subvalorizada. A ausência desse reconhecimento e agradecimento levou à apropriação acrítica e consentida das inovações de comunidades rurais²³.

22 The Crucible Group (1994), p. 32.

23 *Ibid.*, p. 54-55.

Iniciativas de diversas organizações

Na ausência de uma diretriz abrangente e justa sobre as propriedades intelectuais de povos nativos, diversas organizações fizeram arranjos contratuais bilaterais com sócios no mundo em desenvolvimento, para cuidar destas deficiências – apesar dos riscos associados desses arranjos bilaterais.

A iniciativa Merck / In Bio:

Em reconhecimento do valor da biodiversidade para a indústria, a Merck (em colaboração com a organização não governamental, In Bio) estabeleceu um projeto na Costa Rica, financiando-o com US\$ 1,135 milhão, para 10 mil extratos de plantas medicinais coletados por parataxonomistas. Elas também concordaram sobre um sistema de compartilhamento de *royalties* se qualquer um dos materiais for comercializado²⁴.

Diversos pontos de vista foram expressos sobre este acordo. Alguns o consideram apenas como “um golpe”. Eles argumentam que enquanto as vendas da Merck, em 1991, eram de US\$ 8,6 bilhões e seu orçamento para pesquisa, US\$ 1 bilhão, o PIB total da Costa Rica naquele ano foi de US\$ 5,2 bilhões – menos do que as vendas totais da Merck. Então o que são meros US\$ 1,135 milhão para a Merck por 10 mil extratos? Outros argumentam que este é um começo estimulante numa área de parceria onde antes disse nada jamais existiu. Porém, outra visão é que para a exploração da biodiversidade, todas as opções devem ser mantidas abertas para ver quais iniciativas resistirão ao teste do tempo²⁵. Mas será que países que estão se desenvolvendo em termos industriais poderão pagar por experiências tão caras com suas doações de recursos

24 W.V. Reid (1993).

25 The Crucible Group (1994), op. cit., p. 90-92.

naturais e simplesmente esperarem por algum resultado que talvez nunca se materialize?

*Instituto Nacional do Câncer dos Estados Unidos /
Jardim Botânico de Missouri / Universidade de Gana:*

O Instituto Nacional do Câncer e o Jardim Botânico de Missouri, juntamente com diversos países africanos, estabeleceram programas conjuntos de coleção de plantas e de programas de triagem. O primeiro foi estabelecido em Madagascar, seguido por programas em Camarões e na Tanzânia. O mais recente foi instituído cerca de cinco anos atrás com os Departamentos de Botânica e Química da Universidade de Gana. Na ausência de leis de patentes adequadas, o acordo para este projeto específico estabelece:

- i. A construção e o fortalecimento de capacidade nos programas da Universidade através do intercâmbio entre funcionários, suporte para material e equipamentos;
- ii. O compartilhamento de royalties se qualquer material for comercializado.

Através deste projeto, o Jardim Botânico de Missouri, em colaboração com o Departamento de Botânica da Universidade de Gana, tinha coletado uma grande quantidade de plantas de Gana para triagem no Instituto Nacional do Câncer (NCI) e possível produção de medicamentos contra o câncer e a AIDS. Já tinha havido algum intercâmbio entre os funcionários e compostos puros isolados pelo Departamento de Química da Universidade de Gana foram testados utilizando as instalações do NCI. As três instituições interagiam constantemente para melhorar o funcionamento do projeto nos marcos do acordo original. A única área principal que tinha gerado alguma preocupação tinha sido o aspecto do projeto relativo ao fortalecimento do desenvolvimento

de capacidade e institucional no que diz respeito à Universidade de Gana. Mas depois de dez anos, essa colaboração promissora foi gradualmente encerrada.

A parceria Shaman:

A *Shaman Pharmaceuticals* anunciou sua intenção de reverter uma porcentagem dos lucros de volta para todos os países e todas as comunidades com os quais já trabalhou depois que cada e todo produto for comercializado. A remuneração será afunilada através da *Healing Forest Conservancy*, uma organização sem fins lucrativos fundada pela *Shaman* para a conservação da biodiversidade e para a proteção do conhecimento nativo.

A pesquisa da *Shaman* já deu origem a reivindicações de patentes, com aceitação e reconhecimento plenos da contribuição das comunidades das quais ela recebeu plantas medicinais. A empresa desenvolveu contratos com algumas comunidades nativas na América Latina, mas levará algum tempo antes que se possa dizer se este arranjo beneficiou as comunidades envolvidas²⁶.

Modelo de provisões para folclore da OMPI:

Em 1985, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) e a UNESCO publicaram o documento “Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of Folklore”. O modelo tem três elementos singulares que buscam proteger produtos e processos biológicos, inclusive preparações à base de ervas. As cláusulas são as seguintes:

- i. As comunidades, em vez dos indivíduos, podem ser inovadores legalmente registrados e podem tanto agir em nome de si mesmas quanto ser representadas pelo Estado;

26 The Crucible Group (1994), op. cit., p. 11.

- ii. Inovadores comunitários não são necessariamente fixos e finalizados, mas podem ser contínuos ou evolucionários e, ainda assim, estarem protegidos pela Lei de PI;
- iii. Além da patente padrão ou até mesmo de cláusulas sobre direitos autorais, as comunidades reterão controle exclusivo sobre suas inovações folclóricas enquanto a continuar a inovar²⁷.

Um dos principais pontos fracos destas cláusulas é que elas excluem totalmente invenções científicas. Portanto, é difícil ver como a propriedade intelectual de um povo nativo poderá ser protegida de maneira eficaz sob estas cláusulas se um laboratório científico for responsável por uma invenção ou pela descoberta de um remédio ou por uma nova variedade de uma safra. Afinal, a maioria dos curandeiros locais não tem o mesmo conhecimento que um químico no que diz respeito aos compostos ativos derivados de uma planta que sejam patenteados como remédio. Então os curandeiros locais nunca saberão se um remédio específico colocado no mercado surgiu a partir do germoplasma coletado a partir da sua própria comunidade ou de informações folclóricas obtidas de algum membro da sua própria comunidade. Um exemplo típico é a polêmica em torno de uma substância, a michelamina – proveniente da planta *Ancistrocladus corupensis*, da floresta tropical de Camarões, que se acreditava ser uma das descobertas mais animadoras até então feitas na busca de uma cura para a AIDS. Mas, pelo alvoroço internacional gerado por outros cientistas da África, não se sabe ao certo se os povos nativos de Camarões teriam tomado conhecimento desta descoberta. Aliás, até hoje não tenho certeza se eles a conhecem.

Neste capítulo, tentei analisar diversas questões que dizem respeito aos direitos de propriedade intelectual de povos

27 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (1985).

nativos do mundo menos industrializado, especialmente no que se aplica a medicamentos tradicionais. As questões são ainda mais amplas e mais complexas no que diz respeito a alimentos e agricultura. A biodiversidade e a conservação certamente serão uma das principais questões do século XXI, talvez apenas atrás da expansão e da utilização da tecnologia da informação. O momento de analisar estas questões e de proteger os direitos e interesses das sociedades menos privilegiadas que constituem a maioria da população mundial é AGORA.

* * *

Ivan Addae-Mensah é professor de química. Foi vice-chanceler (1996-2002) e reitor da Faculdade de Ciências (1993-1996) da Universidade de Gana. Já recebeu vários títulos, nacionais e internacionais, inclusive Doutor *Honoris Causa* em Letras pela Universidade de Nova York (NYU), em 2002, Doutor *Honoris Causa* em Ciências pela Universidade de Gana, em 2004, e a Honra Maior pela Universidade de Soka, (Tóquio), em 1998, por suas grandes contribuições para o avanço da educação e da saúde em todo o mundo e sua contribuição prolífica aos campos de ciência, educação e negócios públicos. Membro do Comitê de Especialistas da Organização Mundial da Saúde em Especificações para Produtos Farmacêuticos. Foi o Vice-Presidente das Ciências na Academia de Artes e Ciências de Gana (GAAS), 2002-2006. Em 2006, por sua imensa contribuição para a Educação e o Serviço Público, foi condecorado pelo Estado de Gana com a medalha de Companheiro da Divisão Civil da Ordem do Volta (COV).

CAPÍTULO 9

VÍRUS DA MENTE¹

Derek Gjertsen

Eu uso o termo “vícios” para me referir a doenças da mente, que não são tão fáceis de reconhecer quanto as doenças do corpo. Isto ocorre porque nós frequentemente experimentamos boa saúde do corpo, mas nunca conhecemos a verdadeira saúde da mente.

– René Descartes, *Cogitationes Private* (1619-1622)

Nada é tão comum como a estupidez.

– Cícero, *De Divinatione* (44 A.C.)

Introdução

O famoso filósofo inglês do século XX, Stuart Hampshire, serviu na Inteligência durante a Segunda Guerra Mundial e uma das suas obrigações foi interrogar Kaltengrunner, chefe da Gestapo responsável pelas mortes de vários civis. Mais tarde, Hampshire

¹ Reproduzido e editado a partir do capítulo 19 no volume I da antologia *History and Philosophy of Science for African Undergraduates* (ed.) H. Lauer, Ibadan, Nigéria: Hope Publications, p. 280-292.

confessou o quanto ele tinha ficado surpreso ao descobrir quão fácil era organizar “amplos empreendimentos de tortura e assassinato”, que não tinha havido nenhuma escassez de “perversidade e maldade absolutas” e que, contra todas as suas expectativas, ele tinha sido obrigado a admitir que “a cultura elevada e a boa educação não estão conectadas de maneira significativa com a decência moral elementar”².

Igualmente surpreendente, desta vez para o historiador intelectual, é a sobrevivência continuada de superstições arcaicas e ilusões populares que já foram expostas há muito. Hume (1757) tinha argumentado que é natural a superstição prevalecer em toda parte “em épocas bárbaras” entre pessoas que não conheçam astronomia nem a anatomia de plantas e animais. Na sua ignorância, elas procuram aquelas “forças invisíveis que dispõe tanto sobre sua felicidade quanto sobre sua miséria”. De acordo com a visão de Hume, a consequência disso seria que, uma vez que as sociedades ultrapassassem o barbarismo e passassem a conhecer a astronomia, a anatomia e outros assuntos, a superstição e a crença em forças invisíveis declinariam³.

A primeira parte do argumento de Hume foi preenchida no sentido de que a maioria das sociedades foi além do conhecimento da astronomia e da anatomia. No entanto, isso não produziu uma diminuição correspondente da superstição e da crença em forças invisíveis. A astrologia, por exemplo, quase tinha desaparecido do Ocidente, no final do século XVIII. Porém, hoje em dia, em países altamente industrializados – onde a taxa de alfabetização é quase universal e onde o fácil acesso à educação superior é, provavelmente, mais amplo do que em qualquer época da história – poucos jornais não têm seus horóscopos; os astrólogos aconselham presidentes tanto no Ocidente quanto no Oriente e já se relatou que

2 Stuart Hampshire (1988).

3 David Hume [1757 (1963)].

executivos de empresas multinacionais consultam clarividentes e entortadores de colheres antes de fazerem grandes investimentos.

Uma visita a uma livraria em Londres ou Nova York hoje em dia revelará alguns contrastes estranhos. Ela conterá diversas obras sobre ciência popular, escritas por Stephen Hawking, Paul Davies e Richard Feynman que lidam com o darwinismo, a relatividade e a teoria quântica. Recentemente, a quantidade desses campeões de venda aumentou consideravelmente e a seção de Ciência Popular passou a ser uma característica bem-estabelecida da maioria das livrarias. Ao mesmo tempo, o visitante a uma livraria europeia ou americana certamente encontrará uma seção ainda maior dedicada a alguns assuntos muito curiosos. Quase certamente haverá uma grande quantidade de livros sobre Nostradamus, Atlântida e abdução extraterrestre, bruxas e diversas obras nos convidando a prever o futuro depois de termos dominado o I Ching, o Tarô, as runas, a leitura das nossas mãos ou o horóscopo. Depois de o futuro ser estabelecido, os homens e mulheres da modernidade são incentivados a aprender como ter vidas longas e saudáveis, cercando-se das cores certas, dos cheiros certos, comendo alimentos especialmente puros, manipulando as solas dos pés, enfiando agulhas na pele, bebendo ervas ou simplesmente meditando. E se por acaso nós nos permitimos tolamente contrair câncer, esquizofrenia, enxaqueca ou artrite, provavelmente haverá algum livro oferecendo uma cura simples e indolor. Deve-se enfatizar que estes livros não são de editoras pequenas, produzindo textos mal-impressos; ao contrário, eles vêm ricamente ilustrados, em produções caras, pelas principais editoras do país. Ao começar um novo milênio, é um castigo perceber que livrarias em todas as principais cidades de sociedades pós-industriais realmente tenham seções identificadas de maneira organizada como *Ocultismo* e *Magia Ritual*.

Para qualquer pessoa de inclinação histórica, a presença desses livros pode ser profundamente perturbadora. Sistemas de crença do passado expostos há muito como inúteis são oferecidos como se fossem a sabedoria mais recente. Vários séculos de crítica passam despercebidos e sem resposta. A magia ritual e a astrologia, abandonadas há muito tempo, agora são oferecidas como abordagens sérias à natureza. É como se a Revolução Científica do século XVII nunca tivesse acontecido e como se os nomes de Descartes, Newton e Boyle agora não tivessem nenhuma utilidade. Apesar de ninguém supor que bigas romanas sejam um meio de transporte mais confortável do que um automóvel moderno, muitos parecem dispostos a considerar que os métodos romanos de adivinhação sejam rivais sérios para as ferramentas de diagnóstico de médicos modernos.

Por que movimentos intelectuais tão poderosos quanto a Revolução Científica e o Iluminismo falharam tanto em libertar o educado homem moderno da superstição e do irracionalismo? Devemos simplesmente concordar com Hume que os homens são mentirosos, ou, com Cícero, que sejam burros. Em verdade, observando o mundo de hoje há muita coisa para sustentar os dois julgamentos. Alternativamente, existe a visão de Descartes de que determinados vícios – ou vírus, numa terminologia mais moderna – são inerentes à mente. Todos nós conseguimos reconhecer patologias do corpo (furúnculos, cortes, hematomas, alergias crônicas e fraturas), mas somos menos aptos a reconhecer patologias mentais. A sugestão de que elas são patologias mentais – ou como eu prefiro chamá-las, patologias intelectuais, é provocada por sua universalidade.

Como se encontra algum tipo de astrologia em quase toda parte seria difícil vinculá-la a qualquer sistema socioeconômico específico. Se a astrologia foi capaz de criar raízes no Egito

teocrático, na Atenas democrática, na Roma Imperial, na Bagdá islâmica, na China confucionista e na Washington D.C. de Reagan, é bem provável que sua presença possa ser explicada em termos religiosos, sociais ou econômicos.

Existem outras analogias para serem seguidas, outras características com a capacidade de prosperar na Nova York capitalista, tão prontamente quanto na Riad feudal e na Moscou outrora comunista. A grande epidemia de gripe de 1919 não respeitou culturas. Ela teve a mesma tendência a infectar analfabetos como sábios, tanto os ricos quanto os pobres, os crentes tão prontamente como os profanos. Nenhuma classe, raça ou idade parecia imune. Mas, talvez, pelo menos figurativamente, assim como existem vírus do sistema respiratório também pode haver vírus menos tangíveis das faculdades intelectuais. Eles são tão capazes como os outros de atravessar as fronteiras de tempo e espaço. Eles também podem se espalhar prodigiosamente e, uma vez entrincheirados, podem ser tão persistentes, duráveis e infecciosos quanto o resfriado comum. Também como resfriados, eles se apresentam de várias maneiras.

Uma classificação completa de vírus intelectuais ainda não foi desenvolvida, assim como uma terapia confiável. O que podemos fazer é identificar e descrever diversos vírus comuns na esperança de que uma vez expostos eles fiquem menos virulentos. Talvez vacinas possam ser desenvolvidas.

Antiguidade e distância

Uma das ilusões mais estranhas não apenas dos tempos modernos, mas predominante na maioria dos lugares e na maioria das épocas é a convicção de que a Antiguidade possuía um depósito de verdades muito maior do que qualquer coisa descoberta na nossa própria época. E se por acaso nós efetivamente toparmos

com alguma coisa significativa, ela rapidamente será considerada uma recuperação fortuita de alguma verdade antiga, perdida há muito tempo. Na verdade, ainda estamos lutando para redescobrir a sabedoria e o discernimento que os egípcios, os caldeus, os maias, os chineses e os tibetanos antigos, ou quem quer que fosse, tinham como certos. Essa visão, por exemplo, era adotada por Isaac Newton. Na década de 1690, ele preparou um documento curto atualmente conhecido como a *Classical Scholia* e nele ele afirmou, de maneira surpreendente, que todas as características da sua própria obra podiam ser encontradas nos escritores da antiguidade. Ele rastreou o atomismo até um certo Moschus, o Fenício; a lei do inverso do quadrado dos catetos, ele encontrou em Pitágoras e a gravitação universal em Lucrecio (c.98 – c.55 d.C.)⁴. A tradição é antiga, atraente para os primeiros gregos. Proclus (410-485 d.C), um neo-platonista tardio aceitou que “a Geometria foi descoberta primeiro entre os egípcios” e que tinha sido trazida para a Grécia pelo semi-fictício Tales⁵ (século V a.C). Aristóteles também observou que “as artes matemáticas foram fundadas no Egito”, 2000 anos antes do seu próprio século IV a.C. E assim por diante até as escritas de Heródoto (c.490-c.425 a.C) e Plutarco (c.46-120 d.C.)⁶.

Também não é apenas a distância no tempo que sustenta uma sabedoria confiável. Igualmente atraente é o apelo do distante em termos espaciais. Em mercados do Renascimento Europeu, por exemplo, encontramos espalhando suas mercadorias personagens

4 J.E. McGuire e P.M. Rattansi (1986). Veja também Derek Gjertsen (1986, p. 468-469).

5 Tales não deixou nenhum documento escrito apesar de provavelmente ter existido. No entanto, os resultados atribuídos a Tales podem muito bem derivar da escola em vez do indivíduo. Vários resultados atribuídos a Tales realmente derivam de uma época muito posterior. Ninguém, por exemplo, poderia ter previsto um eclipse solar nesta época. Ainda assim, Heródoto afirmou que Tales previu um eclipse desse tipo em 585 a.C.

6 Para Plínio, Plutarco, Lucrecio e Heródoto não existem datas de publicação. O mais próximo de uma data de publicação é o *editio princeps* de relevância técnica especialmente para estudiosos da antiguidade.

como Benedetto il Persiano e o Americano⁷. Mesmo hoje existe uma tendência a se oferecer drogas e remédios como se sua idade e sua distância os tornassem mais potentes. Portanto, você pode comprar *Ma Huang*, “umas das mais antigas” das ervas medicinais chinesas, ou entregar-se ao Reiki, “uma ciência antiga da Índia e do Tibet”. Quando Cagliostro se propôs a enganar a Europa do século XVIII encheu suas salas de sessões espíritas com estátuas de Isis, Anúbis e outros deuses de civilizações antigas. Seus servidores se vestiam como escravos egípcios e hieróglifos estavam desenhados nas paredes.

Atualmente, poucos lugares são tão remotos, distantes e inacessíveis quanto o Tibet. Portanto, supostamente não se trata de nenhum acidente o fato de muitos o considerarem como sendo a fonte preferida da sabedoria esotérica. Poucos lugares são tão difíceis de alcançar, tanto por razões físicas quanto por razões políticas. Ainda assim, desde o final do século XIX e das escapadas publicadas de Madame Blavatsky, foi amplamente sustentado que ele seja a sede de uma sabedoria e poderes esotéricos muito além da sabedoria de qualquer uma das disciplinas ocidentais.

Deve ficar claro que essas afirmações são falsas, mas isso está longe de estar claro, até mesmo para a elite educada de sociedades tecnicamente avançadas. O Príncipe de Gales, por exemplo, recentemente se deparou com a figura de Paracelso e depois de ler algumas páginas concluiu que “os princípios nos quais Paracelso tinha baseado seu tratamento 400 anos antes têm uma mensagem para o nosso próprio tempo: um tempo em que a ciência tendeu a se afastar da natureza”⁸. Mas considere quão pouco Paracelso jamais poderia ter que nos ensinar sobre a ciência ou a medicina. Ele escrevia um século antes de se descobrir a circulação sanguínea e dois séculos antes de haver qualquer entendimento real da

7 William Eamon (1994, p. 242).

8 Jonathan Dimbleby (1994, p. 306-307).

fisiologia da respiração ou do funcionamento do sistema nervoso. Ainda assim, ele efetivamente ensinou que a Natureza era soberana e que nós deveríamos nos tratar em harmonia com seus princípios, não contra eles. Seus preceitos morais podem ter sido saudáveis apesar de sua ciência ser digna de risos em vários aspectos.

O problema é que, para Paracelso, os princípios da Natureza tendiam a ser identificados com um uso liberal de metais pesados. Portanto, ele é famoso por introduzir metais como o mercúrio, o antimônio, o chumbo, o arsênico e o ouro na farmacopeia médica. Assim, se você desejasse uma dose forte de chumbo e mercúrio para curar sua sífilis – a nova doença da época – então Paracelso era o homem certo. Agir em harmonia com a Natureza, para Paracelso, poderia significar estar de acordo com os signos astrológicos corretos. Portanto, se você quiser transformar prata em ouro, Paracelso alerta, “comece quando a lua estiver a menos de seis graus de Câncer [...], pois todas as negociações e ações neste mundo são trazidas à perfeição da maneira mais feliz quando começam com o devido respeito ao Curso e às influências dos Corpos Celestes”⁹.

A verdade é que essas afirmações e esses julgamentos são irremediavelmente ingênuos e traem uma ignorância tão colossal sobre o passado a ponto de quase não ser crível. O estado das matemáticas egípcias, por exemplo, pode ser visto no Papiro de Rhind, que data de 1650 A.C. Eles ainda não tinham desenvolvido a sabedoria para avançar além de frações unitárias – então $2/9$ torna-se para os egípcios $1/6 + 1/18$ – mas até mesmo isso é anacrônico uma vez que eles não tinham nenhum sinal para a adição (“+”). O tipo de problema que eles enfrentam é o seguinte: “Um número e meio é igual a 16; então qual é o número”? E, mais importante de que tudo, lhes faltava toda a ideia da prova matemática. De acordo com seu principal aluno, Otto Neugebauer, “A ciência

9 Paracelso (1975 [1589, 1656], p. 159).

antiga foi o produto de muito poucos homens e estes poucos por acaso não eram egípcios¹⁰". Se a preferência for por medicina, o Papiro de Ebers, que data de 1500 a.C deve ser consultado. Aqui nos dizem que a calvície poderia ser curada com "a gordura do leão, do hipopótamo, crocodilo, gato, serpente e cabrito montês, tudo misturado" – um composto complexo que certamente aumentava seu preço. Em outro caso, pode-se escolher um feitiço "para expulsar coisas ruins do seu estômago".

Vistos no seu contexto adequado estes documentos são fascinantes e importantes. Eles mostram um povo tentando entender o número e (o que não surpreende) fazendo as coisas de modo relativamente confuso. Apenas superando os obstáculos e saindo destas confusões uma matemática e uma medicina mais sensíveis podem surgir. O entendimento e a credibilidade científicos são o acúmulo lento de milênios de trabalho árduo; eles não são a reivindicação adequada de nenhuma cultura ou nenhum período específico da história humana.

Compare a tentativa de iniciar uma discussão semelhante elogiando a cartografia dos antigos. Será que alguém pode alegar que nossos mapas antigos revelam uma sabedoria perdida há muito tempo? Observe alguns mapas antigos e veja até que ponto os primeiros cartógrafos eram ignorantes. Não se trata apenas que antes de Colombo e Cook eles não conhecessem as Américas e a Austrália, mas que eles sabiam muito pouco sobre as grandes massas de terra da Ásia e da África. Foi apenas no século XIX que as fontes do Nilo e do Níger foram indicadas por cartógrafos da Europa.

Um grupo que viu rapidamente que o conhecimento antigo realmente era limitado foi o dos primeiros viajantes para as Américas. Assim, Vespúcio comentou que Plínio "não tocou num

10 Otto Neugebauer (1969, p. 91).

milésimo das espécies de araras e outras aves”, enquanto Acosta observou após passar pela “zona tórrida”: O que mais eu poderia fazer além de rir da *Meteorologia* de Aristóteles e sua filosofia! Pois naquele lugar e naquela estação em que tudo deveria ter sido queimado pelo calor, meus companheiros e eu estávamos com frio¹¹. Poderia muito bem ser que em algumas áreas as obras da Antiguidade permaneçam insuperadas. As alegações de que ninguém jamais escreveu uma peça mais engraçada do que *As nuvens*, de Aristófanes ou uma tragédia maior do que *Édipo*, de Sófocles, ganhariam bastante apoio. E poderia muito bem ser alegado que a construção da Atenas antiga vários séculos antes de Cristo equivalem em estilo e grandeza da arquitetura da Florença do Renascimento mil anos depois. É inclusive aceitável alegar que nada produzido desde então ainda não foi equivalente à profundidade da filosofia de Platão. Mas ir além destas alegações e argumentar que grandes segredos de lógica, matemática, medicina, química, física e outras ciências aguardam sua descoberta em textos antigos é ignorar toda a história.

Credulidade

Também existe uma disposição ampla para acreditar em relatos pessoais de acontecimentos estranhos à primeira vista, as reivindicações de sábios, gurus ou profetas com estilo próprio, mensagens obscuras em textos antigos ou qualquer reportagem de jornal velho sem conteúdo. Em várias ocasiões ouvimos a pergunta, “Mas por que ele mentiria?” quando alguém alega que foi raptado por alienígenas, levado para Alpha Centauri (a estrela mais próxima do nosso Sol) e que teve os segredos do universo revelados para ele. Aliás, até mesmo quando as pessoas confessam que estão mentindo, permanece uma tendência dos outros descontarem a farsa. Quando algum entortador de colheres ou leitor da mente é

¹¹ Anthony Grafton (1992, p. 1-2).

pego em flagrante trapaceando, logo surge a defesa de que isto só prova que ele estava trapaceando *esta* vez. Em outros momentos poderes psíquicos podem muito bem ter sido exercidos por ele e por outros. As pessoas em todas as épocas e todos os lugares adoram mágica e anseiam por milagres.

Um exemplo contemporâneo intrigante foi relatado por David Jones, um físico-químico que começou uma breve carreira em 1981, “como uma fraude auto confessada,” apresentando máquinas de movimento perpétuo em conferências científicas. Mas, conforme ele explicou, “é claro que o movimento perpétuo é uma das impossibilidades clássicas da ciência. Todo mecanismo real precisa de uma fonte de energia que mais cedo ou mais tarde deverá se esgotar”. No entanto, falsas máquinas de movimento perpétuo podem ser construídas com fontes de energia ocultas. O propósito da máquina foi desafiar seus colegas, os cientistas e engenheiros, a detectarem onde e como ele tinha escondido a sua fonte de energia. Uma vez que a farsa foi apresentada, Jones comentou que ele experimentou “a surpresa mais incrível da minha carreira”, ao se deparar com pessoas que acreditavam nela de verdade e, na maioria dos casos, estes eram engenheiros e designers profissionais. Ele protestou que sua máquina era uma farsa, que ele era um charlatão confesso. Nesse momento ele foi simplesmente foi acusado de “mentir para proteger seu segredo”¹².

O século XVII testemunhou o surgimento de um novo gênero literário (*Pseudodoxa epidemica* (1646), de Thomas Browne talvez seja o mais conhecido) que tentava fazer com que as pessoas saíssem da sua complacência e revelava para elas que muitas noções de senso comum e crenças amplamente compartilhadas eram simplesmente falsas¹³.

¹² David Jones (1983, p. 915-917).

¹³ Uma seleção da *Pseudodoxa epidemica* (1646) está incluída em Sir Thomas Browne Paracelso [1646 (1977)].

Em parte, elas eram antídotos para obras anteriores que descreviam as maravilhas fantásticas que poderiam ser encontradas no mundo. Em Plínio (23-79 d.C), por exemplo, lemos sobre a fênix, sobre homens sem boca, ou com as cabeças de cachorros, com apenas uma perna, mas uma perna tão grande que “quando o tempo está quente eles podem deitar no chão e se proteger na sombra dos seus pés”, ou os habitantes de cavernas “sem pescoço e com olhos nos ombros”. Essas narrativas eram repetidas sem parar, ilustradas em livros de maravilhas e eram elaboradas por viajantes posteriores¹⁴.

A tradição da pseudodoxa foi estabelecida para expor vários desses erros populares que a humanidade tinha acumulado desde a antiguidade. Eles cobrem crenças sobre minerais, animais, homem, história e geografia. Crenças falsas ou duvidosas que foram analisadas vão desde se elefantes têm articulações, se os judeus fedem naturalmente e se arco-íris e eclipses são sinais de “contingências seguintes”. Típico desta abordagem é o relato de Browne sobre a fênix. Será que realmente existe uma ave que “se queima e surge das suas cinzas”? Mas, como observa Browne, não existem efetivamente testemunhas oculares, não existe nenhuma “confirmação definitiva”. Heródoto, por exemplo, que apresentou a fênix para a Grécia, só tinha visto pinturas do pássaro. Quanto àqueles que efetivamente escrevem sobre o pássaro parece que não têm certeza de suas propriedades e atribuem a ele uma vida de 300, 500, 600, 1000 ou 1500 anos. Também não há nenhum acordo sobre onde ele pode ser encontrado; reivindicações de sua origem foram feitas para a Etiópia, Egito, Índia e Arábia. Considerando-se essa evidência duvidosa, a crença em fênicas não poderia ser recomendada.

¹⁴ Plínio (1991, p. 78-79).

Ao longo de todo o gênero da *pseudodoxa* apelos foram feitos para que houvesse princípios mais gerais. Browne, por exemplo, destacou a adesão cega à Antiguidade, “o inimigo mais mortal do conhecimento” e passou boa parte do seu tempo apresentando para seus contemporâneos medievais muitas crenças comuns encontradas em Plínio, Aristóteles e Heródoto. Outra característica universal relevante da mente educada é a “indiferença” ou o desprezo da investigação, porque é muito mais fácil acreditar no que nos dizem do que nós mesmos investigarmos os fatos. Quando for adequado, deve-se confiar na experiência. Por exemplo, será que um homem tem uma costela a menos do que uma mulher, conforme sugere o Gênesis da Bíblia? A observação revela que os dois sexos têm o mesmo número de costelas (24).

Mas, num certo ponto, quando apresentados a algo estranho e desconhecido, como podemos nos guiar entre os perigos de descartar de maneira arrogante tudo fora de nossa experiência e aceitar de maneira ingênua tudo que nos dizem? O dilema foi sentido intensamente por filósofos como John Locke, que testemunharam a revolução científica na Europa no século XVII. Um homem (Robert Boyle) inventou uma bomba de ar e, assim, criou um vácuo físico – que anteriormente se pensava que fosse uma impossibilidade lógica – e informou sobre várias maravilhas; outro descreveu como o seu vizinho o enfeitiçou. Será que o relatório de Boyle é mais crível do que a alegação do vizinho enfeitiçado? Diderot perguntou, por que posso aceitar o testemunho de um repórter de que o rei ganhou uma batalha e não aceitar a afirmação de todos os habitantes de Paris de que tinham visto um homem morto ressuscitar? No seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, John Locke propôs um conjunto de regras úteis, mas de bastante bom senso¹⁵. Estas foram adotadas e modificadas de várias maneiras por outros autores. Shapin identificou sete máximas na literatura do século XVII que regulamentavam a concordância com

15 John Locke (1924 [1690]).

o testemunho. Portanto: Existem várias testemunhas? Elas são capacitadas? Elas são plausíveis? Elas são consistentes? Elas são imparciais? Eles são de primeira mão? Elas inspiram confiança?

As regras não são mais do que úteis. Qualquer homem com confiança e respeito próprio poderia facilmente funcionar dentro destes critérios, enquanto várias teorias revolucionárias provavelmente seriam descartadas por violá-los. O profeta sozinho e gago não seria reconhecido.

Erro

Todos nós devemos ser mais conscientes da prevalência do erro. As pessoas cometem erros frequente e repetidamente. Elas podem até cometer o mesmo erro várias vezes, quase sempre com pouco efeito prejudicial. A falsa crença quase universal de que uma aranha é um inseto não prejudica ninguém. Uma olhada informal em jornais sobre um assunto que se conhece muitas vezes pode chocar quando vemos o quanto as reportagens podem conter erros. Se relatos do nosso próprio país podem ser tão errados, será que não seríamos prudentes em desconfiar de histórias sobre domínios distantes e menos acessíveis?

Onde foram feitos estudos eles revelam uma taxa de erro considerável de pelo menos 20% pela população em geral. Assim, o jornal britânico *The Independent* (21 de outubro de 1990) observou que um estudo do Serviço Nacional de Auditoria do Departamento de Serviços Sociais do Reino Unido revelou que uma em cada cinco reivindicações tinham sido calculadas de maneira errônea. Ou em um hospital britânico em Grantham, 602 erros foram encontrados em 4.500 testes laboratoriais (*The Independent*, 15 de julho de 1995). E este foi um trabalho feito pela equipe de funcionários bem treinados e supervisionados com cuidado. Em julgamentos de tribunal, pode-se mostrar que testemunhos sob juramento de testemunhas oculares

de um crime grave foram falsos. E isso é apenas erro. Some-se a isso a tendência a mentir e exagerar e parece não haver nenhuma razão para não sermos moderadamente céticos o tempo todo. Um advogado experiente estimou que perjúrio grave ocorresse em “até três de cada dez processos criminais”. E isto se refere apenas às provas da polícia dadas sob juramento. Na medicina estimou-se, a partir de estudos *post mortem*, que 40% dos diagnósticos iniciais estejam errados.

A pesquisa científica séria também não está isenta. Fraude efetivamente ocorre, apesar de o erro inadvertido ser mais comum. Nem o fato de as questões serem graves e envolverem muita despesa ou o risco de vida pode impedir o erro. Considere o Telescópio Espacial Hubble (HST). Os espelhos foram completados em 1981. Não havia escassez de mão de obra ou pressões indevidas de tempo na construção. A óptica de espelhos é uma área bem compreendida tanto por físicos quanto por tecnólogos com uma experiência acumulada de dois séculos. Ainda assim, quando em junho os primeiros testes do poder de foco do telescópio foram feitos rotineiramente, descobriu-se que o poder de resolução era muito menor do que o previsto e não era melhor em nada do que qualquer telescópio terrestre¹⁶.

Mais prejudicial foi o desastre do Challenger em 1986. Com muitas vidas em jogo, um investimento de bilhões de dólares e o maior aparato de alta tecnologia à sua disposição, a NASA (Agência Espacial e Aeronáutica Nacional dos Estados Unidos) ainda conseguiu cometer vários erros por falta de cautela, elementares e deliberados que teve como resultado catastrófico a explosão da nave espacial¹⁷. Em algumas áreas como a meteorologia, os cientistas trabalham com um nível conhecido de erro e têm como meta reduzir suas taxas de erro para no máximo 20%.

16 Eric Chaisson (1998).

17 Richard Feynman (1988, p. 113-227).

O físico Richard Feynman observou que o sinal de um bom teórico é a velocidade na qual ele consegue detectar seus próprios erros. O geneticista Seymour Benzer mantém um arquivo sobre supostas descobertas revolucionárias vinculando genes e comportamento. Entre 1965 e 1995 ele observou que houve estudos sérios vinculando genes com “[...] incapacidades de leitura, depressão maníaca, psicose, alcoolismo, autismo, vício em drogas e jogos, desordem de déficit de atenção, desordem por estresse pós-traumático e síndrome de Tourette. Todos estes estudos tiveram que ser revogados”¹⁸.

Livros didáticos não são isentos de erros flagrantes. Uma vez que um erro tenha entrado na literatura e tenha sido repetido em vários livros didáticos em diversos idiomas e edições, existe uma grande chance de ele ter vindo para ficar. Um exemplo típico pode ser encontrado no mapa de paladar da língua com as quatro áreas identificadas como amargo, doce, azedo e salgado exibidas de forma ordenada com, por exemplo, a doçura sempre mostrada relacionada com papilas gustativas frontais [...] Mas um artigo recente na *Scientific American* (D.V. Smith e R.F. Margolskee, março de 2001) observou que:

Pesquisadores do paladar já sabem há vários anos que estes mapas da língua estão errados. Os mapas surgiram no começo do século XX como resultado de uma interpretação errônea de uma pesquisa relatada no final do século XIX e foi quase impossível retirá-los da literatura.

Aparentemente a verdade é que “todas as qualidades do sabor podem ser esclarecidas a partir de todas as regiões da língua que contenham papilas gustativas”.

18 Jonathan Weiner (1999, p. 223).

A conclusão que se pode tirar disto é que se erros podem ocorrer em ambientes tão cuidadosamente planejados, eles certamente têm a mesma probabilidade de surgir quando videntes preveem o nosso futuro, quando especialistas nos fornecem números vencedores da loteria e quando financistas garantem que dobrarão nosso dinheiro da noite para o dia. Aliás, uma das formas mais garantidas de localizar um bandido, o condenado e o iludido é no ponto em que os vários sucessos são produzidos e nunca se menciona absolutamente nenhum fracasso. Independentemente de serem teóricos, mecânicos ou políticos, sistemas que nunca falham são uma farsa, sendo encontrados apenas nos domínios da fantasia, da ficção e da manipulação deliberada.

Verificação

A noção crucial de análise crítica é a da *avaliação*. Não acreditamos em tudo que nos dizem ou em tudo que lemos, nem descartamos todos os relatórios como sendo falsos. Então como operamos dentro dos limites da credulidade total e do ceticismo irrestrito? Na verdade, como julgamos que ideias, teorias, hipóteses ou qualquer coisa do tipo, sejam saudáveis, prováveis, plausíveis, verdadeiras, bem-estabelecidas, absurdas, falsas ou implausíveis?

Supostamente, nós aceitamos as proposições que são bem sustentadas, que já foram confirmadas ou verificadas e rejeitamos aquelas que não tiverem evidências para sustentá-las ou que tenham sido refutadas por uma evidência contrária. Mas como estabelecemos quais proposições foram sustentadas e quais foram refutadas?

As fraquezas de verificação lógica básicas são bem conhecidas e serão mencionadas apenas brevemente aqui. Em primeiro lugar, há o problema indutivo de que, apesar de todos os cisnes examinados serem brancos, é simplesmente falso que todos os cisnes sejam

brancos. E em segundo lugar, há o problema do *modus tollendo*. Assim, poderemos tentar confirmar uma hipótese verificando suas consequências. Se elas forem sustentadas, então a hipótese também será confirmada. Mas a inferência na qual esta conclusão se baseia é inválida, que os lógicos conhecem como *modus tollendo tollens*, ou a falácia de se afirmar o consequente.

No entanto, existem outras características de verificação que podem ser discutidas. A questão de se alguma proposta foi adequadamente apoiada ou não, não é simplesmente um problema prático difícil que exige cada vez mais especialização ou cada vez mais provas. Ao contrário, é como a questão de se alguém – um amigo, talvez, um colega, um conhecido ou um empregado – pode ser confiável numa determinada situação. Assim como não aceitamos tudo que nos dizem ou não duvidamos de tudo o que ouvimos, também não podemos confiar ou desconfiar de todos indiscriminadamente. Na maior parte sentimos que há evidência para nossas crenças e que esta evidência garante nossa crença por confirmá-la ou verificá-la (de alguma forma que não se entende plenamente). Talvez aí estejam as maiores confusões – no fato de que os pontos fortes e fracos do processo para garantir uma crença – ou seja, a relação entre evidência empírica e as hipóteses que ela sustenta – simplesmente não é plenamente valorizada. A seguir analisaremos algumas destas confusões.

Afirmações que outrora se pensava que estivessem além do alcance da experiência agora podem ser verificadas rotineiramente

Em 1842, o filósofo positivista Auguste Comte procurou um exemplo de algo diretamente prosaico que permaneceria desconhecido para sempre. Ele optou pela química das estrelas, querendo com isso dizer que poderíamos afirmar impunemente que a lua é feita de queijo verde. Ninguém jamais conseguiria verificar

ou refutar isso. Pouco tempo depois, em 1859, o físico Gustav Kirchhoff enfatizou que as estrelas emitem luz e que, ao atravessar um prisma, a luz produz linhas espectrais características dos comprimentos encontrados na fonte de luz. Consequentemente, em pouco tempo os astrônomos conseguiram identificar a presença dos elementos sódio e hidrogênio em diversas estrelas e, na verdade, conseguiram identificar o elemento hélio no Sol antes que ele fosse descoberto na Terra, usando esta técnica de análise espectroscópica. Hoje em dia, o procedimento é tão comum como observar a Lua através de um telescópio. Agora os astrônomos podem determinar de maneira quase informal, rotineira e rápida, a composição química de estrelas localizadas a milhões de anos-luz de distância¹⁹.

Proposições técnicas frequentemente sustentadas por vários especialistas ao longo de muitos anos podem acabar sendo consideradas como sendo falsas. Por exemplo, considere a questão da quantidade de cromossomos humanos. Eles foram observados pela primeira vez na década de 1870 e apesar das primeiras contagens variarem, na década de 1920 se concordava que as células humanas continham 48 cromossomos. A cifra rapidamente entrou nos livros didáticos e estudantes no mundo todo repetidamente a verificaram. No entanto, em 1955, os citologistas J. H. Tijo e A. Levan, se beneficiando de equipamentos e técnicas melhorados “contaram apenas 46 cromossomos”. Estas contagens foram completamente inesperadas. Mas após um total de 261 contagens que concordavam com a deles, Tijo e Levan aceitaram e publicaram seus resultados. Agora os livros didáticos relatam e agora os estudantes no mundo inteiro encontram 46 cromossomos humanos²⁰.

19 Michael Hoskin (ed.) (1997, p. 261-264).

20 Malcolm Jay Kottler (1974, p. 465-502).

Nem o fato de uma teoria ter sobrevivido com sucesso por quase dois milênios garante que ela seja verdadeira. A teoria de humores da doença remonta a Hipócrates na Grécia do século V a.C. Com uma história mais longa do que o cristianismo, essa teoria de *humores* do corpo ainda era amplamente aceita no Renascimento e só deu seu último suspiro com o surgimento da teoria do germe da doença no século XIX.

Sempre pode ser encontrada uma prova para sustentar uma hipótese falsa. Não faltam voluntários para nos lembrar de que a coragem e nobreza deles derivam de terem nascido sob o signo de Leão. Uma garotinha poderá ter que se resignar pela vida toda a ter um comportamento autista pelas pessoas mais velhas que ela, que atribuem toda sua timidez mórbida ao fato de Plutão estar na casa de Virgem no dia em que essa criança nasceu.

Ou considere um jogo simples. Você recebe a sequência de números 2, 4, 6 e lhe dizem que os números são gerados por uma regra simples. Você é convidado a encontrar a regra. Na sua busca pela regra, você pode oferecer tantos conjuntos de três números quanto você quiser, mas só lhe dirão se eles estão de acordo com a regra ou não. Inicialmente, os jogadores tendem a formular alguma regra do tipo:

Regra A: Escolha três números pares sucessivos

– e depois oferecem como exemplos para sustentar isso as sequências {8, 10, 12} e {22, 24, 26}.

Quando são informados que estas sequências efetivamente estão de acordo com a regra em questão, mas que a Regra A não é essa regra, os jogadores ficam surpresos num primeiro momento e seguem oferecendo exemplos que confirmem a regra A como {100, 102, 104}. Eles se sentem incapazes de aceitar que sua suposição original, confirmada por todos os seus exemplos não seja efetivamente a regra legítima que foi aplicada. Frequentemente, os

jogadores persistem na apresentação de mais conjuntos sucessivos de três números pares, tornando-se cada vez mais irritados. Eles ficaram encantados pela mágica da confirmação, capazes apenas de ver dados consistentes com a sua hipótese. Com efeito, será possível oferecer uma quantidade infinita de conjuntos de três números {2,4,6}, {4,6,8}, {6,8,10}, sendo que todos confirmam a hipótese. Todos atendem à Regra A, assim como a verdadeira regra:

*Regra B: Os números estão em ordem crescente*²¹.

Na verdade, a Regra B é mais simples e, portanto, pelos padrões clássicos para julgar cientificamente hipóteses concorrentes, ela é preferível à Regra A para levar em consideração todos os conjuntos de três números que podem ser produzidos como prova consistente tanto com a Regra A quanto com a Regra B. Mas a Regra A, apesar de estar incorreta, tem a preferência de muitos que pensaram nela inicialmente por causa da sua preferência psicológica pela sensação de que *eles estão certos*, ao contrário da incerteza desconfortável envolvida em descobrir *o que é verdade*.

De maneira semelhante, sempre é possível *apresentar* prova como se ela fosse favorável até mesmo quando parece, de maneira bem expressa para quem não foi orientado, ser prejudicial a uma hipótese. Assim quando pacientes de alquimistas chineses reclamaram que os remédios prescritos para eles estavam produzindo coceira, inchaço, vômito e diarreia simplesmente lhes disseram que estes eram sinais de sucesso, que “o elixir que você está tomando está expulsando suas doenças latentes”²².

Comparativamente, sempre pode ser encontrada alguma evidência *contra* uma hipótese *verdadeira*. Não há escassez de voluntários para nos mostrar que os acovardados e os humilhados

21 P.C. Wason (1960). Veja também Stuart Sutherland (1994, p. 135-140).

22 Joseph Needham (1974, p. 283). N.E.: Veja o capítulo 37, de Elizabeth Ely, sobre a venda de remédios altamente polêmicos e experimentais como panaceias para combater epidemias persistentes e altas taxas de mortalidade na África.

também podem nascer sob o signo de Leão. Com efeito, considerando-se que metade da humanidade nasce entre julho e final de agosto é provável que existam muitos milhões que nasçam na “casa de Leão” que sejam “tipicamente Leão” assim como existam muitos milhões nascidos na mesma época do ano que tenham características atípicas de Leão. Obviamente, o mesmo pode-se dizer quanto à extroversão emocional das pessoas nascidas entre o final de agosto e o começo de setembro quando plutão está se deslocando pela constelação de Virgem.

Tome-se uma das teorias mais bem-sucedidas de todos os tempos – a teoria da gravitação universal de Newton vinculada a suas leis do movimento. Observe que desde sua concepção, sempre houve fenômenos significativos pelos quais os princípios de Newton não podem ser responsabilizados. Estritamente falando, as leis de Newton não são absolutamente leis. Desde o começo houve problemas em relação às órbitas de Saturno e Júpiter, ao movimento da Lua e à velocidade do som. À medida que estes foram esclarecidos, novos problemas surgiram para a teoria de Newton na forma de prova contrária fornecida pela órbita de Mercúrio. E continuou assim. Teorias científicas bem-sucedidas estão sempre jogando pega-pega. Este é o destino de uma teoria ousada e abrangente. Ela gera problemas tão prontamente quanto produz soluções. Uma teoria sem dificuldades provavelmente será não apenas tediosa, mas um vácuo, sem nenhum conteúdo empírico.

Alguns problemas levam a uma solução relativamente rápida. Assim, após alguns exemplos, podemos pensar que a fórmula $x^2 + x + 41$ produz números primos. Se substituirmos os primeiros cinco números por x obteremos 41, 43, 53 e 61 – e à medida que continuarmos até $x = 39$ com solução 1601, a cada vez produzindo números primos, nossa confiança poderá aumentar

nesta hipótese. Mas quando $x = 40$, o número resultante 1681 (41²) é composto. E aí o assunto se encerra. Nossa confiança cada vez maior estava nos enganando o tempo todo.

Por outro lado, tome o caso de possivelmente a descoberta mais importante do século passado, a estrutura do DNA conforme revelada por James Watson e Francis Crick num artigo de uma página em 1953. Todo mundo que viu o artigo deles apresentando a famosa dupla hélice – independentemente de serem químicos, físicos, cristalógrafos ou bioquímicos – imediatamente viu a força do modelo e sua plausibilidade inerente e, em vez de uma polêmica sem fim, houve um apoio e um deleite quase universais. Watson registrou a “aceitação instantânea” de alguns e o “entusiasmo imediato” de outros. É claro que alguma verificação foi exigida, mas na época poucos duvidavam que isso se desintegraria²³.

Outros problemas são mais abertos e levam de maneira menos imediata a uma solução. Talvez fosse simplesmente o caso de que não sabemos por quanto tempo devemos continuar uma experiência. Certamente, deve-se permitir um tempo razoável para que o efeito esperado possa surgir. Mas quanto tempo é razoável? O geneticista Ronald Konopka estabeleceu isso enquanto procurava um gene específico entre milhares de drosófilas: “Se você não o encontrar nos primeiros 200, desista”²⁴. Ainda assim, Paul Ehrlich analisou várias centenas de produtos químicos antes de encontrar o primeiro tratamento eficaz contra a sífilis, o famoso Salvarsan 606²⁵. Durante sua busca intensa, porém longa, para encontrar um material adequado que funcionasse como o elemento na sua lâmpada incandescente, Edison observou: “Eu não fracassei. Eu acabei de achar 10 mil maneiras que não funcionam”.

23 James Watson (1968, p. 208-216).

24 Weiner (1999, p. 110).

25 Sobre Ehrlich e Salvarsan, veja Paul de Kruif (1927).

Muitos outros trabalhadores, no entanto, tentaram com a mesma intensidade por vários anos estabelecer algum resultado e, mesmo assim, fracassaram. Os primeiros químicos, por exemplo, achavam que o aquecimento ou a destilação reiterados poderiam acabar extraíndo a essência de uma substância. Também se pensava que o ouro fosse uma parte do mercúrio e que ele poderia ser extraído por aquecimento contínuo ou por destilações repetidas. O químico do século XVIII Herman Boerhaave aqueceu mercúrio, de novembro de 1718 até janeiro de 1734, até uma temperatura de mais de 100° F. Mas obteve mercúrio até o fim²⁶.

Talvez, se ele tivesse mantido as fornalhas acesas por mais alguns anos teria produzido ouro, como esperava. Resultados negativos não refutam necessariamente. Eles podem simplesmente mostrar que a experiência não teve a oportunidade de ser completada adequadamente ou que ela não foi realizada nas condições corretas da maneira correta. Um resultado aparentemente bem-sucedido também não prova, necessariamente, uma verificação bem-sucedida.

Em outros casos a paciência foi recompensada. Por exemplo, em 1909, Peyton Rous descobriu que ele podia transmitir sarcoma de uma galinha contaminada para outra com um “agente não filtrável” (vírus). Mas todas as tentativas com outras espécies sempre fracassaram – isto é, até 1944, quando Ludwik Gross começou a tentar infectar ratos com leucemia. Após cinco anos de trabalho nada tinha sido transmitido. A esta altura Gross estava quase desistindo quando ficou sabendo que outros tipos de transmissão tinham funcionado com ratos jovens. Ele estava trabalhando com adultos. Em pouco tempo ele descobriu que quando ele injetava tecido com leucemia em ratos recém-nascidos eles também desenvolviam leucemia.

26 G.A. Lindeboom (1968, p. 337-340).

Quantos programas de pesquisa à beira do sucesso abandonaram seu trabalho?²⁷ Por outro lado, quantos bilhões de dólares teremos que gastar e por quanto tempo teremos que procurar o vínculo causal entre a presença do HIV e o começo da AIDS? Por quanto tempo teremos que observar o céu à procura de objetos previstos, mas ainda não observados?

Considere o caso do astrônomo francês Leverrier. Num momento de glória em 1844 utilizando nada mais do que as leis do movimento de Newton ele explicou algumas anomalias na órbita de Urano ao prever a existência de um planeta não descoberto. Seus cálculos foram confirmados quando astrônomos observaram pela primeira vez o planeta Netuno exatamente onde Leverrier tinha falado para eles olharem. Discrepâncias semelhantes foram descobertas na órbita de Mercúrio. O comportamento do planeta contradizia a teoria de Newton, mas em vez de rejeitar o modelo de Newton, Leverrier novamente procurou encontrar outra explicação como sendo responsável pelos dados anômalos de Mercúrio. Os cálculos de Leverrier o fizeram concluir que outro planeta não descoberto poderia existir entre Mercúrio e o Sol. Ele chamou o planeta de Vulcan e novamente falou para os astrônomos onde eles deveriam procurar. Até hoje, ninguém nunca observou Vulcan. Leverrier nunca deixou de acreditar na existência de Vulcan. Seria pequeno e perto do Sol. Portanto, inevitavelmente seria difícil de observar. Leverrier insistiu que os astrônomos deveriam observar com mais atenção. Mas por quanto tempo eles deveriam procurar? E com qual intensidade? A tarefa está claramente aberta. Os céus são amplos, os planetas são pequenos e o tempo de visão dos astrônomos é valioso²⁸.

Prova para verificação pode ser ilusória. Até mesmo quando a verificação não é aberta, ainda assim ela pode apresentar uma

27 Daniel Kevles (1997; p. 69-112).

28 Tom Standage (2000).

variedade de outras dificuldades práticas. A afirmação de que existem místicos no Tibet capazes de levitar e de se deslocar tão rápido quanto um Boeing 747 pode ser feita repetidas vezes, seriamente posta em dúvida, mas raramente verificada. Ou considere afirmações históricas. Os historiadores muitas vezes propõem novas teorias empolgantes geralmente baseados em documentos encontrados em algum local distante e inacessível, que pode ser escrito em algum idioma obscuro que poucas pessoas conseguem ler. Como podemos verificar essas afirmações? Na maioria das vezes ninguém verifica a afirmação e uma nova teoria entra facilmente nos livros didáticos, sendo repetida sem parar desde então²⁹. De vez em quando, alguém efetivamente analisa a afirmação original e descobre que a prova é altamente suspeita. Mas se a visão tiver sido amplamente aceita, ela poderá resultar muito difícil de mudar.

Um exemplo disso foi descrito pelo antropólogo Derek Freeman na sua obra sobre Samoa. Uma obra anterior escrita por Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (1928), tinha apresentado os jovens de Samoa da década de 1920 como destituídos das perturbações “que irritam os nossos adolescentes”. Estupro, violência sexual, suicídio e agressão eram virtualmente desconhecidos. Seu relato permaneceu incontestado até 1983. No entanto, Freeman percebeu que haveria protocolos da corte do período, escrito no idioma de Samoa, mas ainda assim disponível para estudo. A análise destes protocolos revelou que os jovens de Samoa eram desconfortavelmente parecidos com os jovens da maior parte do resto do mundo no sentido de serem agressivos, violentos, insensíveis e exibiam uma tendência a cometer ou a ser vítima de ataques sexuais violentos. Nesse caso, os antigos protocolos da corte de Samoa tornaram-se públicos. Eles não sustentam a famosa conclusão que inspirou a pesquisa histórica.

29 N.E.: Veja o capítulo 36, de Andrew Maniotis e Charles Gesheker e de Eileen Stillwaggon na seção 6.

Quantas outras afirmações baseadas em arquivos estrangeiros distantes ou em testemunho ingênuo em primeira mão nós aceitamos acriticamente?

O processo de verificação pode ser caro e inconclusivo. Será que fumar causa câncer de pulmão? Será que o HIV causa AIDS? Para responder a essas perguntas de maneira satisfatória é necessário analisar a história de uma grande quantidade de pessoas – na primeira instância isto deve incluir tanto fumantes quanto não fumantes. Em 1951, começaram estudos no Reino Unido com 40 mil médicos e um ano depois nos Estados Unidos com 196 mil homens. Ao longo da década seguinte vários relatórios derivados destes estudos realmente estabeleceram um vínculo causal, mas o processo foi caro e demorado³⁰.

Pelo menos a questão de vincular o hábito de fumar com o câncer de pulmão foi resolvida. Outras questões provaram ser simplesmente caras demais para seguir. O modelo padrão da física de partículas prevê que em níveis de energia significativamente altos uma partícula conhecida como Bóson de Higgs será gerada. Para se alcançar esse nível seria necessário um acelerador com aproximadamente 54 milhas de circunferência. Um local foi selecionado em Waxahachie, no Texas e um orçamento de US\$ 10 bilhões foi estabelecido e inicialmente aprovado. No entanto, após gastar US\$ 2 bilhões o Congresso dos Estados Unidos acabou decidindo gastar seu dinheiro em outro lugar e conseqüentemente continuamos em dúvida sobre se realmente existe ou não uma partícula de Higgs³¹.

Será que a inteligência é herdada? Será que existem variações na inteligência de raças diferentes? Ao longo de boa parte do século os geneticistas, os estatísticos e os psicólogos dedicaram

30 Smoking and Health Now: A Report of the Royal College of Physicians (1971).

31 Robert Crease e Charles Mann (1997, p. 242-246). N.E.: O Grande Colisor de Hádrons da CERN foi construído com o propósito de coletar evidências do Bóson de Higgs.

muito esforço tentando ou verificar ou refutar proposições deste tipo. Apesar de milhares de estudos terem sido feitos, pouco foi alcançado a não ser a criação de opiniões muito fortes de um lado ou de outro enquanto a questão em si permanece sem ser resolvida.

Será que com os critérios adequados tudo pode ser explicado?

“Por que só existem seis planetas?”, perguntou de maneira errônea o matemático Rheticus, o escrevente de Copérnico na sua obra *Narratio prima* (1539). Ele perguntou de maneira retórica: “o que está mais de acordo com o artesanato de Deus do que o fato de que esta primeira e mais perfeita obra deveria ser resumida neste primeiro e mais perfeito número”?³² Pitágoras chamou (no século VI a.C) os números que são a soma e o produto dos seus fatores de números perfeitos; o número 6 com fatores de 1,2,3 é o primeiro e o menor desses números. (tanto $1+2+3$ quanto $1 \times 2 \times 3$ são iguais a 6). A inutilidade deste critério é exposta pelo fato de existirem mais de seis planetas; conseqüentemente, a noção de números perfeitos não tem nenhum valor explicativo universal, uma vez que falha neste contexto.

Os astrônomos não aceitam mais a numerologia como sendo um critério adequado nas suas teorias. Mas é difícil de dizer exatamente qual é o critério adequado em qualquer contexto específico. Físicos do século XVII e do século XVIII discutiam sem parar sobre os critérios adequados para explicar a transmissão de forças gravitacionais, magnéticas e outras. Será que as forças eram transmitidas através de um éter tênue da mesma maneira que as ondas são transmitidas através da água? Ou será que elas eram puxadas ou empurradas por corpos intermediários? Ou era suficiente descrever as leis matemáticas que regiam as forças? Ou talvez a força fosse algo totalmente diferente? Qualquer que seja

32 Edward Rosen (1959, p. 147).

seu resultado a discussão foi prolongada, árdua e frequentemente revisada pela descoberta de novos fenômenos.

Os astrônomos gregos descobriram que eles podiam representar os movimentos dos planetas geometricamente. Independentemente de como os planetas se movimentassem, independentemente de quanto eles variassem em distância, brilho ou velocidade, sempre havia uma construção geométrica disponível para representar estes padrões. As coisas poderiam se tornar complicadas, mas enquanto os critérios fossem puramente geométricos, um sistema de explicação proposto poderia superar todas as contradições aparentes com evidência por meio de uma elaboração adicional. Problemas sérios só surgiram quando os astrônomos exigiram que modelos do sistema solar representassem uma realidade física efetiva. Então os princípios da geometria não eram mais suficientes para explicar a noção de corpos celestes. Com um conjunto de novos critérios pelos quais se julgaria os movimentos planetários, eventos que outrora pareciam perfeitamente naturais agora de repente precisavam ser explicados. Por que, por exemplo, a velocidade de um planeta aumentava no periélio (o ponto na sua órbita mais próximo do Sol)? Esta observação é uma questão indiferente para um geômetra puro, mas trata-se de um fato crucial que exige explicação para astrônomos influenciados não apenas por matemáticos, mas também pela física.

Precisão e novidade

Será que existem tipos de verificação especialmente confiáveis? É comum reconhecer dois tipos distintos de situações em que se acha a verificação positiva especialmente convincente. A primeira situação está relacionada com a precisão. Muitos videntes rotineiramente preveem o assassinato de um chefe de estado ou um grande desastre marítimo, aéreo ou ferroviário. Inevitavelmente ao longo de um ano alguns destes videntes terão sorte. Afirmações deste tipo são invariavelmente palpites

certeiros não demonstrando nenhuma capacidade de vidência maior do que os ganhadores de loteria que a cada semana superam uma probabilidade de 14 milhões para um. Com 200 países no mundo é mais do que possível que algum chefe de estado morra violentamente enquanto estiver no poder durante os próximos 12 meses. Nesta situação uma afirmação de que um chefe de estado europeu morrerá em algum tipo de acidente, mesmo que seja comprovada, não terá nenhum peso porque a previsão é vaga demais. O problema com o conselho dado por médiuns, videntes e astrólogos é que ele está longe de ser uma novidade e inesperado. Normalmente isso consiste de pouco mais do que a sabedoria quotidiana mais comum. Eles dizem aos clientes para esperarem mudanças significativas nas suas vidas e que decisões financeiras difíceis precisam ser tomadas. Se eles pudessem ter previsto eventos específicos que o restante de nós não previmos – talvez o acidente de trânsito fatal de um político preferido ou um uso maciço de gás lacrimogêneo seguido de fuga num estádio de futebol de Acra, ou um assassinato de um membro da família real em Katmandu – então seus supostos poderes seriam mais convincentes.

Se, no entanto, o vidente prever que o chefe de um estado *específico* morrerá de uma condição *específica* num dia *específico* e se o evento ocorrer exatamente como foi previsto, então poderemos aceitar que os poderes do vidente foram verificados. Cientistas usam teorias para fazer previsões específicas o tempo todo. Eles não afirmam simplesmente que um eclipse solar ocorrerá no ano que vem, em algum lugar sobre a África, mas especificam o momento e o local exatos em que o evento poderá ser observado. Um exemplo do poder de previsão na física é a expectativa do momento magnético de um elétron: de acordo com a teoria, nas unidades adequadas, o valor é de 1,00115965246

enquanto a mensuração experimental estabelece uma cifra de 1,00115965221³³!

Uma segunda situação diz respeito à previsão precisa do inesperado, do novo, algo que normalmente nós não esperaríamos que acontecesse ou que nem mesmo sonhamos. Assim, Halley previu o retorno do cometa de 1682, não em algum momento no futuro, mas mais exatamente em 1758. No século XVII, a previsão de Halley era uma novidade. Anteriormente, a visão de um cometa era considerada como sendo um evento especial e singular, algo que cruzava o céu como um raio e, como uma tempestade específica, foi testemunhada uma vez – e nunca se esperava que fosse vista de novo. Ninguém tinha suposto anteriormente que os cometas fossem como os planetas no sentido de terem órbitas, que estas órbitas podiam ser calculadas e que o retorno do cometa poderia ser previsto. Halley fez a previsão deduzindo-a a partir da nova física gravitacional de Newton.

Conclusão

A conclusão a que se pode chegar a partir disto não é que nós nunca possamos verificar, confirmar nem refutar hipótese alguma. Ao contrário, é que esses procedimentos nem sempre podem ser perseguidos de maneira mecânica. Tentar avaliar a relação entre uma hipótese e uma prova é mais como tentar entender um romance sério do que como realizar um exercício de lógica.

Será que as partes do romance se encaixam? Será que a narrativa é coerente ou será que coincidências tolas e irritantes são adicionadas para manter a dinâmica do enredo? Será que as personagens trabalham dentro do enredo? Elas são interessantes? A linguagem convence? Será que qualquer coisa nova e interessante está sendo dita no romance? Assim, tanto para romances quanto

33 Richard Feynman (1985, p. 7).

para teorias científicas, geralmente eles são julgados pela sua coerência e pela sua plausibilidade.

* * *

Derek Gjertsen é professor de filosofia da ciência, disciplina e lecionou na Universidade de Gana, em Legon, na década de 1970. Foi pesquisador honorário do Departamento de Filosofia da Universidade de Liverpool e lecionou na Universidade Aberta, no Reino Unido. É conhecido por suas contribuições para o estudo sobre Isaac Newton e escreveu *The Classics of Science* (1984), *The Newton Handbook* (1986) e *Science and Philosophy Past and Present* (1989). Em colaboração com John Daintith, produziu duas edições de *The Biographical Encyclopaedia of Scientists* (1994) para o Instituto de Física de Londres e o *Oxford Dictionary of Scientists* (1999).

SEÇÃO II
EXPLICANDO AÇÕES E CRENÇAS



CAPÍTULO 10

ENTENDENDO A VIOLÊNCIA POLÍTICA NA ÁFRICA PÓS-COLONIAL¹

Mahmood Mamdani

Nós acabamos de encerrar um século cheio de *violência*. O século XX talvez tenha sido mais violento do que qualquer outro na história registrada. Apenas pense nas Guerras Mundiais, nas revoluções, nas conquistas coloniais e na resistência anticolonial, e, de fato, em revoluções e contrarrevoluções. No entanto, apesar de a expansão desta violência ser espantosa, ela faz sentido para nós.

A sensibilidade política moderna considera a violência política como sendo necessária para o progresso histórico. Desde a Revolução Francesa, os modernos passaram a considerar a violência como sendo a parteira da história. A Revolução Francesa nos fez considerar a violência como sendo a parteira da história. A Revolução Francesa nos deu o Terror e um exército de cidadãos.

¹ Reproduzido do capítulo 33 de Toyin Falola (ed.), *Ghana in Africa and the World: Essays in Honour of Adu Boahen* (2003), Nova Jersey: Africa World Press, p. 689-711, com a permissão generosa do autor e da editora.

O verdadeiro segredo por trás dos sucessos espetaculares de Napoleão nos campos de batalha foi que seu exército não era composto de mercenários, mas sim de patriotas, que matavam por uma causa, que eram motivados pelo sentimento nacional, pelo que passamos a reconhecer como sendo uma religião cívica, o nacionalismo. Ao refletir sobre a Revolução Francesa, Hegel pensou no homem – genericamente – em oposição aos animais no sentido de ele estar disposto a morrer por uma causa maior do que a vida. Hegel deveria ter acrescentado: o homem também está disposto a matar por uma causa maior do que a vida. Eu acho que isto é mais verdadeiro em relação ao homem e à mulher modernos do que em relação à humanidade em geral.

A sensibilidade política moderna não fica horrorizada com toda a violência. Apenas coloque milhões de pessoas com o uniforme errado: cidadãos e patriotas irão comemorar sua morte como sendo o fim dos inimigos. As Guerras Mundiais são uma prova suficiente disto. O que deixa a sensibilidade política moderna horrorizada não é a violência *per se*, mas a violência que não faz sentido. Trata-se de uma violência que não é nem revolucionária nem contrarrevolucionária, uma violência que não pode ser esclarecida pela história de progresso que nos parece sem sentido. Quando não é esclarecida de maneira paradigmática, a violência não revolucionária parece fora de propósito. Incapazes de explicá-la, nós viramos de costas para a história. Vale a pena observar dois desses esforços. O primeiro volta-se para a cultura e o segundo para a teologia. A tendência cultural distingue a cultura moderna da pré-moderna e então oferece a cultura pré-moderna como sendo uma explicação para a violência política. Se a violência revolucionária ou contrarrevolucionária surgir a partir de identidades baseadas no mercado, como classe, então se diz que a violência não revolucionária é um resultado da diferença cultural. Numa escala mundial, isso é chamado de um choque de

civilizações². Localmente – ou seja, quando não cruza a fronteira entre o Ocidente e o Resto – isso é chamado de conflito público, como no sul da Ásia, ou conflito étnico, como na África.

Diante da violência política que surge num contexto moderno, mas que não caberá na história de progresso, a tendência da teoria tem sido se refugiar na teologia. A violência do Holocausto é classificada como sendo um mal que só pode ser entendido fora do tempo histórico³. Em vez de compreender o Holocausto como sendo uma dica para o lado degradante e terrível da humanidade, este tipo de pensamento transforma o horror num ponto de interrogação em relação à própria humanidade dos seus criminosos. Existe uma resistência enorme, tanto moral quanto política, a refletir sobre esta violência ao localizá-la num contexto histórico.

Refletindo sobre o Holocausto: a violência do colonizador

Hannah Arendt se destaca no conjunto de tudo que foi escrito sobre o Holocausto. Em vez de falar sobre a singularidade do Holocausto, Arendt insistiu em localizá-lo na história do genocídio. A história que ela traçou foi a do genocídio do nativo pelo colonizador. Foi a história do imperialismo, especificamente, de instituições gêmeas – o racismo na África do Sul e a burocracia na Índia e na Argélia – forjado ao longo de uma expansão europeia anterior no mundo não europeu.

Dos dois principais dispositivos políticos do domínio imperialista, a raça foi descoberta na África do Sul e a burocracia na Argélia, no Egito e na Índia; aquela era originalmente a reação pouco consciente a tribos

² Veja, por exemplo, Samuel Huntington (1996).

³ Para um debate sobre a violência em grupo como sendo um mal, veja Ervin Staub (1989). Sobre o relacionamento entre o mal e o momento histórico, veja Paul Ricoeur (1960), Alain Badiou (1998), Georges Bataille (1957), Malcolm Bull (ed.) (1995) e Alenka Zupancic (2000). Agradeço a Robert Meister da Universidade da Califórnia, Santa Cruz, por sugerir este último conjunto de leituras.

de cuja humanidade o europeu sentia vergonha e medo, enquanto esta foi uma consequência dessa administração pela qual os europeus tinham tentado dominar povos estrangeiros que consideravam irremediavelmente inferiores e ao mesmo tempo precisando da sua proteção especial. Em outras palavras, a raça foi uma fuga para a irresponsabilidade onde não podia mais haver nada humano e a burocracia foi o resultado de uma responsabilidade que nenhum homem consegue sustentar para com seu colega e nenhum povo consegue sustentar para com outro povo⁴.

O genocídio não só teve uma história, mas o genocídio moderno também foi nutrido nas colônias: a “eliminação de tribos Hottentot, a matança selvagem feita por Carl Peters no sudoeste da África alemão, a dizimação da população pacífica do Congo – de 20 a 40 milhões, ela foi reduzida para oito milhões de pessoas e [...] o pior de tudo [...] a introdução triunfante desses meios de pacificação nas políticas externas comuns e respeitáveis”⁵.

A ideia de que “o imperialismo tinha prestado um serviço à civilização ao varrer da terra raças inferiores” encontrou ampla manifestação no pensamento europeu do século XIX, das ciências naturais e da filosofia à antropologia e à política⁶. Quando Lorde

4 Hannah Arendt (1975: 185).

5 *Ibid.*

6 Herbert Spencer (1850) escreveu em *Social Statics*: “As forças que estão funcionando no grande esquema da felicidade perfeita, não levando em consideração o sofrimento ocasional, exterminam todas as seções da humanidade que estiverem no seu caminho”. Charles Lyall adotou esta linha de pensamento em *Principles of Geology*: Se “as espécies mais significativas e as menores [...] cada qual sacrificaram milhares, por que nós, os soberanos da criação, não fariamos a mesma coisa”? Seu pupilo Charles Darwin (1871) confirmou em *The Descent of Man*: “Em algum período no futuro não muito distante quando mensurado em séculos, as raças civilizadas do homem quase certamente exterminarão e substituirão as raças selvagens no mundo todo”. Sven Lindqvist, no seu levantamento do pensamento europeu sobre o genocídio, comenta: “Depois de Darwin tornou-se aceitável dar de ombros para o genocídio. Se você estivesse incomodado, estaria apenas demonstrando sua falta de educação”. Em Lindqvist (1996 [1992], p. 8, 117, 197).

Salisbury, o Primeiro-Ministro britânico, afirmou no seu famoso discurso no Albert Hall, no dia 4 de maio de 1898, que “as nações do mundo podem ser divididas grosso modo entre as vivas e as que estão morrendo”, Hitler tinha apenas nove anos de idade e o ar europeu estava “impregnado com a convicção de que o imperialismo é um processo biologicamente necessário, que, de acordo com as leis da natureza, leva à destruição inevitável de raças inferiores”. O exemplo paradigmático da destruição de raças inferiores foi a Tasmânia, uma ilha do tamanho da Irlanda, aonde os colonizadores europeus chegaram pela primeira vez em 1803, sendo que o primeiro massacre de nativos ocorreu em 1804 e o último habitante original morreu em 1869. Destinos semelhantes aguardavam os Maoris da Nova Zelândia, os índios americanos, os Hereros do sudoeste da África e assim por diante⁷.

Quando o século XX começou, os europeus costumavam distinguir entre guerras civilizadas e guerras coloniais. As leis de guerra se aplicavam a guerras entre os civilizados, mas as leis da natureza se aplicavam a guerras coloniais – necessidade biológica expressa na exterminação das raças inferiores. Na Segunda Guerra Mundial, a Alemanha observou as leis de guerra contra as potências ocidentais, mas não contra a Rússia. Ao contrário de 3,5% de prisioneiros de guerra ingleses e americanos que morreram presos na Alemanha, 57% dos prisioneiros soviéticos – num total de 3,3 milhões – perderam suas vidas. As mortes de russos por gás ocorreram antes das mortes por gás em Auschwitz: as primeiras mortes por gás em grande escala foram de prisioneiros de guerra russos no sul da Ucrânia⁸, e os primeiros a morrerem por gás em Auschwitz eram russos, começando com intelectuais e comunistas. O plano nazista, conforme escreve Sven Lindqvist, era exterminar cerca de 10 milhões de russos, com os sobreviventes atuando como

7 Este parágrafo é baseado em Sven Lindqvist (1996 [1992], p. 119,141,149-51).

8 Arno J. Mayer (1988).

mão de obra escrava sob a ocupação alemã. Quando o assassinato em massa de judeus europeus começou, as grandes populações judias não estavam na Alemanha, mas sim na Polônia e na Rússia, formando 10% da população total e até 40% da população urbana “apenas nas áreas que Hitler queria”. O Holocausto surgiu no ponto de encontro de duas tradições que marcaram a civilização ocidental moderna: “a tradição antissemita e a tradição de genocídio de povos colonizados⁹”. Então aqui estava a diferença no destino do povo judeu. Era para eles terem sido exterminados completamente. Nesse sentido seu destino era singular – *mas apenas na Europa*.

Este fato histórico não se perdeu com os intelectuais das colônias no pós-guerra. No seu *Discours sur le colonialisme* (1951), Aime Césaire escreveu que um Hitler descansa no meio dos “mui distintos, mui humanistas e mui cristãos burgueses do século XX” e ainda assim os burgueses europeus não conseguem perdoar Hitler pelo “fato de ele ter aplicado à Europa as práticas coloniais que anteriormente só tinham sido aplicadas aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África¹⁰”. Conforme foi lembrado em *The Wretched of the Earth* (1961), “não faz tanto tempo que o nazismo transformou toda a Europa numa verdadeira colônia¹¹”.

O primeiro genocídio do século XX foi a aniquilação pelos alemães do povo Herero no sudoeste da África¹². O geneticista alemão, Eugene Fischer, fez suas primeiras experiências médicas sobre a “ciência” de misturar raças nos campos de concentração para os Hereros. Seus sujeitos eram descendentes tanto Hereros quanto mulatos de mulheres Hereros e homens alemães. Fischer argumentava que os “mulatos” Hereros eram tanto física quanto mentalmente inferiores aos seus pais alemães. Hitler leu o livro de

9 Exceto onde indicado, este parágrafo é baseado em Sven Lindqvist (1996 [1992], p. 158,160).

10 Aime Césaire (1995, p. 12).

11 Frantz Fanon (1967a); para um debate veja David Macey (2000, p. 111, 471).

12 Para detalhes, veja Jan-Bart Gewald (1999, p. 141-230). Veja Tilman Dederich (1999); também Regina Jere-Malanda (2000) e Horst Dreschler (1980).

Fischer, *The Principle of Human Heredity and Race Hygiene* (1921), enquanto estava preso. Depois, o Führer nomeou Fischer reitor da Universidade de Berlim, onde ele ensinava medicina. Um dos estudantes de Fischer que se sobressaiu foi Joseph Mengele, que acabou sendo responsável por administrar as câmaras de gás em Auschwitz. O Holocausto foi o feito imperialista que se voltou contra o feiticeiro.

O vínculo entre o genocídio dos Hereros e o Holocausto era a classificação de raças, na qual é possível não apenas isolar um grupo como sendo um inimigo, mas também aniquilá-lo com uma consciência tranquila. Para compreender a mentalidade que concebeu o Holocausto, seria necessário voltar a identidades políticas moldadas pelo imperialismo moderno, pelo colonizador e pelo nativo. Hannah Arendt e, mais recentemente, Sven Lindquist, se concentraram na interferência do colonizador, mas não na interferência do nativo. Mas não se trata apenas do colonizador. O nativo também é um produto da imaginação imperial. Enquadrados numa história comum, eles definem dois lados de um relacionamento. A não ser que eles sejam transcendidos juntos, eles serão reproduzidos juntos.

Os historiadores do genocídio traçaram metade de uma história para nós: a da aniquilação do nativo pelo colonizador. Para dar uma olhada em como isto foi capaz de desencadear uma tendência contrária, ou seja, o nativo aniquilando o colonizador, é preciso voltar para Frantz Fanon¹³. Saudado como um humanista pela maioria daqueles que foram homenageá-lo após a sua morte, Fanon ironicamente passou a ser considerado um profeta da violência, após a afirmação de Hannah Arendt de que a sua influência foi a principal responsável pelo aumento da violência nas faculdades americanas na década de 1960¹⁴. Fanon foi reconhecido como o

13 Fanon (1967a); veja David Macey (2000, p. 22).

14 Hanna Arendt (1970).

profeta da *descolonização* quando houve a publicação do seu estudo monumental, *The Wretched of the Earth*; e ainda assim é preciso reconhecer que ele também foi o primeiro crítico da descolonização. Para compreender a tese central em *The Wretched of the Earth* – resumida numa única frase, “O homem colonizado se liberta na violência e através dela” – é preciso colocá-la num contexto triplo: o da história da colonização argelina, do pensamento modernista sobre a necessidade histórica da violência e do movimento após a guerra em direção à descolonização. Colocada no contexto, a tese de Fanon era ao mesmo tempo uma descrição, uma afirmação e uma problematização. Em primeiro lugar, tratava-se de uma *descrição* da violência do sistema colonial, do fato de que a violência era fundamental para produzir e sustentar o relacionamento entre o colonizador e o nativo. Em segundo lugar, tratava-se de uma *afirmação* de que a violência anticolonial não é uma expressão irracional, mas pertence ao roteiro de modernidade e progresso, de que ela é realmente uma parteira da história. E em terceiro lugar – e de maneira mais importante para este artigo – tratava-se de uma *problematização*, de uma violência derivada, da violência de vítimas que se tornaram assassinas.

É em Fanon que se encontra a premonição do nativo que se torna criminoso, do nativo que mata não apenas para extinguir a humanidade do outro, mas para defender a sua própria e da ambivalência moral que isto deve provocar em outros seres humanos como nós. Apesar de o extermínio de colonizadores por nativos nunca ter ocorrido, houve uma quantidade suficiente de revoltas que mataram muitas pessoas para que ele pareça na imaginação do colonizador como sendo uma possibilidade histórica¹⁵. Ninguém entendeu melhor o impulso genocida do que este psiquiatra nascido na Martinica e defensor da liberdade

15 Para um relato jornalístico do espectro do genocídio na imaginação da África do Sul branca, leia Rian Malan (2000).

argelina. Fanon insistia que a violência pelo nativo era a violência das vítimas de ontem, a violência daqueles que tinham deixado de lado seu papel de vítima para mandarem nas suas próprias vidas.

Escutemos o que Fanon diz: “Aquele de quem eles nunca pararam de falar que a única linguagem que entende é a da força, decide se manifestar pela força [...] O argumento que o nativo escolhe foi fornecido pelo colonizador e por uma irônica virada de mesa agora é o nativo que afirma que o colonialista só entende a força”. Para Fanon, a prova da humanidade do nativo não estava na disposição para matar os colonizadores, mas sim na disposição para arriscar sua própria vida. “O homem colonizado”, ele escreveu, “encontra sua liberdade na violência e através dela¹⁶”. Se o resultado fosse a morte, com os nativos matando os colonizadores, esse ainda seria um resultado derivado. O nativo que adota a violência para garantir sua liberdade é a vítima que se torna criminoso.

Identidades jurídicas e políticas

Para tornarmos a violência política concebível, precisamos compreender o processo pelo qual as vítimas e os criminosos tornam-se polarizados como *identidades de grupo*. Quem os perpetradores da violência pensam que são? E quem eles acham que eliminarão através da violência? Mesmo que as identidades impulsionadas através da violência sejam traçadas de fora do domínio da política – como raça (a partir da biologia) ou grupo étnico ou religião (a partir da cultura) – precisamos desnaturalizar estas identidades ao esboçarmos sua história e ao destacarmos seus vínculos com formas organizadas de poder.

Assim como precisamos localizar identidades como *classe* na história de mercados para as compreendermos como sendo o resultado de relações históricas específicas, nós também

16 Fanon (1967a, p. 33, 66, 68, 73).

precisamos nos voltar para a história da formação do estado para compreendermos a natureza histórica de identidades políticas. Isto ocorre especialmente com o estado moderno, que tenta naturalizar identidades políticas como sendo tudo menos políticas. Por um lado, o estado moderno impõe identidades de grupo específicas através do seu projeto jurídico. Por outro lado, ele aprofunda estas mesmas identidades através de um projeto para escrever a história. É ao dar identidades de grupo tanto um passado quanto um futuro que o estado moderno tenta resistir ao tempo.

Colonizador e nativo podem ser retirados de discursos biológicos sobre raça, mas eles precisam ser compreendidos como sendo identidades políticas impostas por uma forma específica do estado. Se eles se tornaram politicamente poderosos, é porque seus direitos foram juridicamente exigidos por um estado que fazia uma distinção entre aqueles que eram indígenas (nativos) e aqueles não eram (colonizadores) e transformaram isso em justificativa para a discriminação política, social e cívica. Onde o caráter nativo foi estigmatizado como prova de ausência de civilização e foi considerado razão suficiente para negar os direitos dos conquistados e o caráter estrangeiro foi valorizado como sendo um marco de civilização e o transformou numa garantia de direitos – na verdade de privilégios – para imigrantes, lá o “colonizador” e o “nativo” foram racializados como identidades jurídicas e políticas.

A história colonial contemporânea da África se presta a uma distinção entre dois modos distintos de governo, cada qual identificada com uma forma diferente do estado colonial. Na literatura sobre o colonialismo moderno, estes dois modos são caracterizados como governo direto e indireto. A transição do governo direto para o indireto é uma de um projeto modesto para outro ambicioso. Enquanto o *governo direto* estava preocupado em moldar as preferências da elite, o objetivo do *governo indireto*

era moldar as preferências populares. O governo indireto precisa ser entendido como uma resposta à crise do governo direto. O foco do governo direto estava nas elites nativas. Seu objetivo era recriar clones nativos da modernidade ocidental através de um discurso sobre civilização e assimilação. O governo direto gerou uma crise dupla. Por um lado, seu projeto civilizatório tendia a dividir a sociedade entre uma minoria estrangeira alegando que era civilizada e uma maioria nativa estigmatizada como sendo retrógrada. Por outro lado, os produtos deste projeto civilizatório – intelectuais e empreendedores nativos – desejavam substituir o governo estrangeiro pelo governo próprio como base de uma modernidade nativa. A demanda pelo governo próprio foi a crise do governo direto.

A resposta colonial foi subordinar o projeto civilizatório a um projeto de lei e ordem. A grande mudança estava na lei: enquanto o objetivo do governo direto era apresentar o domínio da lei como um projeto único, o governo indireto substituiu a ideia de um único domínio da lei pela construção de vários conjuntos de *leis* “*consuetudinárias*”. Assim, ele contornou a modernização das elites nativas ao estimular elites alternativas – supostamente tradicionais – que seriam aliadas no esforço para moldar as preferências de massa através de um discurso baseado na tradição. Mas o governo indireto não aceitava a tradição de maneira benigna, como um dado histórico. Ele tratava a história como uma matéria-prima, uma pasta aderente a partir da qual moldaria a tradição “genuína”. Enquanto o governo direto era dogmático e descartava a tradição nativa como sendo retrógrada e supersticiosa, o governo indireto era analítico. O objetivo do projeto político chamado de governo indireto era esvaziar a tradição nativa, desembaraçar as diferentes tendências, separar o autoritário do emancipatório e assim substituir a tradição, como sendo autoritária e étnica e transmiti-la para o projeto colonial. Ao empacotar novamente paixões e

culturas nativas de maneira seletiva, seu objetivo era contrapor exatamente estas paixões e estas culturas umas contra as outras. Eu escrevi sobre isto em *Citizen and Subject*¹⁷, um argumento que eu não preciso elaborar aqui.

Diferentemente daqueles que procuram explicar a violência política voltando-se para o domínio da cultura, eu pretendo argumentar que até mesmo quando identidades políticas são tiradas do domínio da cultura, elas precisam ser entendidas como sendo distintas de identidades culturais. Teoricamente, a experiência do governo indireto deve nos alertar para o relacionamento entre cultura e *política*. Quando a matéria-prima da identidade política é tirada do domínio da cultura, como na identidade étnica ou religiosa, é o vínculo entre identidade e força que nos permite compreender como as identidades culturais são traduzidas em identidades políticas e então distinguir entre elas. Ao mesmo tempo, historicizar a identidade política ao vinculá-la ao poder político é reconhecer que todas as identidades políticas são historicamente transitórias e que todas exigem uma forma do estado a ser reproduzido.

Politicamente, o governo indireto foi uma tentativa de estabilizar o governo colonial ao se afastar do governo direto que criou um contexto volátil em que a identidade tanto dos governos quanto dos governados foi racializada, mas aqueles como minoria e estes como maioria. O governo indireto fez isto através de um projeto jurídico que dividiu a identidade singular, racializada e majoritária, *nativa*, em várias identidades plurais, etnicizadas minoritárias – chamadas de *tribos*.

Para compreendermos como as identidades políticas podem ser definidas através da força da lei, vamos tomar um exemplo

17 Mahmood Mamdani (1996).

africano de qualquer colônia de governo indireto na primeira metade do século XX. Lembre-se que o censo colonial classificou a população em dois grupos amplos e gerais. Um grupo foi chamado de *raças* e o outro de *tribos*. Esta única distinção destaca a tecnologia do governo colonial. Para elaborar esta tecnologia do governo, eu gostaria de fazer cinco observações.

Em primeiro lugar, o censo divide a população em dois tipos de grupos: alguns são rotulados como *raças* e outros como *tribos*. Por quê? Analisando, pode-se perceber um padrão claro: aqueles que não são *nativos* são rotulados como *raças*, enquanto se diz que os *nativos* pertencem a *tribos*. *Raças* – especificamente europeus, asiáticos, árabes – eram todos aqueles que o estado colonial definiu como não tendo nascido na África. *Tribos* – chamadas de grupos étnicos no período pós-colonial – eram todos aqueles definidos como sendo de origem nativa. *Em segundo lugar*, esta distinção tinha uma relevância jurídica direta. Todas as *raças* eram governadas sob uma única lei, a lei civil. É verdade que a lei civil era cheia de discriminações: a discriminação racial distinguia a *raça mestra* (europeus) das *raças súditas* (asiáticos e árabes). As *raças súditas* eram excluídas do exercício de determinados direitos considerados como sendo a prerrogativa apenas de membros da *raça mestra*. Mas esta discriminação precisa ser entendida como sendo interna, pois o domínio da lei civil incluía todas as *raças*.

A situação era diferente com *tribos* e o direito consuetudinário. Não havia um único direito consuetudinário para governar todas as *tribos* definidas como sendo um grupo racializado – o dos *nativos*. Em vez disso, cada tribo era governada sob um conjunto separado de leis, chamado de leis consuetudinárias. Dizia-se que cada tribo era governada por uma lei que reflete a sua própria tradição. Mas a maioria concorda que a diferença cultural entre *raças* – como brancos, asiáticos e árabes – foi maior do que entre

tribos diferentes. Para começar, as diferentes raças falavam idiomas diferentes, mutuamente ininteligíveis. Muitas vezes, praticavam religiões diferentes. Elas também vieram de diferentes partes do mundo, cada um com seu próprio arquivo histórico. Ao contrário, as diferentes tribos falavam idiomas que muitas vezes eram mutuamente inteligíveis.

Meu argumento é simples: mesmo que as raças fossem tão diferentes culturalmente quanto brancos, asiáticos e árabes, elas eram governadas por uma única lei, importada do direito europeu, chamada direito civil. Mesmo que seus idiomas fossem semelhantes e mutuamente inteligíveis, os grupos étnicos eram governados por leis distintas, chamadas leis “consuetudinárias”, que por sua vez eram administradas por autoridades nativas etnicamente distintas. Com as raças, a diferença cultural não foi traduzida em sistemas jurídicos distintos. Em vez disso, ela foi contida, até mesmo negociada, dentro de um sistema jurídico único e foi imposta por uma autoridade administrativa única. Mas com etnias, ocorreu o contrário: a diferença cultural foi reforçada, exagerada e, de fato, constituiu diferentes sistemas jurídicos e autoridades administrativas e políticas separadas. Resumindo, raças diferentes foram feitas para terem um futuro comum, mas etnias diferentes não.

A minha terceira observação é a seguinte: os dois sistemas jurídicos tinham orientações totalmente diferentes. Podemos compreender a diferença ao contrastarmos o direito comum inglês com o direito consuetudinário colonial. Supunha-se que o direito comum inglês mudaria de acordo com as circunstâncias. Ele alegava reconhecer interesses e interpretações diferentes. Mas o direito consuetudinário nas colônias supunha o contrário. Ele supunha que a lei não deveria mudar de acordo com a mudança das circunstâncias. Em vez disso, qualquer mudança é uma prova

em primeira mão de corrupção. Tanto as leis quanto as autoridades de execução eram chamadas de “tradicionais”. Na verdade, as potências coloniais ocidentais estavam muito mais preocupadas em estabelecerem as credenciais tradicionais dos seus aliados nativos do que em definirem o conteúdo da tradição. Sua preocupação era com a definição, localização e a unção da autoridade tradicional. Mais importante ainda, a autoridade tradicional na era colonial foi sempre definida no singular. Precisamos lembrar que a maioria das colônias africanas nunca tinha tido um estado absolutista antes. Em vez de uma única autoridade de estado cujo mandado foi considerado a lei em todos os domínios sociais, a prática era autoridades diferentes definirem tradições separadas em diferentes domínios da vida social. Assim, a autoridade que definia o governo diferia de um domínio social para outro; além de chefes, aqueles que definiam a tradição poderiam incluir grupos femininos, faixas etárias, clãs, grupos religiosos e assim por diante.

A grande mudança no período colonial foi que as potências coloniais ocidentais exaltavam uma autoridade única, chamada de chefe, como sendo a autoridade tradicional. Marcado por duas características, idade e sexo (masculino), a autoridade do chefe era inevitavelmente patriarcal. Como David Laitin mostrou em seu estudo da terra Iorubá, a prática era procurar as elites locais mais ameaçadas de serem marginalizadas, elites locais que tinham legitimidade, mas que não tinham autoridade e depois santificar sua posição e impor seu ponto de vista, como de costume e reforçar a sua autoridade em direito como sendo tradicional¹⁸.

As potências coloniais foram os primeiros fundamentalistas do período moderno. Elas foram as primeiras a desenvolverem e a colocarem em prática duas proposições: uma, que todo grupo colonizado tem uma tradição original e pura, independentemente

18 David Laitin (1986).

de ser religioso ou étnico; e duas, que todo grupo colonizado deve ser feito para voltar a essa condição original e que o retorno deve ser imposto pela lei. Colocadas juntas, estas duas proposições formam a plataforma básica de todo *fundamentalismo* religioso ou étnico no mundo pós-colonial.

Em quarto lugar, este projeto jurídico precisa ser entendido como parte de um projeto político. O projeto político foi destacado pela alegação central do estado de governo indireto, de que os nativos são tribais por natureza. Apesar de esta alegação ter sido colocada em prática plenamente pela primeira vez pela Grã-Bretanha nas terras africanas que ela colonizou no final do século XIX, como resultado da Conferência de Berlim, a alegação já tinha sido feita por Sir Henry Maine, Membro de Direito do Comitê do Vice-Rei na Índia depois de 1857. Citando a partir de *Ancient Law* de Maine: “Eu repito a definição de uma sociedade primitiva dada antes. Suas unidades não são indivíduos, mas sim grupos de homens unidos pela realidade ou pela ficção do relacionamento de sangue¹⁹”. A tempo, exatamente esta alegação, de que os nativos são tribais por natureza, foi desenvolvida como sendo a razão pela qual as colônias africanas não têm nenhuma maioria, mas apenas minorias tribais. Esta alegação precisa ser entendida como sendo política, não porque não seja verdade, mas porque esta verdade não reflete um fato original, mas sim um fato criado politicamente e imposto juridicamente.

Não que a etnicidade não existisse em sociedades africanas antes do colonialismo, ela existia. Mas eu quero distinguir etnicidade como uma identidade cultural – uma identidade baseada numa cultura compartilhada – da etnicidade como uma identidade política. Quando a autoridade política e a lei que ela impõe identificam assuntos etnicamente e juridicamente

19 Sir Henry Maine (1861, p. 178).

discriminados entre eles, então a etnicidade se transforma numa identidade jurídica e política. A *eticidade* como uma *identidade cultural* é consensual, mas quando passa a ser uma identidade política ela é *imposta* pelos órgãos jurídicos e administrativos do estado. Estes órgãos distinguem entre grupos étnicos, entre aqueles considerados como sendo nativos e aqueles que não são, sendo que se dá direito de acesso àqueles a direitos considerados “costumeiros”, como o direito de utilizar a terra, mas este negou estes mesmos direitos.

Isto me leva à minha *quinta* observação. Quando a lei impõe uma diferença cultural, a diferença torna-se concreta. Impedida de mudar ela torna-se congelada. Mas como base da discriminação jurídica, entre aqueles que se diz que pertencem – em termos de religião ou de etnicidade – e aqueles que se diz que não pertencem, entre os nativos a quem cabem direitos consuetudinários e forasteiros privados destes direitos, estas diferenças culturalmente simbólicas tornam-se políticas.

A distinção entre identidades culturais e políticas é importante para o meu argumento. Identidades culturais são via de regra consensuais e voluntárias e podem ser múltiplas²⁰. Toda conversa pós-modernista de hibridismo e identidades múltiplas pertencem ao domínio da cultura. Uma vez impostas pela lei, no entanto, identidades deixam de ser todas estas coisas. Uma identidade jurídica não é voluntária nem múltipla. A lei reconhece você como sendo um e nenhum outro. Uma vez imposta juridicamente, a identidade cultural entra no domínio da política e torna-se política. Uma identidade dessas não pode ser considerada um vestígio de tradição por causa da sua história antiga, nem pode ser descartada como sendo apenas uma invenção do poder colonial por causa da sua imposição jurídica. Mesmo que baseadas numa genealogia

20 Escrevi isto sem nenhuma intenção de romantizar o domínio do consentimento ou desprezar a existência de relações de poder no domínio da cultura.

que antecede o colonialismo, identidades populares como religião e etnicidade não precisam ser entendidos como sendo a própria criação da modernidade colonial. Distinguir entre identidades culturais e jurídicas/políticas é distinguir entre identificação própria e identificação de estado.

Ruanda: uma metáfora para violência política

A Ruanda colonial era diferente num aspecto importante do quadro que eu acabei de descrever. Na Ruanda colonial, o censo não identificou nenhuma tribo. Ele só identificou raças: os hutus como bantos e os tutsis como hamitas. Supostamente, os bantos não eram civilizados e os hamitas eram agentes de civilização. Veremos que esta diferença entre Ruanda e outras colônias africanas – o fato de identidades políticas em Ruanda serem racializadas, mas não etnicizadas – acabou sendo muito significativa. Atualmente, Ruanda é uma metáfora para violência política, mais especificamente para uma violência sem sentido na política. Recentemente, eu escrevi um livro sobre Ruanda. Aqui, eu gostaria de descrever a jornada intelectual e política que acabou sendo escrever o livro²¹.

Ruanda teve uma revolução em 1959²². Aparentemente, a revolução colocou os hutus, a maioria nativa, contra os tutsis, a minoria imigrante. As identidades “nativa” e “imigrante” foram tiradas diretamente de livros de história colonial e do direito colonial. Dentro da revolução, havia um debate sobre quem era o inimigo e, portanto, quem eram as pessoas. Duas tendências concorriam por supremacia. Os perdedores sustentaram que a batalha não era de hutus contra tutsis, mas sim da maioria contra a minoria, dos pobres contra os ricos e da nação contra os colonizadores. Esta tendência perdeu, não por falta de apoio, mas porque seu apoio erodiu quando a

21 Mahmood Mamdani (2001).

22 Veja por exemplo Rene Lemarchand (1970); Catharine Newbury (1989).

contrarrevolução tentou restaurar a monarquia tutsi. Com a derrota da contrarrevolução, o alvo da violência revolucionária se ampliou, daqueles que tinham simbolizado as manifestações locais de poder (como o chefe) para todos os tutsis. Quando os revolucionários de 1959 falavam de justiça, eles não falavam de justiça para os pobres ou para os ruandenses, mas de justiça para os hutus – em detrimento dos tutsis. Para assegurar que a justiça realmente seria feita, eles insistiam que o estado revolucionário continuasse a prática colonial de emitir cartões que identificassem todo indivíduo como sendo hutu ou tutsi (ou twa, uma minoria insignificante). Dali em diante os hutus seriam a nação ruandense e os tutsis uma minoria estrangeira.

Hoje podem ser encontrados dois tipos de escritos sobre Ruanda. O primeiro é predominante na academia e o segundo no mundo do jornalismo. A escrita acadêmica sobre Ruanda é dominada por autores cuja perspectiva intelectual foi moldada por simpatia com a Revolução Ruandense de 1959. Eles consideravam a Revolução e a violência política que a executou como sendo progressista, como introduzindo uma ordem política e social mais popular. Incapaz de ver o ponto fraco obscuro da Revolução e, portanto, de captar o vínculo entre a Revolução de 1959 e o genocídio de 1994, este tipo de escrita retrata o genocídio como sendo exclusivamente ou principalmente uma proteção estatal de uma elite governante limitada. Ao fazer isso, ela evita totalmente a questão da participação da massa no genocídio²³. Ao retratar o racismo e identidades racializadas como sendo definidas e impostas exclusivamente pelo estado, ela não consegue explicar como estas mesmas identidades se incorporaram em termos sociais e se reproduziram socialmente. Ao retratar o genocídio como sendo exclusivamente um *projeto estatal*, seu único fracasso é uma incapacidade de aceitar o genocídio como sendo um *projeto social*.

23 O relato jornalístico mais convincente pode ser encontrado em Philip Gourevitch (1999).

Mas não é fácil fazer esta afirmação. Massacres no genocídio ruandense foram executados abertamente. Aproximadamente 800.000 tutsis foram mortos num período de 100 dias. O estado organizou as matanças, mas a maioria dos assassinos era composta de pessoas comuns. A matança foi feita principalmente por multidões que empunhavam facões. Havia uma probabilidade grande de você ser assassinado pelos seus vizinhos ou pelos seus colegas de trabalho, professores, médicos, padres, até mesmo por defensores dos direitos humanos ou seu próprio marido. Há poucos meses, quatro civis ruandenses foram julgados na Bélgica por crimes contra a humanidade. Entre os quatro, havia duas freiras e um físico. Como explicamos a participação deles – e a participação de outros setores na sociedade civil – no genocídio?

Ao contrário, a escrita jornalística se concentra exatamente neste aspecto do genocídio. Sua característica peculiar é escrever uma pornografia da violência. Assim como na pornografia, a nudez é dos outros, não nossa. A exposição do outro acompanha a afirmação não declarada de que nós não somos como eles. Trata-se de uma pornografia em que a violência sem sentido é uma característica das culturas de outros povos: onde eles são violentos, mas nós somos pacíficos e onde um foco na desvalorização facilmente se transforma numa outra maneira de celebrarmos e confirmarmos nosso *status* exaltado. No processo, os relatos jornalísticos também tendem a reforçar afirmações maiores: de que o mundo realmente está dividido entre o moderno e o pré-moderno, em que os modernos *fazem* cultura, mas os pré-modernos vivem de acordo com uma cultura atemporal.

Apesar de o relato da *ciência social* ser *instrumentalista* demais, destacando apenas a interferência do estado e das elites, os jornalistas tendem a depender muito de um relato *primordialista* que tende a explicar conflitos contemporâneos como repetições

de antagonismos atemporais²⁴. Apesar de os relatos da ciência social tenderem a explicar a participação da massa no genocídio como sendo obediência da massa aos governantes (de acordo com a explicação mais ampla, para os ruandenses comuns uma ordem é tão pesada quanto uma pedra), para os jornalistas isso explica a interferência de massas agarradas a antigas paixões e antagonismos. Em última análise, nem o relato instrumentalista nem o primordial consegue dar uma explicação histórica plausível de interferência no genocídio.

Politicamente, a escrita jornalística tem nos proporcionado um mundo simples e moral, em que um grupo de criminosos enfrenta um grupo de vítimas, mas em que não se pode pensar nem na história nem em motivações porque as duas estão fora da história e do contexto. Quando os jornalistas efetivamente abordaram o genocídio como sendo um projeto social, eu achei que eles não tinham conseguido entender as forças que moldaram a interferência do criminoso. Em vez disso, eles procuraram uma moral clara e simples na história. Num contexto em que vítimas e criminosos tinham trocado de lugar, eles procuravam vítimas que sempre se distinguissem dos criminosos. Onde as vítimas de ontem são os criminosos de hoje, onde as vítimas se transformaram em criminosos, esta tentativa de achar um Holocausto não funcionou. Portanto, eu chamei meu livro de *When Victims Become Killers*.

Quantos criminosos foram as vítimas do passado? O que acontece quando as vítimas de ontem agem de acordo com uma determinação que elas nunca mais deverão ser vitimadas, *nunca mais*? O que acontece quando as vítimas de ontem agem de acordo com uma convicção de que a força é a única garantia contra o complexo de vítima, então a única alternativa digna à força é a

24 Para um relato jornalístico re combinado que critica fortemente o voyeurismo jornalístico mas dá uma explicação conspiratória (instrumentalista) descarada, veja Bill Berkeley (2001).

morte? O que acontece quando elas se convencem que matar é realmente nobre porque significa a disposição de arriscar a própria vida e portanto, em última análise, é uma prova da própria humanidade da pessoa?

Eu achava importante compreender a humanidade do criminoso, como se fosse para entrar na pele do criminoso – não para desculpar o criminoso e a matança, mas para tornar o ato “concebível”, para aprendermos alguma coisa sobre nós mesmos como humanos. Como compreendemos a interferência do criminoso? Enquadrada por qual história? Mantida viva, reproduzida por quais instituições? Quem os hutus que matavam achavam que eles fossem? E quem eles achavam que estivessem matando nas pessoas dos tutsis?

A história de violência entre hutus e tutsis

A relevância de Fanon tornou-se clara para mim enquanto eu tentava compreender a história de violência política em Ruanda, especificamente da violência entre hutus e tutsis. Um fato chamou minha atenção: não consegui encontrar nenhum episódio antes de 1959 em que linhas de batalha tivessem sido traçadas intensamente entre hutus de um lado e tutsis do outro. O episódio de 1959 foi o primeiro significativo em que os hutus foram colocados contra os tutsis numa luta política, de tal forma que hutus e tutsis tornaram-se nomes que identificavam adversários políticos.

Eu achei que isto representava um forte contraste com lutas políticas anteriores, como Nyabingi no começo do período colonial. Nyabingi era o nome de um culto espiritual e de um movimento político, no que atualmente é o norte de Ruanda, a região incorporada ao reino em expansão de Ruanda no começo do século XX. Dois fatos sobre estes movimentos me chamaram a atenção. Em primeiro lugar, quando os bakigas desta região lutaram contra

a aliança do poder imperial alemão e contra a aristocracia tutsi do reino de Ruanda, eles não lutaram como hutus contra tutsis. Eles combateram os tutsis que estavam no poder, mas em aliança com os tutsis fora do poder, primeiro sob a liderança de uma antiga rainha tutsi, Muhumuza e depois sob a liderança do seu filho, Ndungtse.

Em segundo lugar, estes povos das montanhas não chamavam eles próprios de hutus, mas de bakigas (o povo das montanhas). Apenas quando eles foram derrotados e incorporados ao Reino de Ruanda eles deixaram de ser bakigas e tornaram-se hutus, pois hutu não era a identidade de um grupo étnico discreto, mas a identidade política de todos aqueles subjugados à força do estado de Ruanda. Em Ruanda antes do colonialismo, hutus prósperos tornaram-se tutsis, ao longo de várias gerações. É verdade que as cifras envolvidas eram pequenas demais para serem significativas em termos estatísticos. Ainda assim este foi um processo de grande relevância social e ideológica. Este processo de enobrecimento ritual, em que um hutu se livrava da sua condição de hutu tinha até mesmo um nome: *Kwithututra*. Sua contrapartida, em que uma família tutsi empobrecida perdia seu *status*, também ao longo de várias gerações, também tinha um nome: *Gucupira*.

O colonialismo belga não inventou o privilégio dos tutsis. Já havia privilégio tutsi antes do colonialismo. Então o que havia de novo no colonialismo belga? Não o privilégio tutsi, mas a justificativa para ele. Pela primeira vez na história de Ruanda, os termos hutu e tutsi passaram a identificar dois grupos, um classificado como sendo nativo e outro exaltado como sendo estrangeiro. Pela primeira vez, o privilégio dos tutsis afirmava ser o privilégio de um grupo estrangeiro, um grupo identificado como hamítico, como racialmente estrangeiro. Apenas com o colonialismo belga os hutus tornaram-se nativos e os tutsis estrangeiros, a degradação dos hutus tornou-se uma degradação

nativa e o privilégio dos tutsis passou a ser um privilégio estrangeiro. À medida que as autoridades belgas passaram a emitir cartões de identidade para hutus e tutsis, os tutsis tornaram-se isolados dos hutus. Juridicamente identificados como duas raças biologicamente distintas (os tutsis como hamitas e os hutus como bantos), os hutus e os tutsis tornaram-se identidades jurídicas e raciais distintas. O idioma da raça funcionava para enfatizar esta diferença entre nativo e estrangeiro.

O ponto ficará claro se voltarmos para a diferença entre raça e etnicidade no pensamento colonial do século XX. Eu observei que apenas os nativos eram classificados como tribos na África colonial e como “grupos étnicos” na África pós-colonial. Os não nativos, aqueles que não eram considerados africanos, eram classificados como raças. As tribos eram compostas de vizinhos, não de estrangeiros. Neste contexto, a violência étnica é diferente da violência racial. A violência étnica ocorre entre vizinhos. A questão são as fronteiras. Trata-se de transgressão através das fronteiras, de excesso. No conflito entre vizinhos, a questão não é a legitimidade da presença de outros. A questão é um excesso, uma transgressão. É apenas com uma raça que a própria presença de um grupo pode ser considerada ilegítima e sua reivindicação de poder é uma usurpação clara. É por isso que quando a violência política ocorre na forma de um genocídio, é mais provável que seja entre raças, não entre grupos étnicos.

A racialização dos tutsis e da diferença entre hutus e tutsis é fundamental para compreender a violência política entre hutus e tutsis. Isto ocorreu por uma razão. Trata-se do idioma da raça que definiu os de dentro e os de fora, distinguindo os nativos dos estrangeiros. No final das contas, ele separou os vizinhos dos forasteiros e os amigos dos inimigos.

Identidades políticas e a Revolução Nacionalista

O colonialismo é a gênese da violência entre os hutus e os tutsis em Ruanda. Mas o colonialismo não explica por que esta violência continuou depois da Revolução. Se o colonialismo é o local de origem do problema entre hutus e tutsis como sendo de identidades políticas racializadas, então o nacionalismo reproduziu esse problema. Aqui está o dilema que temos que enfrentar: a classificação de raça não era simplesmente uma ideologia estatal, mas também se tornou uma ideologia social, reproduzida por muitos dos próprios hutus e tutsis classificados como nativos e estrangeiros. Essa reprodução ocorreu através do projeto político nacionalista que traduziu a identidade colonial dos hutus como sendo a raça banto, nativa na identidade pós-colonial de Ruanda, traduzindo assim o projeto de classificação de raça colonial no projeto de construção de nação pós-colonial. Problematicar o projeto de construção nacional é, ao mesmo tempo, criticar a revolução de 1959 e a interferência popular que ela moldou.

A Revolução de Ruanda de 1959 foi anunciada como sendo a “Revolução Hutu”. À medida que os revolucionários transformaram Ruanda numa “nação hutu”, eles embarcaram num programa de justiça: justiça para os hutus, um reconhecimento para os tutsis. E ao fazerem isso, eles confirmaram as identidades políticas hutu e tutsi: hutu como nativo, tutsi como estrangeiro. Quando a busca pela justiça se transforma em vingança? Os revolucionários viraram o mundo de cabeça para baixo, mas não conseguiram mudá-lo. A ironia é que em vez de transformarem o mundo político criado pelo colonialismo, o mundo de nativos e colonizadores, eles o confirmaram. Então aqui está a pergunta para um estudo pós-colonial do nacionalismo em Ruanda: Por que o nacionalismo não conseguiu transformar o edifício político colonial?

A interferência popular tem sido o assunto de um projeto ambicioso na escrita da história no sul da Ásia, chamado de Estudos Subalternos. Tomada de Antonio Gramsci, a palavra *subalterno* significava camadas populares em oposição àquelas que governam. A grande contribuição histórica dos Estudos Subalternos foi resgatar o subalterno do *status* de vítima na história mundial ao destacá-lo como um agente na história, como alguém capaz de mudar as coisas. A lição histórica de Ruanda sugere que nós aceitamos os limites desta contribuição e reconhecemos que a interferência subalterna também é menosprezada por instituições específicas. Aceitar a natureza temporal da subalternidade – como Fanon fez – é começar a subvertê-la. Para gerarmos uma perspectiva que possa transformar identidades existentes, precisamos ficar fora das instituições que reproduzem nossas identidades para compreendermos identidades de grupo como sendo produzidas institucionalmente e, portanto, de relevância histórica limitada.

Será que nem toda perspectiva, não importa o quanto ela seja popular, está trancada nos parâmetros limitados das relações que a geram e a sustentam? Sem ser transformada, uma identidade subalterna provavelmente gerará não mais do que um desejo de trocar de lugar, por desejos hegemônicos. É por isso que uma identidade subalterna não pode ser nem adotada nem rejeitada de maneira incondicional. A não ser que destaquemos suas fronteiras históricas e suas limitações, a luta subalterna ficará presa num dilema, num beco sem saída. Sem um reconhecimento e subversão de limites, sem uma transformação institucional que leve a uma transformação de identidades, toda busca pela justiça tenderá para vingança e toda reconciliação tenderá a se transformar numa adoção de maldade institucional.

Uma vez Lênin reprovou Rosa Luxemburgo por ela se preocupar tanto com o nacionalismo polonês que ela não conseguia

enxergar além dele e então se arriscava a ficar presa dentro do mundo do rato e do gato. O mundo do rato e do gato é o mundo político dos hutus e dos tutsis produzido pelo colonialismo e reproduzido pela Revolução de 1959. Para o rato, não existe nenhum animal maior na presença do gato: nem o leão, nem o tigre nem o elefante. Para o gato, não existe nada mais delicioso do que o rato. O mundo político posto em movimento pelo estado e o colonialismo modernos também gera identidades subalternas sem fim, em pares binários. Para cada sargento, existe um subalterno; para cada colonizador, existe um nativo. Num mundo em que existem poucos gatos e vários ratos, uma forma dos gatos estabilizarem o governo é classificar os ratos ao espremerem a historicidade deles através de um discurso sobre origens, tanto nativas quanto não nativas, tanto étnicas quanto raciais. É por isso que num mundo em que os ratos identificaram os gatos, é totalmente possível que os ratos ainda consigam viver num mundo conforme definido pelos gatos, estimulados pelas próprias identidades geradas por instituições criadas na época de gatos.

Meu ponto é simples, mas é fundamental: você pode virar o mundo de cabeça para baixo, mas ainda assim pode não conseguir mudá-lo. Para mudar o mundo, você precisa se libertar da visão de mundo não só do gato, mas também do rato; não apenas do colonizador, mas também do nativo. A não ser que nos libertemos da visão de mundo do rato, o pós-colonialismo permanecerá um purgatório pontuado por violência não revolucionária. Mais do que qualquer outro evento contemporâneo, o genocídio em Ruanda apresenta este dilema de maneira mais intensa do que jamais foi.

A guerra civil e o genocídio

Para uma análise política do genocídio em Ruanda, existem três momentos fundamentais. O primeiro momento é o da colonização e da racialização do aparato estatal pelos belgas na

década de 1920. O segundo momento é o do nacionalismo e da Revolução de 1959, uma virada de mesa que entrincheirou as identidades políticas coloniais em nome da justiça. O terceiro momento é o da guerra civil de 1990. A guerra civil não nasceu de um processo estritamente interno, mas foi resultado de um desenvolvimento regional que cojugou a crise em Ruanda com a de Uganda.

Os exilados tutsis de 1959 encontraram refúgio em vários países, inclusive em Uganda. Vivendo às margens da sociedade, muitos aderiram à luta de guerrilha contra o regime Obote opressivo em 1981-85. Quando o vitorioso Exército Nacional de Resistência (NRA) entrou em Kampala em janeiro de 1986, aproximadamente um quarto dos 16 mil guerrilheiros eram banyarwanda. Os banyarwanda tinham emigrado para Uganda ao longo de todo o período colonial. No Triângulo de Luwero – o palco da luta de guerrilha – os migrantes eram quase a metade da população. O maior grupo de migrantes era de Ruanda.

Toda vez que os guerrilheiros do NRA libertavam uma vila e organizavam uma assembleia, eles enfrentavam um desafio: Quem podia participar de uma assembleia? Quem podia votar? Que podia se candidatar a um cargo público? O dilema tinha surgido em função do legado político colonial, que vinculava direitos à ancestralidade. Ao definir os migrantes como não nativos, privava-se-lhes de direitos políticos. A resposta do NRA foi redefinir a base de direitos, da ancestralidade para a residência. De forma simples, considerava-se que todo residente adulto de uma vila tinha o direito de participar da assembleia da vila. Esta nova noção de direitos foi traduzida numa lei de nacionalidade, depois de 1986: qualquer pessoa que residisse há dez anos no país tinha o direito de ser um cidadão. A consequência foi que os refugiados de 1959 da Revolução de Ruanda agora eram considerados ugandenses.

Esta herança política foi questionada com a primeira grande crise política do NRA em 1990, desencadeada por uma tentativa de honrar um dos dez pontos no programa da guerrilha: o compromisso de redistribuir terra de propriedade de ausentes a invasores pastores. Quando se tratou de distribuir a terra entre uma população de pastores nômades, surgiu a questão: Quem deveria receber a terra? Quem era cidadão?

A oposição se mobilizou em torno desta questão, com o objetivo de excluir os banyarwanda como não sendo cidadãos. A magnitude da crise resultante foi mostrada por uma sessão extraordinária do parlamento que durou três dias. Ao final da sua deliberação, o parlamento mudou a lei de cidadania de um critério de 10 anos de residência para uma exigência de que, para ser reconhecido como cidadão, precisa-se comprovar um vínculo de ancestralidade com a terra, ou seja, demonstrar que pelo menos um dos avós nasceu no território que depois foi demarcado como sendo Uganda. Em mais um mês, a Frente Patriótica de Ruanda atravessou a fronteira entre Uganda e Ruanda, adentrando em Ruanda. Meu ponto é que este não foi um simples retorno armado para Ruanda, mas também foi uma exclusão armada de Uganda.

Para compreendermos o impacto explosivo da guerra civil sobre Ruanda, precisamos compreender a mudança na posição política dos tutsis da Primeira República inaugurada pela Revolução de 1959 para a Segunda República que começou com o golpe de estado que colocou habyarimana no poder. Nós já vimos que a Primeira República foi o ponto culminante da luta entre duas linhas na Revolução. A linha vitoriosa, associada com o novo Presidente, Kayibanda, definiu os hutus e os tutsis como sendo duas *raças* diferentes, duas *nações* diferentes: os tutsis deveriam ser tratados como estrangeiros em Ruanda, a sede da nação hutu. Na Segunda República de Habyarimana, os tutsis

foram redefinidos de uma raça para uma etnia. De estrangeiros residentes na Primeira República, os tutsis tornaram-se uma minoria política na Segunda República. Em vez da distinção entre hutus e tutsis, a Segunda República destacou a distinção entre os tutsis em Ruanda e os exilados tutsis fora de Ruanda: enquanto aqueles eram politicamente elevados como sendo uma minoria de Ruanda que podia esperar de forma legítima uma representação minoritária em suas instituições políticas, estes foram desnacionalizados como sendo estrangeiros perpétuos para quem não havia mais nenhum espaço em Ruanda. Durante a Segunda República, a principal divisão política dentro de Ruanda não era entre hutus e tutsis, mas dentro da elite hutu elite, entre os do norte e os do sul.

Foram a organização militar dos tutsis exilados como o Exército Patriótico de Ruanda e sua entrada em Ruanda que desencadearam a guerra civil. Por sua vez, a guerra civil teve vários efeitos políticos. Para começar, ela permitiu que o regime de Habyarimana posasse como o defensor da nação contra o que se dizia que era uma tentativa dos tutsis exilados de restaurarem a monarquia colonial – uma repetição de 1963 – numa época em que o regime estava sob grande pressão da oposição interna predominantemente hutu para liberalizar. Em segundo lugar, isso permitiu que os hutus radicais, até então marginalizados na Segunda República, ressurgissem na corrente política dominante. Descrevendo eles próprios como sendo defensores do “Poder Hutu”, esta tendência organizou diversas mídias, do rádio e televisão à mídia impressa, que alegava que os ganhos da Revolução estavam ameaçados pelos tutsis que de fato eram uma raça, não uma etnia; estrangeiros que não eram ruandenses, não uma minoria ruandense.

Em terceiro lugar, quanto mais a guerra civil crescia e o RPA ganhava espaço, mais a oposição interna era desacreditada

como uma quinta coluna política vinculada ao RPA e seu programa democrático pintava como uma pauta antinacional. Em quarto lugar, em todo lugar que o RPA ganhava controle militar, a população hutu local ou fugia ou era expulsa por pressão administrativa. A maioria dos observadores estima que, em 1994, pelo menos 15% da população de Ruanda tinha sido deslocada dessa forma, sendo que algumas pessoas até quatro vezes. Agora a maioria vivia em campos de Kigali e arredores e na parte sul do país. Alguns dos participantes mais entusiastas com o genocídio vinham da população jovem destes campos. Finalmente, tendo como pano de fundo a marcha vitoriosa do RPA, a luz dos deslocados espalhou medo entre aqueles que ainda não tinham sido envolvidos na guerra civil. A mídia do “Poder Hutu” os alertou sobre um destino que a visão dos deslocados apenas confirmou: se os tutsis voltassem ao poder, eles perderiam tanto a sua terra quanto a sua liberdade – resumindo, perderiam tudo.

Portanto, a guerra civil de 1990-94 fez com que Ruanda voltasse para o mundo do Poder Hutu e do Poder Tutsi. Diante de um possível retorno do poder tutsi, ela deu ao hutu radical, uma tendência marginal na Segunda República, a sua primeira oportunidade de retornarem ao centro do palco político como defensores da Revolução de 1959. Sem a guerra civil, não teria havido genocídio.

O genocídio de Ruanda, então, precisa ser localizado num contexto moldado por três momentos relacionados: o momento *imperial* global definido pelo colonialismo belga e pela sua racialização do estado; o momento *nacional*, que foi a Revolução de 1959 e que reforçou identidades racializadas em nome da justiça; e o momento *regional pós-colonial* nascido de um vínculo entre a crise de cidadania na Ruanda pós-revolucionária

e seus vizinhos. É verdade que a crise de cidadania pós-colonial teve âmbito regional e levou a guerras civis não apenas em Ruanda, mas também em Uganda e no Congo. Mas foi apenas em Ruanda que a guerra civil se desdobrou num contexto que poderia acender e efetivamente acendeu um barril de pólvora nascido de um legado colonial distinto, que *classificava raças*, que foi reproduzido como sendo um legado revolucionário de *raça como nação*. Apesar de não ser um resultado necessário, mas sim casual, é imperativo que tiremos lições do genocídio em Ruanda.

Poder político e identidade política

Meu argumento sobre o genocídio em Ruanda vincula a violência no genocídio a identidades políticas que impulsionaram a violência e a reprodução destas identidades políticas, por sua vez, para uma forma específica do estado. Em vez de dar como certo as identidades de grupo, eu tentei historicizar o processo de formação do grupo. Ao vincularmos identidades políticas com o processo de formação do estado, torna-se possível distinguir todas as identidades pré-políticas – independentemente de elas serem culturais, econômicas, ou biológicas – de identidades políticas. Além disso, isto permite uma compreensão da dinâmica em que identidades políticas binárias, como os hutus e os tutsis, tornam-se polarizadas.

O genocídio em Ruanda levanta três questões importantes tanto para aqueles que precisam viver sua consequência, quanto para aqueles que o estudam. A *primeira* está relacionada com o vínculo entre identidades políticas e o processo de formação do estado. Para compreendermos como hutu tornou-se sinônimo de nativo e tutsi tornou-se sinônimo de estrangeiro, eu achei necessário ir além de uma análise do estado colonial rumo a uma crítica da revolução nacionalista de 1959 que abrangueu

identidades políticas criadas pelo poder colonial em nome da justiça. A *segunda* questão surge a partir do legado combinado de governo colonial e poder nacionalista. Também é a questão que representa o legado mais problemático do genocídio de Ruanda e que dividiu de maneira amarga aqueles que escrevem sobre ele. Não é verdade que a organização de violência genocida a partir da cúpula do poder político estava vinculada à participação de massa no local? A evidência mostra que isto realmente ocorreu, que é o motivo pelo qual precisamos compreender o genocídio tanto como um projeto estatal quanto como um projeto social. A *terceira* questão destaca a crise de cidadania em toda a região. Assim como a guerra civil que começou em 1990 conjugou a crise de cidadania em Ruanda com a de Uganda, a entrada de tropas de Ruanda na parte oriental do Congo, em 1996, combinou a crise de cidadania em Ruanda com a do Congo. Enquanto a Revolução de 1959 e sua consequência enfatizaram a diferença entre a experiência colonial de Ruanda e dos seus vizinhos – de que o governo colonial em Ruanda tinha criado identidades políticas racializadas, mas não etnicizadas –, a Ruanda pós-genocídio sublinha as semelhanças nas experiências coloniais regionais. Argumentei no meu livro que a Ruanda colonial era quase um meio-termo entre os governos direto e indireto. Assim, como o governo direto, ela gerou identidades políticas. Ao mesmo tempo, como o governo indireto, ela legitimizou o poder despótico de chefes como resultado de práticas pré-coloniais em vez de uma reorganização colonial do estado. O discurso sobre costume vincula cidadania (e direitos) com a identidade cultural e com as origens históricas.

A proliferação de minorias políticas no contexto africano contemporâneo não é um reflexo necessário do mapa cultural da África. Em vez disso, esta proliferação é o resultado de uma forma específica do estado, o governo indireto, que teve sua origem no período colonial. A verdadeira distinção entre raça e grupo étnico

não é a mesma que entre biologia e cultura, com a raça sendo uma identidade biológica falsa e o grupo étnico sendo uma identidade cultural verdadeira e criada historicamente. Em vez disso, tanto raça quanto grupo étnico precisam ser compreendidos como sendo a politização de identidades tiradas de outros domínios; a raça sendo uma identidade política daquelas construídas como não nativos (colonizadores) e grupo étnico sendo uma identidade daquelas construídas como indígenas (nativas). O desafio político verdadeiro da África é reformar e, portanto, transcender a forma do estado que continuou a reproduzir raça e grupo étnico como sendo identidades políticas, juntamente com um discurso sobre nativismo e tradição “genuína”.

O poder colonial não apenas moldou a interferência das camadas populares. Ele também foi marcado na interferência do intelectual. O poder colonial foi traçado não apenas de acordo com os limites da esfera pública, mas também foi impresso no sumário de obras acadêmicas. Assim como, num primeiro momento, o poder colonial movimentou primeiro o colonizador e depois o nativo, na esfera pública, ele também foi impresso no sumário de obras acadêmicas. Assim como o poder colonial movimentou primeiro o colonizador e depois o nativo, na esfera pública, ele também preocupou a imaginação intelectual com a questão de *origens*. A maneira pela qual a origem era compreendida dependia do idioma de poder, especificamente, sobre como o poder moldava a interferência através do direito consuetudinário.

No contexto africano, a lei consuetudinária considerava a interferência – e o “costume” – como sendo étnico. Em outro contexto, como a Índia, essa interferência era considerada religiosa. Será que então é mera coincidência que, se a preocupação africana pós-colonial for com quem é nativo e quem não é, a preocupação do indiano pós-colonial tem sido com quem é convertido é quem

não é? Será que é de qualquer forma menos surpreendente que se a imaginação nativa na África pós-colonial tende a absorver o imigrante com um roteiro de invasão, a imaginação nativa na Índia pós-colonial parece considerar a interferência do convertido como sendo uma verdadeira traição, como sendo uma transgressão tão subversiva que o convertido é sempre visto como deixando a desejar em termos de interferência autêntica?

Por que quando se trata do vocabulário político pós-colonial, hindu e muçulmano na Índia, ou nesse caso sinhala e tamil no Sri Lanka, como os hutus e os tutsis, em Ruanda, são sinônimos políticos de nativo e colonizador? Argumentei que o desafio não é nem negar histórias separadas nem desenvolver a partir desta separação. É, ao contrário, distinguir nossa noção de comunidade política da noção de comunidade cultural e, como consequência, separar o discurso sobre direitos políticos daquele sobre identidade cultural ou origens históricas. O ponto de diferença entre comunidades culturais e políticas é mais intenso quando contrastamos comunidades diaspóricas de comunidades imigrantes. As comunidades diaspóricas compartilham uma história comum, mas não necessariamente um futuro comum. As comunidades imigrantes, ao contrário, estão dedicadas a construir um futuro comum, mas podem não necessariamente compartilhar um passado comum. Distinguir entre comunidades culturais e políticas é distinguir entre o passado – vários passados – e um único futuro. A única característica que mantém uma comunidade política é o compromisso de construir um futuro político comum sob um único teto político. Este reconhecimento deve ser um passo importante para criar uma comunidade política e uma cidadania únicas a partir de grupos variados e de identidades culturais e históricas variadas.

* * *

Mahmood Mamdani é Professor da Cátedra Herbert Lehman de Governo e ex-diretor do Instituto de Estudos Africanos na Universidade de Colúmbia, em Nova York. Nasceu em Kampala, Uganda, e lecionou nas Universidades de Dar-es-Salaam, Makerere e Cidade do Cabo. É autor de *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996), reconhecido na Cidade do Cabo como “um dos 100 melhores livros da África do século XX”, em 2001, e Prêmio Herskovitz da Associação de Estudos Africanos dos EUA como “melhor livro sobre a África publicado em inglês”, em 1996, e de *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda* (2001). Seu livro mais recente é *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Origins of Terror* (2004). Professor Mamdani foi presidente do Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), de 1999 a 2002. Em 2001, foi um dos nove apresentadores de artigo no Simpósio Sobre o Centenário do Prêmio Nobel da Paz. Em 2005, recebeu o *Distinguished Africanist Award*, da Associação de Estudos Africanos de Nova York.

CAPÍTULO 11

O COLONIALISMO E OS DOIS PÚBLICOS NA ÁFRICA: UMA DECLARAÇÃO TEÓRICA¹ COM UM EPÍLOGO²

Peter P. Ekeh

Este artigo argumenta que as experiências de colonialismo na África levaram ao surgimento de uma configuração histórica singular na África pós-colonial moderna: a existência de dois públicos em vez de um, como no Ocidente. Muitos dos problemas políticos da África ocorrem em função dos relacionamentos dialéticos entre os dois públicos. Vou caracterizar estes dois públicos e tentar explicar alguns dos aspectos políticos da África dentro da matriz destes públicos. Para dar algum conteúdo empírico à distinção descrita aqui, eu ilustrarei as questões levantadas com exemplos da Nigéria.

1 Esta é uma reprodução editada do artigo original em *Comparative Studies in Society and History* 17 (1975, p. 91-112) que aparece aqui com a generosa permissão da editora, Cambridge University Press.

2 Os editores reconhecem com gratidão esta adição originalmente contribuída pelo autor para esta antologia.

O domínio privado, o domínio público e a moralidade da sociedade

Talvez a melhor definição de política seja a mais velha de todas: a política refere-se às atividades de indivíduos enquanto eles afetam o domínio público, composto pelos interesses coletivos da cidadania. Conforme Wolin (1960, p. 2-3) observou, “uma das qualidades fundamentais do que é político e que moldou de maneira poderosa a visão de teóricos políticos sobre o assunto do qual eles tratam, é seu relacionamento com o que é ‘público’”. A distinção entre o domínio privado e o domínio público delimita o âmbito da política. Nem todas as atividades cotidianas de um indivíduo são políticas. Na medida em que ele age dentro da própria família ou pratica sua religião na própria casa, ele está agindo no domínio privado. Além disso, a distinção nos diz quando mudanças realmente acontecem e podem definir as características de regimes políticos. O ato de tornar público o domínio privado – ou seja, a conversão de atividades e recursos privados em material para a conversação pública de atividades e recursos privados em material para o domínio público – é característico de regimes absolutistas. Por outro lado, a privatização do domínio público – ou seja, a “sublimação” da política, na qual o que é privado engole o domínio público – pode muito bem ser, conforme argumenta Wolin (1960), uma das principais características da era da organização.

Mas a distinção entre o domínio público e o privado como utilizada ao longo dos séculos adquiriu uma conotação ocidental peculiar, que pode ser identificada da seguinte maneira: o domínio privado e o domínio público têm uma base *moral* comum. A moralidade generalizada na sociedade informa tanto o domínio privado quanto o domínio público. Ou seja, o que é considerado moralmente errado no domínio privado também é considerado moralmente errado no domínio público. De maneira semelhante, o

que é considerado moralmente certo no domínio privado também é considerado moralmente certo no domínio público. Ao longo de vários séculos, crenças cristãs generalizadas proporcionaram uma fonte moral comum tanto para o domínio privado quanto para o domínio público na sociedade ocidental. É claro que existem exceções anômicas. Por exemplo, a forte atração de *The Moral Basis of a Backward Society*, de Banfield (1958) é que ela fornece um caso impressionante de uma exceção em que a mesma moralidade não governa os domínios privado e público. Mas este é um caso onde a exceção prova a regra. A observação de Banfield (1958) de política amoral numa vila do sul da Itália chamou tanta atenção exatamente porque viola a regra ocidental de política sem censura.

Quando alguém se desloca através da sociedade ocidental até a África, pelo menos, essa pessoa vê que a extensão total da concepção ocidental de política em termos de domínio público monolítico moralmente voltado para o domínio privado só pode ser feita com sacrifício conceitual e teórico. Existe um domínio privado na África. Mas este domínio privado é associado de maneira diferente com o domínio público em termos de moralidade. Na verdade, existem dois domínios públicos na África pós-colonial, com tipos diferentes de vínculos morais com o domínio privado. Num nível está o domínio público em que agrupamentos primitivos, vínculos e sentimentos influenciam e determinam o comportamento público do indivíduo. Chamarei este de público primordial porque ele se identifica bastante com agrupamentos, sentimentos e atividades primitivas que, no entanto, afetam o interesse público. *O público primordial é moral e funciona de acordo com os mesmos imperativos morais do domínio privado.* Por outro lado, existe um domínio público que está historicamente associado com a administração colonial e que passou a se identificar com a política popular na África pós-colonial. Ele se baseia em estruturas civis: os militares, o funcionalismo público, a polícia, etc. Sua principal característica

é que ele não tem nenhum vínculo *moral* com o domínio privado. Eu chamarei este de público cívico. *O público cívico na África é amoral e lhe falta o imperativo moral generalizado que funciona no domínio privado e no público primordial*³. A característica da política africana que mais se destaca é que os mesmos atores políticos operam ao mesmo tempo no público primordial e no público cívico. O relacionamento dialético entre os dois públicos fomenta as questões políticas singulares que passaram a caracterizar a política africana. Os dois públicos são receptivos a serem observados. Mas eles ganharão seu significado pleno no contexto de uma teoria de política africana. Depois de identificar os dois públicos, existem duas linhas de abordagem teórica que se pode tentar. A primeira delas é político-histórica: como esta configuração política singular surgiu na África? A segunda é sociológica: como o funcionamento do público afeta a política africana? Discutirei as duas teorias neste artigo.

Ideologias de legitimidade e o surgimento dos dois públicos

As políticas africanas modernas são em grande parte um produto da experiência colonial. Estruturas políticas pré-coloniais foram importantes para determinar a resposta de diversas estruturas políticas tradicionais à interferência colonial. Mas a experiência colonial em si teve um enorme impacto sobre a África moderna. É para a experiência colonial que qualquer conceitualização válida da natureza singular da política africana deve olhar⁴.

3 Esta distinção toma emprestado de uma distinção relacionada entre domínios "civil" e "primordial" no comportamento individual, apresentado à análise sociológica por Shils (1957) e fortalecido por Geertz (1963). É claro que no final das contas isso remonta à distinção clássica de Tönnies entre a *Gesellschaft* de associação e a *Gemeinschaft* da comunidade.

4 Cf. Ekeh (1972, p. 93): "O colonialismo é para a África o que feudalismo é para a Europa. Eles formam o pano de fundo histórico a partir do qual a África e a Europa avançaram para a modernidade. Assim, eles determinaram as características peculiares da modernidade em cada uma destas áreas".

Aliás, ainda podemos restringir mais a questão e nos concentrar nos dois grupos burgueses críticos que influenciaram a África colonial e continuam a influenciar a política africana pós-colonial. Esses grupos são os administradores coloniais, na sua maior parte tirados da classe burguesa ascendente na Europa, e a classe burguesa africana que nasceu a partir da experiência colonial em si. Meu argumento é que o surgimento e as estruturas dos dois públicos devem sua origem acima de tudo a estes dois grupos, especialmente às suas formulações ideológicas que pretendiam legitimar seu domínio do africano comum. Isto não quer dizer que o africano comum não tenha tido nada a ver com o surgimento dos dois públicos. Ele foi o alvo da habilidade intelectual dos dois grupos burgueses na sua formulação de ideologias.

Foi especialmente para enfatizar a falta de legitimidade sólida da parte deles que utilizei o termo “burguês” para caracterizar estes grupos. O termo conota a novidade de uma classe privilegiada que pode exercer muito poder, mas que tem pouca autoridade; que pode ter muita influência econômica, mas desfruta de pouca aceitação política. Diferentemente de Hodgkin (1956a), eu não preferi o termo classe média porque ele conota (a) que aqueles a quem se refere dessa forma tenham estabelecido vínculos de valor com as outras camadas da sua sociedade, e (b) que a classe a que se refere dessa forma ocupa uma camada média num sistema de estratificação social. Na minha opinião, os governantes coloniais europeus da África e seus sucessores africanos no período pós-colonial não se encaixam imediatamente no mesmo sistema de estratificação social com outros segmentos das sociedades em que eles governaram e que governam atualmente. Especialmente a classe burguesa africana não tem uma classe superior, uma aristocracia acima dela, apesar de efetivamente ter uma aristocracia tradicional derrotada cujas bases de poder foram enfraquecidas pela importação de técnicas de governo estrangeiras. Também

não utilizei o termo “élites” africanas porque conota para mim uma classe de homens que desfrutaram de autonomia na formação dos seus valores e nos seus processos de tomada de decisões, independentemente de fontes externas. A classe governante que surgiu na África claramente não tem essa autonomia.

Por causa da utilização repetida do termo “ideologias” neste artigo, parece justo para o leitor que eu explique da maneira mais clara possível a utilização do termo e o contexto dessa utilização. Por “ideologias”, refiro-me a distorções inconscientes ou perversões da verdade por parte de intelectuais ao desenvolverem pontos de vista que favoreçam ou beneficiem os interesses de grupos específicos para os quais os intelectuais agem como porta-vozes. Ou seja, ideologias são teorias geradas por interesse. A invenção de teorias geradas por interesse esteticamente atraentes, ou ideologias, que desviam da verdade científica é, conforme Werner Stark (1958) enfatizou, diferente do pensamento determinado socialmente em que a visão de mundo cultural do autor e sua condição de formação social mais imediata juntas definem sua percepção da realidade social. Refiro-me a teorias como sendo ideologias quando a parcialidade a favor de um grupo identificável é introduzida nelas. Não é necessário acrescentar que esta utilização especializada depende de uma tradição da conceitualização de ideologia como sendo um elemento *anormal* na construção da teoria social – tão plenamente exposta por Werner Stark (1958) – em vez de na visão ampla de Mannheim de ideologias como fazendo parte de elementos *essenciais* em teorias sociais.

Então, minha visão de ideologias não implica uma suposição marxista ou de Pareto de panideologismo – ou seja, a afirmação de que todas as ideias e teorias na sociedade são parciais a favor ou da classe governante ou da classe emergente. Minha posição efetivamente implica que os grupos específicos que se beneficiam de distorções ideológicas da verdade precisam ser identificados

em qualquer análise que alegue perversão e abuso da verdade científica. Minha suposição – ou seja, a hipótese não examinada nesta análise – é que distorções ideológicas e o abuso da verdade costumam indicar um grau de insegurança por parte do grupo que promove essas ideologias. Isto ocorre com a burguesia europeia, não apenas nos séculos XVIII e XIX na Europa, mas também na administração colonial da África. Um sentimento de insegurança também domina a burguesia africana emergente.

É claro que a classe burguesa europeia tem uma história conhecida de vida econômica e política interna europeia. Não tão conhecida é sua influência na expansão europeia para a África. Apesar de a história da “disputa” pela África estar repleta dos nomes da nobreza, a força que motivou a expansão deve ser traçada, no final das contas, para o crescimento da burguesia na Europa.

O evento central interno europeu do período imperialista [entre 1884 e 1914 e encerrando com a disputa pela África] foi a emancipação política da burguesia, que até então tinha sido a primeira classe na história a alcançar preeminência econômica sem aspirar ao governo político. A burguesia tinha se desenvolvido dentro do estado-nação e juntamente com ele (Arendt, 1951, p. 123).

O imperialismo nasceu quando a classe governante na produção capitalista se revoltou contra limitações nacionais à sua expansão econômica. Os burgueses se voltaram para a política por necessidade econômica. Como eles não queriam abrir mão do sistema capitalista cuja lei inerente é o crescimento constante, eles tiveram que impor esta lei aos seus governos locais e proclamar que a expansão era uma meta política final da política externa (Arendt, 1951, p. 126).

Em grande parte, a expansão europeia para a África e sua colonização deve ser considerada um resultado da tentativa burguesa de adquirir poder político, através da colonização, que seria proporcional ao seu poder econômico interno e o consolidaria ainda mais⁵. Arendt (1951, p. 133) estava indicando uma questão importante na colonização quando observou que

o conflito entre os representantes do “fator” imperial [ou seja, o governo doméstico] e os administradores coloniais [em grande parte recrutados de dentro da burguesia] atravessa a história como um fio vermelho através da história do imperialismo britânico.

Como Hobson (1902, p. 46) reclamou de forma tão amarga, “Apesar de o novo imperialismo ter sido um mau negócio para a nação, ele foi um bom negócio para determinadas classes e profissões dentro da nação”. A burguesia britânica, assim como algumas outras classes burguesas europeias, foi a que mais ganhou com a expansão e a colonização e tentou justificar essa expansão imperial como sendo benéfica para todas as nações colonizadoras e para todos os contribuintes nelas. Chamo de *ideologias imperiais*⁶ as teorias que surgiram dessa racionalização e de justificativas endereçadas aos contribuintes e aos cidadãos das nações

5 Não é necessário dizer que a influência burguesa variava muito de uma nação para outra na política interna europeia. Ela era mais significativa na França e na Inglaterra do que na Alemanha e Portugal (veja, por exemplo, Moore, 1966). Existe uma possibilidade de que as diferentes diretrizes coloniais na África – por exemplo, como entre os alemães e os portugueses por um lado e os britânicos e franceses por outro lado – tenham refletido a influência interna variada da classe burguesa na política nacional europeia. Minha caracterização da classe burguesa parece mais verdadeira nos casos dos ingleses e dos franceses do que da burguesia portuguesa e alemã.

6 Essas ideologias imperiais incluem a atração moral aos europeus em termos do “ônus do homem branco” e o elogio fantástico para europeus de que existiam selvagens nobres em algum lugar no mundo não europeu que podiam imitá-los. Para boas fontes dessas ideologias imperiais, veja Arendt (1951) e Curin (1964). A literatura europeia do século XIX e início do século XX está repleta de ideologias imperiais. Em inglês, as obras de Rudyard Kipling e Rider Haggard são especialmente eficazes em sustentarem a superioridade moral dos europeus, especialmente dos ingleses e o desejo evangélico de expansão imperial. Na esfera acadêmica, *Prosper and Caliban*, de Mannoni, que retrata os africanos como naturalmente dependentes e os europeus como naturalmente dominantes, continua a ser um dos exemplos mais sutis destas ideologias disfarçadas de “objetividade”.

colonizadoras. Apesar de serem uma área importante que precisa ser analisada em qualquer história intelectual do colonialismo na África, não vou lidar diretamente com essas ideologias imperiais neste artigo.

Os colonizadores burgueses europeus da África também foram confrontados com problemas formidáveis na sua conquista e no seu governo. Apesar de sua conquista ter sido facilitada pela sua tecnologia superior (juntamente com o fato de a vida política africana ter sido amenizada pelos três séculos anteriores de comércio de escravos que se espalhou pelo continente), uma colonização bem-sucedida da África foi alcançada mais pela justificação ideológica do seu governo pelos colonizadores do que pela simples brutalidade das armas. Chamarei de *ideologias coloniais* as ideologias inventadas pelos europeus colonizadores para convencer os africanos que a colonização era do interesse dos africanos. O impacto destas ideologias coloniais sobre o surgimento dos dois públicos na África é uma das minhas grandes preocupações neste artigo.

Ao longo da colonização surgiu uma nova classe burguesa na África, composta de africanos que adquiriram educação ocidental nas mãos dos colonizadores e dos seus colaboradores missionários. Da mesma forma, de todos os grupos de africanos, estes estiveram mais expostos às ideologias coloniais europeias. De várias maneiras o drama do colonialismo é a história da luta entre os colonizadores europeus e esta classe burguesa emergente. Apesar de ser nativa da África, a classe burguesa africana depende do colonialismo, mas ela rejeita os funcionários estrangeiros que governaram a África. Esta nova classe alega ser competente o suficiente para governar, mas não tem nenhuma legitimidade tradicional. Para *substituir* os colonizadores e governar seu próprio povo ela inventou várias

teorias movidas pelo interesse para justificar esse governo. Chamarei as ideologias desenvolvidas por esta nova classe burguesa emergente na África de *ideologias africanas burguesas de legitimidade*. Seu impacto sobre o desenvolvimento dos dois públicos na África também é uma grande preocupação para mim neste artigo.

Ideologias coloniais de legitimidade

A colonização europeia da África no final do século XIX e começo do século XX deve parte da sua eficácia às justificativas ideológicas dos esforços dos colonizadores. Os colonizadores mais bem-sucedidos, especialmente os britânicos e os franceses, tentaram criar ideologias que não apenas justificassem indiretamente sua penetração na África, mas que também justificassem aos seus conterrâneos suas ações continuadas. Além disso, e mais pertinente neste caso, eles também tentaram convencer os africanos a aceitarem o governo europeu como sendo benéfico. Estas últimas tentativas voltadas para os africanos colonizados são o que eu chamei de *ideologias coloniais*. Elas foram elaboradas em conjunto pelos administradores coloniais e pelos seus colaboradores próximos no empreendimento colonial, os missionários cristãos⁷. Quais foram as ideologias que os colonizadores invocaram para legitimar seu domínio da África?

O atraso do passado africano. Uma das ideologias mais bem-sucedidas utilizadas para explicar a necessidade do governo colonial foi a grande ênfase dada ao (que foi descrito como sendo) um passado retrógrado a-histórico. De acordo com esta visão, os africanos deveriam ter vergonha do seu passado. A única

7 Para uma história de caso dramática do envolvimento de um missionário cristão na colonização veja a discussão de Padmore (1949, p. 700-73) sobre as guerras religiosas entre os partidos *Ba-Ingleza* (inglês) e o *Ba-Fransa* (francês) em Uganda. Para uma interpretação bem argumentada e simpática do papel dos missionários cristãos, veja Neill (1966).

coisa importante está no presente. Os missionários falavam abertamente para os africanos que o culto aos ancestrais era ruim e que eles deveriam se libertar do seu passado “nocivo” e adotar o presente no novo simbolismo do cristianismo e da cultura ocidental. Com efeito, praticamente diziam aos africanos que os colonizadores e missionários tinham vindo para salvá-los, às vezes deles próprios, do seu passado. É claro que a ênfase aqui é na distorção ideológica do que afinal de contas é uma observação parcialmente correta, ou seja, que a África foi e continua a ser “retrógrada” em vários sentidos. Certa vez Warner Stark (1958, p. 50) alertou que, “em nenhum lugar as [influências ideológicas] são mais perigosas do que onde elas usam e abusam de verdades científicas inegáveis”. A questão aqui é este abuso. Ele consistiu de difamar o passado africano – inclusive civilizações de estados-nações historicamente importantes – e de exagerar a realização do presente africano. Os africanos que estudavam no “Ocidente” – e eles ocupavam postos importantes nas situações coloniais na África – eram intensamente diferenciados dos “nativos” de acordo com o princípio de que aqueles eram os do presente “europeizado” e que os nativos pertenciam ao passado retrógrado.

A ausência de contribuições pelos africanos para a construção da África. Uma arma ideológica utilizada pelos administradores coloniais para enfatizar a necessidade do seu governo na África consistia em rebaixar a contribuição feita pelos africanos para a construção das nações africanas e para a história em geral. A história é, em grande parte, a ênfase seletiva de eventos de um ponto de vista nacional. Os americanos falam bastante sobre suas relações com a Inglaterra, mas seria raro encontrar um professor ou escritor americano que dissesse que a Inglaterra construiu ou fundou os Estados Unidos. Na África colonial e até mesmo na pós-colonial, a ênfase em contribuições feitas pelos colonizadores para a construção da África é apresentada de maneira extravagante

a favor do colonialismo. A essência da história colonial é a demonstração da importância maciça da “intervenção” europeia na África e do “fato” de que as contribuições africanas para a construção da África são relevantes apenas quando vistas no contexto de uma contribuição mais ampla e mais significativa pelos colonizadores europeus. Toda criança em idade escolar na África colonial e muitas na África pós-colonial, leu em livros de história que a África e especialmente seus pontos de referência e hidrovias importantes foram “descobertos” por exploradores europeus. A perspectiva mental aqui é importante. Dizer que o Rio Níger ou o Kano foi descoberto por exploradores europeus é convidar o africano a ver seu próprio povo do ponto de vista do europeu. Muitos africanos que estudaram no Ocidente adotaram este ponto de vista. Conforme Jahoda (1961, p. 115) observa, o africano que estudou no Ocidente “agora passa a olhar para os africanos e para a cultura africana até certo ponto pelos olhos dos educadores europeus que determinaram a maneira e o conteúdo do aprendizado que ele recebeu”.

De novo, é claro, isso realçava a legitimidade de os europeus rebaixarem as contribuições africanas para a construção da África e, portanto, de tornar o colonizador europeu um governante benevolente que sutilmente preencheu um vazio e trouxe a África “para a luz e para a história”. O veículo mais eficaz aqui é o ensino da história colonial, apesar de o próprio uso do idioma dos colonizadores como meio de educação ter em grande parte o mesmo efeito de legitimar o governo estrangeiro. Mungo Park, um aventureiro, torna-se um “descobridor” na história colonial ensinada em nações colonizadas pela Grã-Bretanha⁸. Um historiador africano relativamente sensível reclamou certa vez que a contribuição

8 Não se trata de uma questão insignificante que africanos colonizados pelos franceses não soubessem nada sobre estes exploradores britânicos e que os africanos colonizados pelos britânicos não soubessem dos exploradores franceses.

do Bispo Ajayi Crowther – o primeiro bispo da Nigéria – para a documentação da história foi minimizada: “A narrativa de Crowther é um documento importante sobre as etapas iniciais das Guerras Iorubá do século XIX. De fato, é surpreendente que, muito tanto se falou dos relatos das viagens de Clapperton e Lander por Iorubá Ocidental, pouquíssima atenção foi dada a este relato de uma viagem pela parte central de Iorubá, em 1821-1822” (Ajayi, 1967, p. 291). O professor Ajayi ficaria menos surpreso se ele reconhecesse que a história é em grande parte a biografia seletiva de nações, não uma interpretação “objetiva” de *todos* os documentos. Certamente a história colonial conforme ensinada em escolas e universidades africanas tinha uma finalidade principal: legitimar o governo colonial europeu na África.

Rixas entre tribos. Distorções ideológicas também existem na caracterização da vida política na África pré-colonial. “Tribo contra tribo” é o tema comum em relatos coloniais de lutas africanas. Lutas “entre tribos”, em vez de “dentro da tribo”, são enfatizadas em interpretações da história política africana. Apenas recentemente os historiadores africanos como Ajayi (Ajayi e Smith, 1964) e Dike (1956) apontaram para o âmbito e até mesmo para a relevância de lutas “dentro de tribos” na África. Ao enfatizarem com cuidado “desarmonias entre tribos” na África, os administradores coloniais europeus tinham duas coisas para ganhar de uma só vez. Em primeiro lugar, o princípio de *divide et impera* foi utilizado de maneira eficaz para criar desarmonia entre grupos na situação colonial, uma estratégia especialmente aparente nos dias de declínio do colonialismo em praticamente todas as nações africanas; em segundo lugar, ele deu aos administradores coloniais a imagem de interventores benevolentes, que vieram para a África *porque* eles queriam estabelecer a ordem.

Benefícios do domínio colonial europeu. O argumento de que o domínio europeu trouxe benefícios é a justificativa comum para a presença de europeus na África, da espoliação de Angola pelos portugueses à imagem de padrinho que os franceses tinham na Costa do Marfim. Mas é significativo que pouca coisa jamais seja dita no mesmo contexto sobre as desvantagens das atividades coloniais e missionárias europeias na África. De fato, existem benefícios que derivam do domínio colonial. Mas pode muito bem ocorrer que no longo prazo as implicações psicológicas e sociais esmagadoras do colonialismo tenham desvantagens muito superiores às vantagens anunciadas. (Geralmente não se percebe, por exemplo, que as únicas nações não ocidentais a se modernizarem com sucesso – o Japão e a China – foram as que não foram colonizadas. Será que é por acaso que todas as nações asiáticas e africanas que foram colonizadas por europeus tenham uma história uniforme de fracasso em tentativas de se modernizarem?)

O custo administrativo da colonização para os europeus. Um dos exemplos mais pronunciados de coisas ditas com duplo sentido na colonização (e existe aqui suspeita de que o que estava envolvido era uma mentira deliberada, e não uma representação ideológica equivocada e inconsciente da verdade) está relacionado com a contabilidade do custo, tanto financeiro quanto de outra natureza, da colonização. Enquanto a ênfase no custo foi minimizada para o “fator imperial” (ou seja, o governo) e para os contribuintes nos países de origem dos colonizadores, ela foi claramente exagerada perante as colônias. Mostrou-se que os benefícios financeiros que as nações colonizadas derivaram das nações colonizadoras superaram a riqueza que pode ter sido tirada das colônias. Com efeito, relatos coloniais sempre eram apresentados de formas que mostravam que os bens e a produção nas colônias eram “comprados” a preços bons, quando na verdade o mercado colonial era monopolista. Em geral, os colonizados eram induzidos a acreditar na ordem colonial.

Conforme enfatizarei depois, quando interpretada no contexto deste artigo, esta postura equivale a uma ênfase indevida em direitos e uma indevida falta de ênfase em obrigações. Com efeito, esta distorção ideológica invariavelmente levou a um exagero das riquezas na Europa do ponto de vista de vários africanos.

Nativos vs. ocidentalizados. Relativamente isolada do restante, mas central para a promoção ideológica da legitimidade dos colonizadores na África, está a ênfase penetrante na distinção entre “nativos” (ou seja, africanos sem nenhuma educação ocidental) e africanos ocidentalizados. A maioria dos africanos colonizados considerava o europeu como sendo um homem abençoado com muito, que não fizera nada muito além de adquirir educação literária para merecer tal luxo. No contexto colonial de muitos africanos, adquirir a educação ocidental foi uma forma de escapar do trabalho duro. Este deveria ser feito pelos “nativos”. Pelo menos acreditava-se que o europeu, tendo adquirido uma educação adequada, não podia trabalhar com as mãos. Mandar o filho de alguém para a escola era ter a esperança de que ele escaparia do tédio do trabalho duro (veja Jahoda, 1961, p. 78).

Muitas destas percepções sobre os europeus e sobre a educação ocidental foram estimuladas pelos próprios administradores coloniais e missionários europeus. Elas foram parcialmente promovidas para preservar a aura de carisma que formou a base de legitimidade para o governo europeu. Uma estratégia suprema de administradores coloniais foi separar instituições “nativas” de ocidentais e definir o “nativo” em termos do que é baixo (veja Arendt, 1951, p. 131). É claro que esta distinção condescendente entre setores ocidentalizados e “nativos” ganhou expressão máxima na doutrina do governo indireto. Mas o africano ocidentalizado não escapou completamente do setor “nativo”. Com efeito, sua maior dificuldade foi, e continua a ser, a adaptação simultânea a

duas ordens que se contrapõem mentalmente. Uma solução para este problema formulado pelo africano que estudou é definir uma destas ordens em termos *morais* e a outra em termos *amorais*. O setor nativo tornou-se um reservatório primitivo de obrigações *morais*, uma entidade pública que se trabalha para preservar e se beneficiar. O estudioso ocidentalizado tornou-se um público cívico *amoral* do qual se tenta ganhar, se possível, para beneficiar o público primordial *moral*.

Ideologias de legitimidade burguesas africanas

As ideologias coloniais tiveram um grande impacto sobre os africanos. A ausência de um ethos tradicional sólido, por exemplo, na forma de uma religião panafricana, tornou os africanos alvos fáceis destas ideologias. Mas houve uma variação considerável na difusão dos seus efeitos sobre os africanos. O africano ocidentalizado foi uma vítima maior da intensidade destas ideologias do que o africano analfabeto. A aceitação de ideologias coloniais de várias formas levou à criação pela classe burguesa africana das suas próprias ideologias. A finalidade por trás das ideologias coloniais, elaboradas por administradores e missionários, era legitimar uma dominação estrangeira dos africanos; as ideologias burguesas africanas foram formadas para alcançar duas metas inter-relacionadas. Em primeiro lugar, a intenção é que elas servissem como armas para serem usadas pela classe burguesa africana para *substituir* os governantes coloniais; em segundo lugar, elas deveriam servir como mecanismos para legitimar seu controle sobre seu próprio povo. Os dois tipos de ideologias estavam voltados em grande parte para as massas africanas. No entanto, em termos de tempo, o primeiro conjunto foi usado durante o colonialismo e foi um ataque aos governantes estrangeiros. Chamarei este conjunto de *ideologias anticoloniais*. O segundo conjunto de ideologias está mais diretamente relacionado com a questão de legitimidade e

está envolvido na política pós-colonial na África. Seu surgimento coincidiu com a partida dos governantes coloniais estrangeiros. Chamarei estas de *ideologias pós-coloniais de legitimidade*.

1. Ideologias anticoloniais

O que chamo aqui de ideologias anticoloniais refere-se às razões e estratégias movidas pelo interesse da burguesia africana ocidentalizada que buscava *substituir* os governantes coloniais. O anti-colonialismo não significou de fato oposição aos ideais e aos princípios percebidos de instituições ocidentais. Ao contrário, boa parte do anticolonialismo estava baseada na aceitação expressa destes ideais e princípios, acompanhada pela insistência de que a conformação a eles indicava um nível de realização que deveria dar aos africanos recém-ocidentalizados o direito à liderança. O anticolonialismo era contra os funcionários coloniais estrangeiros, mas era evidentemente *a favor* de ideais e princípios estrangeiros. Agora eu discutirei algumas das ideologias usadas para justificar esta forma de anticolonialismo:

Padrões elevados africanos. Em toda nação pós-colonial africana, os africanos ocidentalizados, ou seja, a burguesia africana, se viraram para mostrarem que seus padrões de educação e administração são tão bons *quanto* os dos seus antigos colonizadores. O ponto de referência nessas demonstrações é provar que eles são “iguais”, mas nunca melhores do que seus antigos governantes. Pelo menos se eles julgarem que seus padrões de educação e administração não são tão altos quanto os que prevalecem nas capitais das antigas nações colonizadoras, eles lamentam o fato dos seus padrões “baixos” e tentam aumentá-los. Em nenhum lugar se depara com a afirmação de que os padrões predominantes, digamos, na Inglaterra, não são altos o suficiente ou altos demais para os problemas, digamos, na Nigéria. Estes

padrões “elevados” são sempre definidos em termos dos padrões predominantes, ou seja, comuns nas antigas nações colonizadoras.

Esta ideologia de padrões elevados africanos teve sua origem na luta pela independência. A maioria dos líderes africanos na luta pela independência anunciou para os seus seguidores que eles eram tão qualificados *quanto* os colonizadores ingleses ou franceses; que o seu governo poderia ser tão “democrático” *quanto* na Inglaterra ou na França; que os africanos poderia alcançar um grau de eficiência na burocracia tão alto *quanto* o que ocorria na Grã-Bretanha ou na França, etc. Da sua maneira de falar o idioma inglês e de pronunciar as palavras em inglês, o nigeriano “been-to”⁹, por exemplo, quer demonstrar para o homem comum que ele é tão bom *quanto* um inglês no uso do idioma inglês.

Existe uma lógica para estas tentativas excessivamente zelosas por parte da classe burguesa africana para provar que era igual, mas nunca melhor do que os antigos colonizadores. Eles são uma mensagem endereçada às massas de que os africanos que estudaram alcançaram o nível dos colonizadores e que, portanto, eles podem substituí-los de maneira permanente. Não é exigido que se prove ser melhor do que os antigos colonizadores para fazer isso, uma vez que seus comportamentos representavam o melhor de todos de acordo com os africanos.

Qualquer pessoa que tenha estudado numa universidade de ponta – em Berkeley, Harvard, ou Oxford – terá percebido que se diz muito pouco sobre padrões elevados. São as instituições menos distintas que querem parecer ser tão boas quanto Berkeley, Stanford, ou a Sorbonne. A mesma coisa acontece com a classe burguesa africana. De várias maneiras elas estão numa

9 “Been-to” é um termo nigeriano usado para se referir àqueles que já estiveram fora, geralmente na Inglaterra, Europa e Estados Unidos ou Canadá e que exageram sua imitação de comportamentos ocidentais. Veja também a discussão de Fanon (1967, p. 17-40) sobre esta questão no que diz respeito aos africanos e aos habitantes das Índias Ocidentais que falam francês.

desvantagem considerável ao tentarem fazer coisas *como* ingleses no que os ingleses fazem melhor: falar o idioma inglês. Para usar o exemplo do povo não ocidental mais bem-sucedido da história, os japoneses não se esforçam para falar inglês ou francês assim *como* um inglês e um americano ou *como* um francês. Eles se consideram como sendo *diferentes* deles. O burguês africano, nascido fora da experiência colonial, fica muito desconfortável com a ideia de ser *diferente* dos seus antigos colonizadores em questões relacionadas à educação, administração ou tecnologia. Suspeita-se que ele esteja inconscientemente com medo de não se qualificar para ser um substituto eficaz dos antigos colonizadores. Se ele efetivamente rejeitar um modelo inglês, ele quer adotar um modelo americano, mas a questão continua a ser que ele quer validar sua substituição dos colonizadores ao aceitar os padrões dos americanos que, afinal de contas, eram colonizadores potenciais na África.

Estratégias de independência. A noção, promovida pela classe burguesa africana, de que os africanos tinham padrões elevados e que os africanos eram tão qualificados para governar quanto os antigos colonizadores constituiu a principal base da afirmação da classe burguesa africana para ganhar independência dos governantes estrangeiros e, portanto, para governar seu próprio povo. Portanto, a “luta” pela independência foi uma luta pelo poder entre as duas classes burguesas envolvidas na colonização da África. A pobreza intelectual do movimento de independência na África flui a partir deste fato, de que o que estava envolvido não era a questão de diferenças de ideias sobre princípios morais, mas sim a questão de *qual* classe burguesa deveria governar os africanos. Os colonizadores realmente resistiram bastante ao desconfiarem da classe burguesa africana e ao criarem divisões dentro dela. No longo prazo, no entanto, foi a classe burguesa africana que levou vantagem na luta ao convencer o africano leigo que ele tinha

finalmente adquirido as qualidades carismáticas com as quais a educação ocidental dotava aqueles que a recebia.

A luta levou a uma estratégia necessária, porém destrutiva: sabotagem dos esforços administrativos dos colonizadores. Boa parte das atividades anticoloniais feitas pela burguesia africana consistiu de estímulo aos seus seguidores para chegarem atrasados ao trabalho, para fazerem greves por diversas razões¹⁰. O africano que sonegasse seu imposto seria um herói; o trabalhador africano que batesse no seu empregador branco receberia uma ampla cobertura nos jornais. Em geral, a classe burguesa africana, dentro e fora da política, estimulava o homem comum a evitar suas obrigações para com o governo ou então a defini-las como sendo ônus; ao mesmo tempo ele era estimulado a exigir seus direitos. Deve-se repetir que essa estratégia foi uma sabotagem necessária contra funcionários estrangeiros que a classe burguesa africana queria substituir.

A ironia de tudo isso, no entanto, é que o africano comum levou os princípios envolvidos nessas atividades muito a sério. Há claramente um efeito de transferência do colonialismo para a política pós-colonial. Conforme deve ser aparente para qualquer pessoa que conheça a história de camponeses e do homem comum em outras partes do mundo, a linha de distinção entre obediência a governantes estrangeiros e ao novo governante burguês africano era tênue na mente do africano leigo. Levando-se em consideração o contexto histórico do colonialismo na África, a burguesia africana não tem nenhuma base de legitimidade independente do colonialismo. Em certo sentido, então, eles contribuíram diretamente – apesar de maneira involuntária – para minarem sua própria legitimidade ao estimularem a ab-rogação de tarefas

10 Dessa forma o líder sindical nigeriano Micahel Imoudu tornou-se um herói na Nigéria colonial por estimular greves contra os britânicos, uma prática que lhe rendeu um forte ressentimento por parte dos seus antigos colaboradores, agora no governo, quando ele a repetiu contra a sua própria nação independente, depois da saída dos britânicos.

e obrigações para o governo colonial e a demanda por direitos maiores do que os recursos disponíveis para atendê-los.

A promessa de independência. Uma estratégia relacionada na luta pela independência foi aumentar as esperanças e expectativas do cidadão comum em duas direções diferentes. Em primeiro lugar e de maneira relativamente franca, o homem comum recebeu a promessa de um aumento de benefícios, que foram caracterizados com extravagância. Em segundo lugar e de maneira menos franca, mas não menos impressionante na mente do homem comum, estava a promessa de diminuir o “ônus colonial” que, em outros termos, significa as obrigações do homem comum – o pagamento de impostos. Novamente deve-se enfatizar que essas promessas eram generalizadas para significarem que nas nações colonizadoras – na Inglaterra, na França – os direitos do homem comum eram abundantes enquanto suas obrigações eram escassas. Estas promessas podem ter sido feitas honestamente em alguns casos por causa das experiências limitadas da classe burguesa africana, mas em vários outros casos elas foram feitas para desacreditar o colonizador estrangeiro e para ganhar a lealdade do homem comum.

2. Ideologias pós-coloniais de legitimidade

A classe burguesa africana tem uma base precária. Ela lutou contra governantes estrangeiros de acordo com critérios que eles apresentaram. Além disso, os governantes estrangeiros eram lutadores acostumados, pelo menos julgando pelo sucesso da burguesia na Europa, e eles estavam sempre preparados para usar aquela antiga arma de “dividir e governar”. Nos últimos dias do colonialismo em várias nações africanas, dois tipos de divisões foram criados, ou pelos menos estimulados, pelos colonizadores. O primeiro foi estimulado deliberadamente para minar a classe burguesa africana ao reavivar a tradição como sendo a base da

legitimidade, ou seja, ao restaurar os chefes e os reis derrotados ao poder. Na melhor das hipóteses tratava de uma tática de atraso por parte dos colonizadores. Os governantes tradicionais estavam enfraquecidos demais pelos tempos pré-coloniais para sobreviverem a uma luta com a classe burguesa africana emergente. Em qualquer caso, os colonizadores tinham implantado um novo conceito de legitimidade em questões relacionadas com o público cívico. O reinado e a chefia tradicionais sempre foram definidos em termos morais e a nova tentativa feita pelos colonizadores de empurrá-los para a confusão da política pública cívica amoral estava destinada a fracassar. Uma divisão mais séria foi sugerida pelos colonizadores para a classe burguesa africana e ela continua a ser o fio vermelho que atravessa toda a política africana pós-colonial. É uma divisão dentro da classe burguesa ao longo de linhas étnicas primitivas. As duas divisões – entre os burgueses e os chefes tradicionais e dentro da própria classe burguesa – levaram a dois conjuntos de ideologias promovidas pela classe burguesa africana para legitimar seu *status* ameaçado na política pós-colonial. Eles são os seguintes:

Educação como garantia de sucesso. A educação é pelo menos tão necessária na África quanto em qualquer outro lugar. Mas esta necessidade foi subvertida pela classe burguesa africana de uma forma curiosa. Em várias sociedades humanas, alcançar um padrão educacional é tratado como sendo uma *avenida* para o sucesso. Mas na África pós-colonial, alcançar o padrão educacional necessário, geralmente formulado em termos de títulos universitários imponentes, agora é considerado uma *garantia* de sucesso. Existe uma diferença importante aqui. Dizer que a educação é uma avenida para o sucesso é convidar aquele que se beneficia do sistema educacional a *merecer* seu sucesso ao tratar sua realização educacional como fundamento para o avanço. Tratar a educação como uma garantia de sucesso é convidar aquele que se beneficia

do sistema educacional a *exigir* avanço uma vez que ele tenha alcançado com sucesso os padrões requisitados de educação. Suspeito que esta última definição da função da educação no que diz respeito ao recebedor individual seja uma invenção ideológica da classe burguesa ocidentalizada para legitimar seu governo, baseada na educação colonial em comparação com a legitimidade dos chefes tradicionais. A lógica de “promover primeiro quem chegou antes” no funcionalismo público e na política docente das universidades é uma consequência direta desta ideologia.

Ideologia da divisão étnica de domínio. Um fato comum na África pós-colonial é o surgimento de grupos étnicos primitivos sólidos na política. O que é interessante sobre eles é que objetivamente eles passaram a ser significativos apenas dentro do contexto das diversas nações africanas em que elas estão implicadas. Na verdade, muitos deles foram criados pela política moderna. Mas quase em todo lugar, seções separadas da classe burguesa africana tentaram justificá-los indiretamente como sendo entidades primitivas que não só são anteriores às nações africanas nas quais elas foram implicadas, mas efetivamente como grupos corporativos que sempre existiram. É nesta esfera que as realizações que criam ideologias da burguesia africana emergente se aproximam dos seus pontos máximos intelectuais. Ao mesmo tempo em que consegue rebaixar a tradição como base de legitimidade na nova África e que insiste que a educação ocidental proporciona essa legitimidade, a classe burguesa africana dividiu a África em domínios de influência de acordo com linhas tradicionais.

As dimensões deste problema podem ser ilustradas de maneira mais lucrativa no contexto da política da Nigéria. Da maneira como os conhecemos atualmente, os grupos étnicos da Nigéria desenvolveram suas fronteiras e até mesmo seu caráter apenas dentro do contexto da política da Nigéria. Mas ideologias e mitos efetivamente têm

funções de criação de realidade e o caráter corporativo que agora se atribui aos diversos grupos étnicos é a realidade que fluiu das ideologias e mitos investidos pela burguesia para consolidar suas parcelas de influência na nova Nigéria. Nenhum grupo étnico existia antes da Nigéria como entidade corporativa com as fronteiras agora reivindicadas para eles e as lealdades agora voltadas para eles. O que existia antes da Nigéria eram regimes amorfos: muitos deles eram organizados em torno de cidades-estados, outros em reinos e semi-reinos e outros ainda com a estreiteza de vilas sem nenhuma concepção de entidades políticas mais amplas nas quais eles foram implicados. Até mesmo os idiomas pelos quais alguns alegam identificar os grupos étnicos da Nigéria moderna (veja Awolowo, 1966) são em grande parte um produto desta ideologia da divisão de domínio.

Talvez nós nos beneficiemos das nossas discussões desta ideologia da divisão de domínio ao nos referirmos diretamente aos dois grupos étnicos na Nigéria cujos líderes políticos e intelectuais são mais especialistas na promoção desta ideologia. Começando com o nível de “empregados” do *Ibo State Union* e *Egbe Omo Oduduwa* até professores Ibo e Iorubá em universidades da Nigéria, muitos recursos foram gastos para *provar* que seus grupos étnicos sempre foram grupos étnicos corporativos identificáveis. Foi uma afirmação ideológica desse tipo feita pelo Professor Biobaku (em nome da classe burguesa Iorubá) que levou o historiador britânico Hodgkin (1957, p. 42) a observar, “Todo mundo reconhece que a noção de ‘ser um nigeriano’ é um novo tipo de concepção. Mas parece que a noção de ‘ser um Iorubá’ não é tão mais velha”. A ideologia da etnicidade corporativa Ibo foi impulsionada de forma ainda mais vigorosa pela classe burguesa Ibo. B.O.N. Eluwa, que por muitos anos foi o “Secretário-Geral” da *Ibo Federal (State) Union*, disse a Abernethy (1969, p. 110) que ele, aparentemente entre outros líderes burgueses Ibo, viajaram pela “Ibolândia” entre

1947 e 1951 para convencerem os habitantes de vilas “Ibo” que eles eram efetivamente Ibos. De acordo com o próprio Eluwa, estes habitantes das vilas “nem podiam imaginar todos os Ibos”. Abernethy acrescenta:

Na década de 1930, muitos Ibos Aro e Onitsha rejeitaram conscientemente identificação como sendo Ibos, preferindo pensar neles próprios como grupos separados e superiores. O próprio termo “Iorubá” foi popularizado por líderes da Sociedade Missionária da Igreja durante o século XIX que estavam ansiosos para produzirem uma Bíblia num idioma uniforme para diversas cidades-estado que estavam em guerra umas contra as outras naquela época (Abernethy, 1969, p. 110).

A estrutura dos dois públicos

Tomado de maneira isolada, cada um destes conjuntos de ideologias de legitimidade podem equivaler a pouca coisa. Mas tomados juntos, eles apontam para uma das principais características da política africana: a existência de dois públicos. A estrutura da política pós-colonial moderna na África deve em grande parte a estes dois públicos que existem um ao lado do outro e que tendem a crescer juntos. Agora desenvolverei ainda mais as implicações destas ideologias ao analisar a estrutura da política na África e ao fazer isso na expressão do conceito de cidadania. Conforme usarei aqui, seu significado toma como ponto de partida a análise incisiva de T. H. Marshall (1949) da cidadania na Inglaterra e a subsequente generalização e elaboração das concepções de cidadania de T. H. Marshall e de Tocqueville feitas por Bendix (1964). Para colocar a questão de forma relativamente direta, estas diversas fontes sugerem que existam dois elementos

distintos no conceito de cidadania. O indivíduo como membro de uma comunidade política tem determinados *direitos* e privilégios que ele pode reivindicar dela. De maneira semelhante, ele tem determinadas *tarefas* e obrigações que precisa executar no interesse da comunidade política.

Os problemas políticos da época e o contexto histórico da política determinam em grande parte os aspectos e as questões de cidadania que são selecionados para ênfase numa determinada sociedade. Portanto, a concepção de cidadania no Ocidente realmente levou a uma análise rica de direitos (veja T. H. Marshall, 1949; Bendix, 1964), enquanto se presta pouca atenção na análise de tarefas. Isto ocorre porque o contexto histórico da política no Ocidente levou a uma situação em que os direitos e seus ideais igualitários resultantes eram questões problemáticas na concepção de cidadania enquanto a maior parte das tarefas era tida como certa. De maneira semelhante, pode-se observar que um atributo eminente da cidadania no Ocidente é que os dois elementos da cidadania estão associados de maneira próxima. Ou seja, direitos e tarefas são concebidos de uma forma transacional: a demanda por direitos implica alguma disposição para realizar as tarefas concomitantes e vice-versa. O contexto histórico da política africana, especialmente à medida que ela surgiu a partir do colonialismo, deu um caráter diferente a concepções africanas de cidadania deste modelo ocidental. Com efeito, a cidadania adquiriu diversos significados, que dependem de se ela é concebida em termos do público primordial ou do público cívico.

O público primordial na África pode realmente ser visto de maneira produtiva em termos dos elementos de *cidadania*. O indivíduo vê suas tarefas como sendo obrigações *morais* para beneficiar e sustentar um público primordial do qual ele é um membro. Enquanto na maior parte possam existir sanções informais que imponham

essas obrigações por parte dos indivíduos, as tarefas para o público primordial têm um lado moral. É claro que os focos dessas tarefas podem variar de uma configuração para outra, mas na maior parte da África eles tendem a ser grupos étnicos emergentes. A *tributação* informal na forma de contribuições “voluntárias” a associações étnicas e outros tipos diferentes de obrigações para ajudar com programas comunitários de propriedade étnica são uma característica destacada da África moderna.

Mas qual é o lado reverso das tarefas para o público primordial? Quais são os direitos que o africano espera do público primordial em retorno pelas suas tarefas em relação a ele? É aqui que se deve ter cautela e não atribuir equações econômicas para a operação do público primordial. Apesar de o africano dar *materialmente* como parte das suas tarefas para com o público primordial, o que ele ganha de volta não é material. Ele ganha de volta benefícios intangíveis e não materiais na forma de identidade ou segurança psicológica. A pressão da vida moderna cobra seu preço de maneiras intangíveis. O custo do avanço rápido da urbanização e o surgimento repentino de vários indivíduos vindos de um contexto rural e analfabeto até um ponto tão alto quanto a liderança de departamentos de prestígio nas universidades e na administração pública não pode ser medido em termos econômicos tangíveis. Em toda a África pós-colonial, novos homens com pais, irmãos e irmãs analfabetos – vindos de famílias sem chefe que não se baseiam na ética nem no peso da autoridade – estão surgindo para ocupar cargos elevados. Por trás da serenidade e da elegância de comportamento que acompanham a educação e o cargo elevado estão ondas de turbulência psíquica – que não estão espalhadas de forma alguma e com crenças cada vez maiores em poderes mágicos sobrenaturais. O público primordial é alimentado a partir desta turbulência. Pois é no público primordial, seja ele definido de maneira estrita como sendo limitado a uma família estendida de aproximadamente 200 indivíduos ou, o

que é muito mais provável, a todo um grupo étnico emergente variando de 500.000 a aproximadamente dez milhões de pessoas, que dá segurança para muitos que pertencem à primeira geração de africanos que estudaram. A expressão material das tarefas do africano que estudou para com seu público primordial pode ser equilibrada ou não pelos benefícios psíquicos de segurança, benefícios que fluem a partir da associação próxima com o público primordial. Mas o ponto é que, como a maioria das esferas morais, o relacionamento entre o indivíduo e seu público primordial não pode ser esgotado por meio de equações econômicas. Existe mais para todas as tarefas morais do que o valor material das próprias tarefas.

A estrutura de cidadania do público cívico é diferente. Por ser amoral, existe uma grande ênfase no seu valor econômico. Enquanto vários africanos se viram para beneficiarem e sustentarem seus públicos primitivos, eles procuram ganhar a partir do público cívico. Além disso, o relacionamento do indivíduo com o público cívico é medido em termos materiais –mas com uma tendência. Enquanto o indivíduo procura ganhar a partir do público cívico, não existe nenhuma urgência moral sobre ele para devolver para o público cívico devido aos seus benefícios. As tarefas, portanto, são desenfaturadas enquanto direitos são espremidos no público cívico com a amoralidade de um fugitivo engenhoso.

Estas posturas diferentes em relação ao público primordial e ao público cívico fazem sentido na perspectiva histórica do colonialismo. As ideologias da legitimidade inventadas tanto pelos governantes coloniais estrangeiros da África quanto por seus sucessores africanos acreditaram no mito entre os africanos comuns de que o público cívico nunca pode ser empobrecido. Por outro lado, o público primordial é retratado como precisando de cuidado – na verdade, do público cívico.

A dialética de dois públicos

A maioria dos africanos que estudou é composta de cidadãos de dois públicos na mesma sociedade. Por um lado, eles pertencem a um público cívico de quem eles ganham em termos materiais, mas para quem eles dão apenas com má vontade. Por outro lado, pertencem a um público primordial de quem eles derivam pouco ou nenhum benefício material, mas para o qual se espera que eles deem de forma generosa e para o qual eles efetivamente dão materialmente. Para tornar as coisas mais complicadas, seu relacionamento com o público primordial é moral, enquanto com o público cívico é amoral¹¹. As tensões e os confrontos dialéticos entre estes dois públicos constituem o aspecto singular da política africana moderna.

Um *bom* cidadão do público primordial distribui e não pede nada em troca; um cidadão *sortudo* do público cívico ganha do público cívico, mas pode escapar de dar nada em troca sempre que ele puder. Mas esse homem sortudo não seria um homem bom se ele canalizasse todos os seus ganhos afortunados para sua bolsa privada. Ele só continuará a ser um homem bom se ele canalizar parte da contribuição do público cívico para o público primordial. Essa é a lógica da dialética. A lei não escrita da dialética é que é legítimo roubar do público cívico para fortalecer o público primordial.

Diversas questões são fomentadas pelo confronto inevitável entre os dois públicos¹². Eu me limitarei a três áreas aqui:

Tribalismo. *Tribalismo* é um termo usado na maior parte da África pós-colonial para denotar animosidades entre membros de diferentes grupos étnicos. Pela sua própria natureza, o tribalismo

11 A concepção amoral das tarefas do governo foi menosprezada por Okoi Anko (1967, p. 112-113) da seguinte maneira: "Todo mundo espera que o governo proporcione uma liderança moral saudável".

12 Para uma tentativa de explicar a guerra civil da Nigéria de acordo com estes termos veja Ekeh (1972).

é um construto desradicalizado. Ou seja, é um termo que perdeu sua raiz. O tribalismo surge apenas em situações em que tribos e membros das tribos estejam desaparecendo. O tribalismo é robusto em Lagos, onde não existem tribos ou seus membros; ele está ausente na maioria das vilas do interior da Nigéria. O tribalismo floresce entre professores e estudantes em universidades da Nigéria (veja van den Berghe, 1971, 1973), muitos dos quais raramente visitam suas vilas natais no interior; ele é mínimo nas escolas de ensino médio nos locais afastados da Nigéria. A verdade é que o grau e o âmbito do tribalismo na África estão correlacionados de maneira negativa com o predomínio da vida “tribal”.

Não é necessário dizer que isto é porque o tribalismo surgiu a partir da situação colonial. Ele é o resultado direto do confronto dialético entre os dois públicos. O tribalismo surge onde existe um conflito entre segmentos da burguesia africana no que diz respeito à participação proporcional dos recursos do público cívico e dos públicos primitivos diferenciados. Os líderes do público primordial (que não devem ser confundidos com a liderança étnica tradicional) querem canalizar a maior parte possível destes recursos do público cívico para indivíduos que estejam no mesmo público primordial que eles – em parte, suspeita-se que seja porque uma proporção significativa deles acabou encontrando seu caminho para os cofres do público primordial.

Um significado mais completo do tribalismo surgirá a partir da discussão de um caso concreto. Todos já sabem que o tribalismo é o problema perene e indestrutível em nossas universidades. Van den Berghe (1971, 1973) talvez seja um porta-voz único, expondo sua observação do fenômeno, mas ele não é de forma alguma o único visitante estrangeiro das nossas universidades a ser atingido por ele. O que é tão notável aqui é que o tribalismo é mais proeminente nas universidades federais na Nigéria do que nas universidades

estaduais e regionais. Isto é claramente porque o público cívico é mais cooperativo nas universidades federais e entra em confronto mais violento com o público primordial nelas. Para nos concentrarmos em um exemplo: nas nossas universidades nigerianas sempre ocorrem confrontos entre professores e palestrantes de grupos étnicos diferentes no que diz respeito especialmente às nomeações de novos membros e à promoção dos antigos. Mas estes conflitos têm uma lógica. Eles são promovidos na sua maioria por professores medíocres de nigerização¹³ que parecem se sentir inseguros. A insegurança é de fato do que o tribalismo é feito. O fato de ele envolver e efetivamente machucar nigerianos mais eficientes é apenas parte das consequências do tribalismo. Mas acaba sendo o público cívico que se fere de forma mais profunda: a eficiência e a qualidade são sacrificadas em favor da conveniência. E talvez o que seja pior em longo prazo, a amoralidade do público cívico se aprofunda. Essa é a fonte do problema e da inquietação nas nossas universidades na Nigéria atualmente. Por trás da doçura de mostuário de pretensões professorais está a profunda destruição causada pelas tensões dialéticas entre o público cívico e o público primordial.

Associações Voluntárias. Se o tribalismo é um *ismo* amorfo, as associações “voluntárias” étnicas são seu braço operacional visível. De novo, associações voluntárias surgem nos grandes centros urbanos e são nutridas nas nossas universidades. Assim como o tribalismo, elas se desenvolveram com o público cívico e, de fato, se alimentam dele. Que estas associações “voluntárias” se desenvolvem a partir da urbanização, que elas atraem africanos com boa educação, que realmente elas são a invenção da classe burguesa africana são fatos que foram bem documentados. O que

13 Era uma diretiz deliberada em certo momento nas nossas Universidades Federais “nigerianizar” os principais cargos substituindo os estrangeiros pelos nigerianos. Essas promoções inesperadas trouxeram alguns nigerianos competentes para alguns cargos principais, mas elas também empurraram alguns nigerianos muito incompetentes para outros cargos principais.

não foi plenamente enfatizado, no entanto, é que estas associações não pertencem ao domínio privado no mesmo sentido que os sociólogos políticos pensam em associações voluntárias no Ocidente. Elas pertencem ao público primordial. Dessa forma, elas não complementam o público cívico, mas subtraem dele.

A tenacidade de associações voluntárias diante de tentativas para regulamentá-las e até mesmo para bani-las (como foi tentado na Nigéria) indica que elas tenham dinâmicas inerentes. Enquanto o público primordial sobreviver a lugares raros de autoridade – as associações voluntárias manterão sua força. Apesar de aparências externas, falta à burguesia africana emergente força “introspectiva”. As associações voluntárias, vinculadas ao público primordial, dão uma sensação de segurança àqueles que não alcançaram diferenciação máxima de limitações da sociedade – ou seja, aqueles que não experimentaram a “revolução introspectiva” que era uma característica da época moderna no Ocidente (veja Weinstein and Platt, 1969).

Corrupção. O apogeu da dialética é a *corrupção*. Ela surge da amoralidade do público cívico e da legitimidade da necessidade de se apoderar da doação do público cívico para beneficiar o público primordial. Existem duas formas de corrupção que estão associadas com a dialética. A primeira é considerada como sendo apropriação indevida de fundos do público cívico – do governo, para ser mais específico. A segunda é a solicitação e aceitação de subornos de indivíduos que procuram os serviços prestados no público cívico por aqueles que administram estes serviços. Ambos carregam pouca sanção moral e podem muito bem receber grande aprovação moral dos membros do público primordial de alguém. Mas, ao contrário, estas formas de corrupção são completamente ausentes no público primordial. Estranho é o nigeriano que exige subornos de indivíduos ou que se engaja em desfalque no desempenho das

suas funções para com seu público primordial. Por outro lado, ele pode correr o risco de sofrer sanções graves de membros de seu próprio público primordial se até este espaço tentar estender a honestidade e a integridade com que exerce suas tarefas no público cívico, empregando critérios universalistas de imparcialidade.

Graças à habilidade ao estilo de Tocqueville de um residente temporário inglês na Nigéria que já discutiu esta questão com riqueza límpida, podemos olhar esta questão por um momento através dos olhos de um estrangeiro. Wraith contrasta a integridade com que os nigerianos tratavam questões de caráter étnico primitivo com “os passos lentos e as conquistas exíguas das autoridades do governo local”. Ele observa que, enquanto as autoridades do governo local, com sua estrutura cívica, têm “um triste registro de confusão, corrupção e conflitos”, as “uniões étnicas estão manipulando somas em dinheiro comparáveis aos de muitas autoridades locais; que eles estão gastando de forma construtiva e estão manuseando honestamente”(itálico no original). Conforme Wraith enfatiza corretamente, “Colocar os dedos no caixa da autoridade local não irá sobrecarregar sua consciência de maneira indevida e as pessoas podem muito bem pensar que você é uma pessoa inteligente e invejar suas oportunidades. Roubar o dinheiro da união ofenderia a consciência pública e o ostracizaria da sociedade”(Wraith and Simpkins, 1963, p. 50).

Esta atitude diferenciada estende-se para hábitos de trabalho africanos. Os africanos são extremamente trabalhadores no público primordial, como qualquer pessoa que conheça como as associações étnicas funcionam poderá comprovar. A quantidade de horas de trabalho gastas a serviço do público primordial é enorme – mas seria profano contá-las e enfatizá-las, tal é o seu caráter moral. Por outro lado, os africanos não trabalham duro em questões relacionadas com o público cívico. Pelo menos a pessoa não se sente culpada se gastar seu tempo a serviço do público

cívico. O mesmo indivíduo ficaria terrivelmente constrangido se ele gastasse seu tempo ou reivindicasse um trabalho que ele não fez no público primordial. Não é desconhecido que alguns indivíduos tratam suas tarefas no público cívico como uma oportunidade para descansar se preparando para suas tarefas mais difíceis no domínio primitivo.

Conclusão

Estudos modernos de política comparativa surgiram parcialmente com o interesse cada vez maior de cientistas sociais americanos e europeus na África moderna, especialmente pós-colonial. As ferramentas de política comparativa são inerentes à concepção tradicional de política no Ocidente. Isso parece adequado em si mesmo. Mas às vezes as ferramentas parecem cegas pelo excesso de uso e demandam que elas sejam afiadas. Certamente, para captarmos o espírito da política africana temos que procurar o que ela tem de singular. Estou convencido de que a experiência colonial proporciona essa singularidade. Nosso presente pós-colonial foi moldado pelo nosso passado colonial. Foi esse passado colonial que definiu para nós esferas de moralidade que acabaram dominando a nossa política.

Nossos problemas podem ser parcialmente entendidos e esperamos que sejam resolvidos pela percepção de que o público cívico e o público primordial são rivais, que de fato o público cívico está faminto de uma moralidade muito necessária. É claro que a “moralidade” tem um toque fora de moda, mas qualquer política sem moralidade é destrutiva. E os resultados destrutivos da política africana no época pós-colonial devem algo à amoralidade do público cívico.

EPÍLOGO

NOTAS SOBRE “O COLONIALISMO E OS ‘DOIS PÚBLICOS’ NA ÁFRICA: UMA DECLARAÇÃO TEÓRICA”

Peter P. Ekeh

Fontes intelectuais da tese de “Dois Públicos”

Em 1990, dei um seminário a estudantes da pós-graduação de sociologia na Universidade de Uppsala, na Suécia, onde eu fui um examinador externo, sobre o tema de um novo artigo que escrevi que tinha acabado de ser publicado em *Comparative Studies in Society and History*. Mas a questão que ficou comigo daquele encontro estava relacionada com o artigo “Dois Públicos”, publicado num volume anterior do mesmo periódico¹. Um estudante perguntou, de forma relativamente direta, como eu tive a ideia dos “dois públicos”. Dei uma resposta no calor do momento que foi obviamente inadequada. Deixe-me tentar aqui dar uma

1 *Comparative Studies in Society and History* (1975), vol. 17, p. 91-112.

resposta mais ampla. Infelizmente, trata-se de uma réplica mais complicada. Aqui está.

Comecei minha pós-graduação no Departamento de Sociologia na Universidade de Stanford, na Califórnia, EUA em 1965, logo que saí da Universidade de Ibadan, na Nigéria. Em 1966, eu me mudei para o outro lado da Baía de São Francisco para a Universidade da Califórnia, em Berkeley. Tanto em Stanford quanto em Berkeley, os estudantes de pós-graduação de sociologia tinham que estudar o artigo duradouro de Edward Shils “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties” (publicado no *British Journal of Sociology*, em junho de 1957)². Tratava-se de um artigo muito bom que discutia comportamentos complexos de indivíduos em níveis diferentes das suas ações. Seu valor provavelmente foi diminuído por outros sociólogos que o reduziram de maneira ritualista às chamadas variáveis de padrão, de Talcott Parsons, que alinhou todas as ações humanas ao longo do eixo de particularismo ou universalismo e “difusão” ou “especificidade”³. Em 1963, Clifford Geertz ofereceu uma elaboração sólida das ideias de Shils no seu poderoso artigo “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Politics in the New States”, como um capítulo principal em *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, que foi sem dúvida uma das melhores coleções acadêmicas a surgirem a partir da era da teoria da modernização. Tanto o estudo de Shils quanto o de Geertz eram um material excelente para estudantes que se preparavam para as provas orais do doutorado em Berkeley. Era assim que eu e a maioria dos meus colegas de Sociologia e Ciências Políticas o víamos. No entanto, minhas opiniões pessoais destes

2 N.E.: *British Journal of Sociology*, vol. 82, p. 130-145.

3 Talcott Parsons ofereceu diversas definições das suas variáveis padrão que se tornaram cada vez mais complicadas à medida que ele tentava incluir todas as sociedades humanas na sua taxonomia geral definindo o comportamento humano.

N.E.: Veja por exemplo *Toward a General Theory of Action* editado por Talcott Parsons e Edward A. Shils. Cambridge: Harvard University Press, 1951.

clássicos acabariam sendo radicalmente reorientadas e atualizadas quando eu encontrei o relato monográfico menos glamouroso de Edward Banfield do seu ano de licença e da sua residência temporária no sul da Itália na metade da década de 1950.

Tive contato pela primeira vez com *The Moral Basis of a Backward Society*, de Edward Banfield (1958), num curso de Sociologia Política oferecido por William Kornhauser em Berkeley, em 1966 ou 1967. Eu o li com uma paixão que não experimentei com outros livros. Banfield tinha ido ao sul da Itália com sua esposa para uma temporada de férias sossegada longe do agito da Nova Inglaterra, nos Estados Unidos. Em vez disso, ele foi atraído para uma observação sociológica de comportamentos que ele aparentemente achou estranhos. Os italianos do sul lidavam com seus familiares de maneiras morais. Mas para com outros fora da família, eles se comportavam como se a moralidade fosse irrelevante. Banfield chamou estes fenômenos de “familismo amoral”.

O trabalho de Banfield me causou um impacto imediato de duas formas. Em primeiro lugar, ele me fez procurar um novo significado no artigo de Edward Shils (1957). Voltei àquele texto várias vezes para ver como nós humanos podíamos nos comportar de maneira tão diferente um em relação ao outro em contextos diferentes. Mas de maneira mais sólida, o relato de Banfield dos comportamentos folclóricos dos italianos do sul me fizeram voltar no tempo para o ambiente da vila onde eu cresci no Delta do Níger, na Nigéria. Isto foi porque os comportamentos que Banfield descreveu e que aparentemente ele odiava, eram extremamente próximos à codificação de comportamentos morais na comunidade onde cresci. Especificamente, havia uma famosa narrativa folclórica local que aprovava fortemente o tipo de definição diferencial do que era o comportamento moral que

parecia ter deixado Banfield horrorizado como sendo incomum, provavelmente não natural.

Após esta experiência pessoal, decidi recontar a narrativa folclórica da vila que era tão atual na comunidade da minha vila natal até a minha juventude. Em algum momento em 1968, eu a escrevi e a traduzi como “The Parable of the Foolish Moral Man”. De várias maneiras, esse passo primordial foi o precursor do surgimento do artigo que eu acabei chamando de “Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement”. Talvez minha lembrança de como passei de compilar uma narrativa folclórica de vila para embalar uma declaração teórica sobre os comportamentos políticos africanos seja digna de ser narrada. Mas primeiro, deixe-me compartilhar esta narrativa da vila com os meus leitores.

A parábola do homem tolo

Para sua interpretação e seu significado plenos, o contexto desta narrativa é tão importante quanto a narrativa em si. Era uma narrativa permeada de moralidade que girava em torno de cerimônias funerais para membros idosos da comunidade. Nas décadas de 1930 e 1940, o contexto temporal desta narrativa, a morte de um idoso reunia uma assembleia de parentes para comemorar a passagem de um homem ou mulher que tinha vivido tão bem. Todos os protocolos das cerimônias no funeral eram regulamentados por padrões morais. Aqueles que transgrediam contra códigos morais do grupo familiar mantinham-se escrupulosamente afastados de participarem de refeições e bebidas rituais por medo de ofenderem os ancestrais que supervisionavam de maneira ciumenta, do seu domínio etéreo, os códigos morais da família e dos parentes. Um dia era reservado para reconciliar parentes que brigavam uns com os outros. Depois disto, todos podiam participar de refeições sacramentadas. O funeral era a exibição da moralidade da comunidade.

No último dia das cerimônias fúnebres, havia uma atmosfera relaxada, com muita dança e muita cantoria. Geralmente o momento mais importante ocorria na noite do último dia com a apresentação do contador de histórias. Tratava-se de um negócio dramático, com o principal contador de histórias sendo auxiliado por percursionistas e cantores. A narrativa em si era apresentada na forma de chamada e resposta. Uma das mais memoráveis nestas ocasiões fúnebres solenes estava relacionada com uma escolha moral polêmica feita por um habitante crente da vila. Ele fez uma ação que foi rejeitada e ressentida pelo resto da comunidade.

De acordo com todos os relatos desta narrativa, Otobrise era um homem bom. O narrador contava ao seu público que Otobrise nunca tinha roubado de ninguém. Ele nunca desejou nem levou embora a mulher de qualquer outro homem. Ele era sempre confiável e honesto em tudo que fazia. Ele era amado tanto na família quanto na comunidade da vila por duas virtudes pelas quais o povo Urhobo do Delta do Níger conferia elogio e amor aos seus homens. Em primeiro lugar, ele trabalhava duro e era aplicado nas suas tarefas agrícolas. Em segundo lugar, ele ajudava toda a sua família, especialmente em questões que demandavam esforços coletivos. Até aqui, o narrador estava com Otobrise, elogiando-o muito. Mas então algo moralmente terrível deu errado que levou o narrador e o sossegado Otobrise a tomarem caminhos opostos.

Numa fatídica manhã, Otobrise pretendia ir à sua fazenda. Ele estava andando ao longo da estrada nova que a comunidade tinha construído para automóveis de oficiais coloniais brancos. Otobrise claramente ouviu o som de um automóvel se aproximando. Ele cuidadosamente se afastou do centro da estrada e foi para o acostamento. Em pouco tempo, o automóvel do Oficial de Distrito Colonial britânico passou por

ele. À medida que o carro avançava, Otobrise notou que algo pesado caiu da carruagem do Oficial de Distrito. Ele estava sozinho. Ele se aproximou do saco que caiu da carruagem do Oficial de Distrito e descobriu, para seu espanto, que era um saco de dinheiro. Cem libras eram uma enorme fortuna naqueles tempos coloniais sombrios. Otobrise tirou o dinheiro da estrada e o pôs na sua bolsa de caça.

Até esse momento, o narrador ainda estava do lado de Otobrise.

Otobrise abandonou sua missão de ir à sua fazenda naquela manhã. Ele voltou para casa. Sua esposa tinha saído de casa para ir à fazenda. Ele teve que tomar decisões sozinho. Otobrise embalou o pacote de dinheiro de maneira inteligente para que ninguém suspeitasse que era um pacote de dinheiro. Então ele vestiu sua melhor roupa e partiu para a sede do Distrito, há três milhas da sua propriedade rural. Otobrise envergou com o pacote de dinheiro, mas era um homem forte. Ele andava rápido. Otobrise chegou à sede do Distrito bem a tempo. O Oficial de Distrito tinha feito seus negócios do dia e já estava para voltar para a sede da Província quando Otobrise chegou.

Neste ponto da dramatização, o narrador tinha se tornado sarcástico nos seus comentários e a percussão tinha ficado nervosa.

Otobrise fez sinal de que ele queria ver o homem branco. Mandaram ele se calar. Disseram para ele ir embora e ver seu Chefe. Nem todo mundo tinha o direito de ver o grande Oficial de Distrito. Ele argumentou teimosamente com os mensageiros do

tribunal, insistindo que ele tinha uma mensagem importante para o homem branco. Eles riram dele. Então o próprio Oficial de Distrito saiu e perguntou qual era o problema. Disseram a ele que “este nativo” queria vê-lo. Ele ficou imaginando o motivo, mas pediu que o trouxessem para uma sala. O Oficial de Distrito estava acompanhado do seu intérprete. Ele disparou a primeira pergunta para este homem que parecia um camponês. “Onde você nasceu?” Otobrise foi questionado. Ele respondeu de maneira firme e impressionante, “Meu nome é Otobrise, nascido em Okpara”. “O que você quer discutir com o O.D.?” lhe perguntaram em seguida. Novamente sua resposta foi bastante firme: “Diga ao homem branco que ele perdeu seu dinheiro e eu quero devolvê-lo para ele”. “Quando?”, perguntou o Oficial de Distrito curioso. Otobrise disse a ele que tinha sido naquele dia, mais cedo de manhã. O Oficial de Distrito foi até o seu carro e descobriu que o dinheiro realmente tinha sumido. Ele pediu o dinheiro a Otobrise. Ele ordenou que o dinheiro fosse contado. Estava completamente correto – nem uma única moeda tinha sido retirada.

Neste ponto da narração, vários comentaristas da plateia tinham entrado na dramatização, insultando intensamente a imagem de Otobrise.

Então, a dramatização se transforma numa loucura. O narrador sarcasticamente dizia para sua plateia que o homem branco recompensou Otobrise muito bem. O narrador proclamava que o Oficial de Distrito colocou a mão no fundo do bolso e tirou um *farthing* – a moeda de menor valor no sistema monetário colonial. O narrador dizia à sua plateia que o homem branco colocou o *farthing* na testa de Otobrise com as seguintes palavras:

“Meu bom homem, obrigado, mas você nunca mais será rico”. A própria plateia urra no seu próprio sarcasmo, jogando insultos horríveis sobre a imagem miserável de Otobrise.

Esse não foi o fim do infortúnio de Otobrise. Ensopado com o próprio suor, ele se arrastou de volta para casa. Quando chegou, sua esposa tinha voltado da fazenda. Otobrise contou honestamente para ela os eventos do dia. Em seguida, sua mulher embalou os pertences e o deixou. “Otobrise é tolo demais”, ela gritou. Enquanto isso, a notícia da ação de Otobrise tinha se espalhado de uma vila para outra e para toda Okpara. A família de Otobrise o convocou para uma reunião a fim de descobrir diretamente dele o que aconteceu. Otobrise honestamente deu o relato verdadeiro para a família reunida do seu encontro com o dinheiro do oficial colonial branco. Ao final do seu relato honesto, o homem mais velho da família disse a Otobrise que ele era um homem tolo. Depois disso, as solteironas da vila compuseram canções que ridicularizavam Otobrise como sendo o tolo da vila.

Rejeitado pela sua esposa e sua família e ridicularizado pela comunidade pelo que ele pensou que tivesse feito certo, Otobrise não sobreviveu a estes eventos por muitos meses. Ele morreu na miséria pouco tempo depois e sua morte não foi motivo de luto nem para a família nem para a comunidade.

* * *

Essa foi a narrativa folclórica da minha vila natal que resgatei da memória após ter lido *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), de Edward Banfield. Estudar o livro de Banfield

me permitiu ver uma ironia suprema na narrativa da vila na qual eu não tinha prestado nenhuma atenção antes. Os idosos que zombaram de Otoberise e o ridicularizaram por devolver o dinheiro do oficial colonial eram os guardiões da moralidade da sua família. Eles xingariam qualquer membro da sua família que encontrasse dinheiro que pertencesse a outra pessoa da família ou até mesmo à comunidade da cidade e se recusasse a devolvê-lo.

Meu primeiro ímpeto e plano foram preparar esta narrativa para ser publicada em algum periódico de folclore. Mas desenvolvimentos na pós-graduação me levaram por um caminho diferente. Em 1968, eu me matriculei numa série mensal de seminários com a duração de um ano no *San Francisco Psychoanalytic Institute* por recomendação do Professor Neil J. Smelser, meu professor no Departamento de Sociologia, que na época estava associado de maneira muito próxima com o Instituto. Muitos daqueles que participaram da sessão daquele ano já tinham publicado muito, como o próprio Smelser. Um assunto que foi experimentado em várias das sessões do Instituto foi classificado de “sublimação intelectual”. Foi um processo difícil submeter dados comuns, como contos folclóricos, a um exercício intelectual de um modo que transformasse estudos de caso e episódios únicos de experiência humana em generalizações sobre a condição humana. Sigmund Freud, fundador do movimento psicanalítico, se envolveu num desses exercícios de “sublimação intelectual” quando detalhou o conceito do “Complexo de Édipo” da trilogia de Sófocles do fadado triunfo e queda do Rei Édipo de Tebas, no século V a.C., na Grécia antiga. Ou, ainda, a elevação que Freud fez de sonhos humanos discretos a generalizações sobre a personalidade humana nos seus elementos de “id”, “ego” e “superego” oferece um exemplo do que foi rotulado “sublimação intelectual” nos nossos seminários. A vocação de teóricos e intelectuais era generalizar a partir dos fatos simples do quotidiano para expressões da condição

humana e para transformar narrativas folclóricas comuns e parábolas em generalizações sublimes que refletem um intervalo mais amplo do comportamento humano. Esse foi o desafio que eu tive que enfrentar quando era um jovem membro de um grupo frequentando aquelas séries de seminários no *San Francisco Psychoanalytic Institute*, em 1968-1969.

Minha ambição era aplicar as lições destes seminários aos meus próprios estudos, inclusive as generalizações que eu conseguisse fazer da minha interpretação da “Parábola do homem tolo moral”. Seu assunto de comportamentos políticos não era adequado para as sessões de São Francisco, mas o princípio de “sublimação intelectual” podia enriquecer o tratamento. Em vez disso, para minhas tarefas nos seminários no *Psychoanalytic Institute*, eu fiz duas apresentações que testaram minha capacidade de aplicar a metodologia da “sublimação intelectual”. Uma razão imediata pela qual eu me matriculei nos seminários do Instituto foi para ganhar alguma ajuda para escrever minha tese de doutorado cujo título improvável era *Dreams and society: A sociological Analysis of Nigerian Dreams*. Minha apresentação de um capítulo dessa tese em um dos seminários do Instituto acabou sendo publicada em 1972 como: “Examination Dreams in Nigeria: A Sociological Study” (*Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Process*, vol. 35, p. 352-365).

Um pouco mais aventureira foi minha atualização de uma narrativa folclórica da minha infância sobre a socialização dos reis de Benin na minha área cultural da África ocidental. O relacionamento entre o rei de Benin e seu primeiro filho, que deve suceder o rei na prática da primogenitura, era governado por antigos usos, sobre os quais o rei não tinha nenhum controle. A única vez que o rei podia ver seu sucessor e que se esperava que ele fizesse isso era o dia do seu nascimento. Daí em diante, a responsabilidade pela sua educação e socialização era assumida por chefes especialmente

designados para essa tarefa. Em minha apresentação no Instituto de Psicanálise, em 1969, eu comparei esta prática com os temas de Édipo Rei, de Sófocles e o restante da sua trilogia. Foi uma apresentação bem-sucedida que acabou sendo publicada em 1976 numa série de prestígio como: “Benin and Thebes: Elementary Forms of Civilization”, em Werner Muensterberger, Aaron H. Esman e L. Bryce Boyer (eds.) *The Psychoanalytic Study of Society*, Vol. VII, New Haven e Londres: Yale University Press, p. 65-93.

Em 1969, eu participei de um seminário avançado sobre sociologia política com William Kornhauser em que minha única preocupação era preparar um artigo sobre os comportamentos políticos nigerianos. Foi aqui que eu generalizei pela primeira vez os comportamentos na “Parábola do homem tolo moral” para a Nigéria. Mesmo que os idosos na comunidade da minha vila natal comunidade desejassem que seu povo pusesse as mãos no dinheiro do governo colonial, eles não tiveram a oportunidade de expressar seus desejos. Em 1969, consegui ver que de fato não havia nenhuma diferença entre as atitudes dos meus colegas de vila e os comportamentos autênticos de nigerianos que estudaram, que efetivamente tinham acesso aos cofres do governo colonial e, depois, dos governos nigerianos. Com efeito, num seminário na graduação em 1963, o sagaz inglês Ronald Wraith tinha feito para mim e para os meus colegas na sua aula a seguinte pergunta irritante e difícil:

“Por que”, Ronald Wraith nos perguntou, “os nigerianos que estudaram farão qualquer coisa para protegerem o dinheiro nas tesourarias das suas câmaras municipais, mas não hesitam em roubar cada xelim do Governo em que eles conseguirem colocar a mão”?

Meu artigo para William Kornhauser acabou sendo maior e, de fato, mais ambicioso. Eu estava empolgado com as aulas de

“sublimação intelectual” do *San Francisco Psychoanalytic Institute*. Provavelmente eu as apliquei em excesso. Mas aquele seminário e seu artigo me prepararam para 1972-1973, quando voltei ao assunto para um último impulso para generalizações a partir da “Parábola do homem tolo moral”. Àquela altura, minhas leituras sobre sociologia política africana estavam amplas o suficiente para me permitir expandir o assunto para comportamentos políticos na África pós-colonial, não apenas o encontro nigeriano com o colonialismo. Quando finalmente, em 1975, *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement* apareceu impresso, fiquei satisfeito de ter superado este assunto problemático. Obviamente, minha esperança não tinha se realizado. Aqui estou 30 anos depois ainda tentando localizar o ferrão na narrativa folclórica que me fez entrar neste empreendimento intelectual.

Reações a “Dois Públicos”

Em geral, houve dois tipos de reações acadêmicas à tese dos “Dois Públicos” desde sua publicação em 1975. Um tipo de reação costuma ser expressa por escritores não africanistas enquanto a outra é expressa por africanos e africanistas. O primeiro conjunto aceita o argumento do artigo como sendo útil para oferecer uma compreensão de problemas políticos em nações e ambientes fora da África; no entanto, ele questiona minha afirmação de que os problemas que a tese do artigo “Dois Públicos” tenta resolver são exclusivos da África. No segundo conjunto de reações, o pensamento no artigo é aplicado a diversas concepções de política africana. Seleccionarei estas diversas reações à tese de “Dois Públicos” na ordem em que eu as apresentei acima.

Aplicação do modelo dos “Dois Públicos” a nações e ambientes não africanistas

A primeira grande reação à minha declaração da tese de “Dois Públicos” veio de um estudioso israelense que achou que o modelo dos dois públicos explicava muito bem a complexidade da política israelense, com suas bases morais diferenciadas. “Colonization and Decolonization: The Case of Zionist and African Elites”, do Professor Dan V. Segre (1980) foi publicado em *Comparative Studies in Society and History* onde eu tinha publicado o artigo original cinco anos antes. Segre foi muito gentil comigo, mas achou que eu estava limitando indevidamente o potencial da tese ao reivindicar uma singularidade africana para os comportamentos políticos que ele tentava esboçar.

A resposta de Segre foi mais ou menos a reação padrão ao “Two Public” por aqueles que tentaram aplicar seu modelo a situações políticas problemáticas no leste europeu e na Ásia que não são facilmente receptivas a modelos padrão de política comparativa ocidental. Muitas destas referências a esta tese de “Dois Públicos” foram feitas em estudos da Índia e da Europa oriental recentemente. Mas a afirmação mais consistente e abrangente para os “Dois Públicos” fora da África foi relativa a Papua Nova Guiné. Por um exemplo importante, no seu incisivo *State and Society in Papua New Guinea: The First Twenty-Five Years*, R. J. May, da Universidade Nacional Australiana afirma que o modelo dos “Dois Públicos” se aplica plenamente ao empenho de Papua Nova Guiné. Ele rejeita minha afirmação de que o modelo de “Dois Públicos” seja exclusivo da política africana pós-colonial.⁴

Essa crítica persistente à minha declaração original de que a teoria dos dois públicos era exclusiva da África pós-colonial

⁴ Também na Internet, veja “From Promise to Crisis: a Political Economy of Papua New Guinea”. Disponível em: <http://epress.anu.edu.au/sspng/mobile_devices/ch15.htm>

merece ser abordada. No retrospecto da história política do mundo nos últimos mais de 30 anos, não é mais possível dizer que os comportamentos morais diferenciados, que a declaração dos dois públicos investigou, estejam restritos à África. Claramente, a política em cantos da Ásia como Papua Nova Guiné e em enclaves da Europa oriental como a Iugoslávia ocorreu em grande parte da maneira que eu descrevi em 1975 para a África. É notável, no entanto, que a Papua Nova Guiné tenha se tornado independente do domínio colonial britânico em 1975, o ano em que a tese de “Dois Públicos” foi publicada. A Iugoslávia de Tito também não estava aberta para política comparativa internacional em 1975. Parece justo dizer que até 1975, quando o artigo foi publicado, a reivindicação da singularidade da tese de “Dois Públicos” para a África era razoável. Por outro lado, é de amplo consenso a relevância do argumento principal da tese dos “Dois Públicos” pela qual a África adquiriu duas perspectivas morais na sua concepção e prática da política por causa do seu encontro com o governo colonial estrangeiro. Como a África compartilhou essa experiência traumática do colonialismo com outras áreas do mundo, é razoável esperar que o comportamento humano que informa o modelo de “Dois Públicos” também seja descoberto nessas regiões.

A questão para mim não é se as críticas que Segre fez à minha afirmação restritiva são precisas em todos os sentidos ou não. Acredito que estes autores estejam corretos em argumentarem que não é útil limitar o âmbito da tese de “Dois Públicos” à África. A questão intelectual mais importante para mim é oferecer uma explicação para este “erro” de afirmar a singularidade africana para a tese dos dois públicos de uma forma que faça sentido para uma nova geração de estudiosos africanos. Na minha retrospectiva, as circunstâncias em que escrevemos na primeira metade da década de 1970 apenas permitiam uma reivindicação restrita para uma declaração teórica sobre *comportamentos políticos* por um jovem

estudioso africano na década de 1970. Deve-se entender que o ambiente intelectual em que eu escrevi o artigo “Dois Públicos” em 1972-1974 estimulava uma teoria de modernização desejável que literalmente pregava que as nações africanas deverão se tornar grandes e deverão seguir os caminhos das imagens aeronáuticas de Walt Rostow de nações que “decolam” para o céu do desenvolvimento, para nunca mais pousarem na dura realidade da pobreza na África⁵. A política comparativa, que permitiu que nações africanas fossem comparadas às suas contrapartidas na Ásia e na América Latina, só foi possível na esfera da teoria dominante da modernização até a primeira metade da década de 1970. Minha geração de estudantes de pós-graduação africanos do final da década de 1960 foi estimulada a imitar *Gold Coast in Transition*, de David Apter, e fornecer estudos de casos esperançosos das nossas nações que afirmassem a autorização acadêmica da teoria da modernização e sustentar o perfeccionismo sem costuras da teoria funcionalista.

Eu tinha dúvidas sobre estas possibilidades idealizadas da teoria da modernização que a Guerra Fria financiou e deliberadamente estimulou na década de 1960. Ao reivindicar a singularidade da África na minha declaração da teoria dos dois públicos, eu estava efetivamente declarando minhas dúvidas sobre a inclusão da África nesta antecipação exagerada dos potenciais e realizações da teoria da modernização. Por outro lado, nosso conhecimento de comportamentos políticos tanto na Ásia quanto na América Latina era limitado, basicamente filtrado a partir dos dados desejáveis que a teoria da modernização oferecia aos estudantes da pós-graduação. Ao mesmo tempo em que tinha certeza que as informações sobre a África da teoria da modernização eram suspeitas, eu estava, no entanto, incerto sobre

5 W.W. Rostow (1960). O livro popular de Rostow foi a resposta da Guerra Fria ocidental ao marxismo com sua obra central do Manifesto Comunista.

desenvolvimentos em Papua Nova Guiné e em outros lugares do mundo em desenvolvimento. Eu acreditava que entendia a África, que eu afirmava que fosse diferente do restante do mundo em desenvolvimento na esfera de comportamentos políticos que tinham sido descritos como sendo uma terra das maravilhas de Parsons⁶. Obviamente, estava errado na minha suposição de que a terra encantada parsoniana otimista de integração perfeita poderia funcionar para a Ásia e para a América Latina. Portanto, o argumento do meu artigo citado com frequência – de que os dois públicos eram exclusivos da África – provavelmente seja exagerado. Espero que as pessoas que lerem o artigo “Dois Públicos” hoje aceitem meu julgamento da época provavelmente como sendo um erro histórico, mas que elas também possam aceitar a reivindicação feita por muitos dos seus críticos não africanos de que o âmbito da tese provavelmente seja mais amplo do que a política africana.

Não quero deixar este assunto com a falsa impressão de que estudantes africanos de pós-graduação e que estudiosos africanos jovens do final da década de 1960 e da década de 1970 tivessem medo de generalizar suas convicções teóricas nas ciências sociais além da África, ou que eles estivessem intimidados por gerentes poderosos de modelos teóricos sobre os quais eles se sentiam desconfortáveis. Ao mesmo tempo em que estava trabalhando para compor o artigo sobre “Dois Públicos”, também estava envolvido em declarar meu desacordo com a teoria do intercâmbio social que tinha sido desenvolvida pelo formidável George Caspar Homans, colega de Talcott Parsons no Departamento de Sociologia da

6 Talcott Parsons foi o principal teórico do funcionalismo dominante nas ciências sociais da década de 1960. Seus escritos propiciaram a estrutura para a teoria da modernização que usava um modelo biológico para sugerir que sociedades que se modernizassem agiriam como sociedades integradas que buscam seu próprio bem-estar. Um construto fundamental do funcionalismo e da teoria da modernização era o “comportamento normativo” com desvios desses comportamentos caracterizados como sendo “anômicos” e, portanto, excepcionais. Fiquei especialmente perturbado com esta noção porque podia ver que muitos desses desvios de comportamentos, pelo menos na Nigéria, eram aceitáveis em várias circunstâncias.

Universidade de Harvard. Neste caso, obtive meus dados a partir das obras dos antropólogos Bronislaw Malinowski, James Frazer, Claude Levi-Strauss e vários outros. Eu poderia ir além da África e fiz isso. No final das contas, o meu *Social Exchange Theory: The Two Traditions* (1974) provou ser consecutivo para a direção que a teoria do intercâmbio social tomou no seu desenvolvimento mais tarde. De maneira semelhante, no final da década de 1960, Claude Ake sentiu-se desconfortável com a expansão da teoria da modernização para uma nova área que David Apter, Immanuel Wallerstein e alguns outros teóricos da modernização tinham chamado de “teoria da legitimidade carismática”. Foi uma tentativa de contabilizar o fato de que os ideais democráticos e recompensas previstas pela teoria da modernização não tinham se materializado e que, em vez disso, os líderes africanos tinham se tornado ditatoriais. Os teóricos da “legitimidade carismática” agora argumentavam que estes ditadores estavam simplesmente exercendo sua aura de carisma e que eles acabariam trabalhando para beneficiarem suas nações⁷. Um jovem Claude Ake reprovou estes teóricos em 1967 com seu eloquente *A Theory of Political Integration*⁸. A intervenção de Ake aqui reduziu as luzes da “teoria da legitimidade carismática” e provavelmente lançou importantes dúvidas sobre a missão geral da teoria da modernização.

Aplicação do modelo de “Dois Públicos” à política comparativa africana

Houve muito menos controvérsia para se aceitar o artigo “Dois Públicos” entre os estudiosos africanos. Oferecendo uma narrativa, devo começar dizendo que sua publicação deu um destaque internacional incomum à Ciência Política de Ibadan.

7 Para estas declarações que lançaram a “teoria da legitimidade carismática”, veja David Apter (1963), Immanuel Wallerstein (1961) e W. G. Runciman (1963).

8 Uma versão anterior da declaração de Claude Ake apareceu em *Comparative Studies in Society and History* (vol. 9, nº 1, out. 1966, p. 1-13) sob o título “Charismatic Legitimacy and Political Integration”.

Acredito que isto tenha ocorrido por acaso. Richard Joseph e eu chegamos a Ibadan ao mesmo tempo, no ano letivo de 1974-1975, como os mais novos membros de um departamento que estava crescendo rapidamente. No final das contas, tanto Joseph quanto eu tínhamos artigos que apareceram poucos meses depois em *Comparative Studies in Society and History* na mesma área, o colonialismo. Nós não sabíamos um do trabalho do outro antes de chegarmos a Ibadan. Mas Joseph tinha trabalhado com o colonialismo em Camarões, enquanto eu fiz minha obra geral sobre o colonialismo na África. Pelo menos na Universidade de Ibadan, especialmente no seu ilustre Departamento de História, percebeu-se rapidamente este novo entusiasmo num departamento mais jovem.

O Professor Billy Dudley, Chefe do Departamento de Ciências Políticas, tinha contratado tanto Joseph quanto eu. Ele estava extremamente orgulhoso e até prepotente em relação ao fato de que dois dos seus jovens colegas tinham publicado num periódico internacional de prestígio ao mesmo tempo. Eu me lembro que ele relacionou estas publicações com o artigo anterior de Claude Ake no mesmo periódico. Claude Ake se formou no Departamento de Ciências Políticas de Ibadan em 1962. Dudley insistiu para que ensinássemos o material destes artigos nos nossos cursos da graduação. Os estudantes de Ibadan tinham um mau hábito de dar apelidos aos seus professores. Em pouco tempo, fiquei sabendo que estavam se referindo a mim como “Dois Públicos”. E em pouco tempo, “Dois Públicos” apareceu nas provas. Foi nessa época que Goran Hyden, vindo do Quênia para Ibadan como examinador externo de Ciência Política, deparou-se com os “Dois Públicos” nessas provas. Eu lhe dei o artigo de 1975, ele leu e prometeu usá-lo em suas aulas sobre a África oriental. Em 1980, quando me tornei ativo no circuito de exames externos, descobri que muitos departamentos de Ciência Política e Sociologia em universidades

africanas já estavam ensinando “Dois Públicos”. Ele estava aparecendo em artigos corrigidos por examinadores externos.

Fiz esta narração porque quero enfatizar um ponto relacionado com a presença de “Dois Públicos” na África. No meu julgamento, ele tem sido mais pedagógico do que acadêmico. Pelo menos os “Dois Públicos” efetivamente apareceu como tema em material didático da graduação muito antes de ter atraído reações acadêmicas dentro da África. É totalmente possível que o fato da sua publicação ter sido feita em Ibadan tenha impulsionado sua fama como material didático. Certamente, muitos estudantes me identificaram apenas com “Dois Públicos” como se fosse o único trabalho acadêmico que eu tivesse feito na vida. Isso não é uma reclamação, mas uma observação. Suspeito que o artigo tenha sido usado como material didático da graduação de maneira muito mais eficaz do que quando ele foi plenamente submetido à interrogação dos estudantes da pós-graduação. Espera-se que sua presença neste compêndio de artigos que foram selecionados para serem usados por estudantes africanos da pós-graduação torne a tese de “Dois Públicos” muito mais disponível para uma leitura produtiva e crítica por estudantes da pós-graduação no continente africano.

Aplicação acadêmica de “Dois Públicos” em estudos africanos e estrangeiros. Até onde consigo me lembrar, a integração de “Dois Públicos” à principal corrente de obras africanas publicadas começou com várias publicações por Goran Hyden sobre “a economia moral da afeição” em que ele usou o modelo dos dois públicos para discutir relações políticas difíceis entre os camponeses e o estado nas nações da África oriental da Tanzânia e do Quênia. *Beyond Ujaama in Tanzania* (1980), e *No Shortcut to Progress* (1983), de Hyden, aproximaram o significado de “Dois Públicos” da realidade numa área importante da África.

Desde então, houve várias referências aos “Dois Públicos” em estudos africanos. Hoje em dia, ele encontrou um nicho de estudos

da sociedade civil e em estudos sobre cidadania e corrupção política na África. Agora é razoavelmente reconhecido que a concepção de “Dois Públicos” tenha sido um dos desenvolvimentos intelectuais mais importantes em estudos sociais africanos ao longo das últimas décadas. A inclusão de “Dois Públicos” pelo Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA) como um dos desenvolvimentos canônicos no estudo africano do último século ajudou a promover a importância da sua tese⁹.

Uma consequência importante dos esforços da CODESRIA é a contribuição pelo eminente cientista político nigeriano, o Professor Eghosa Osaghae. Essa obra bem focada foi publicada agora como “Colonialism and Civil Society in Africa: The Perspective of Ekeh’s Two Publics” (2006)¹⁰. O artigo de Osaghae oferece a análise mais profunda do contexto da tese de “Two Publics¹¹”.

Também é notável que “Dois Públicos” foi incluído em listas internacionais de “clássicos” em estudos sociais comparativos em vários cursos e programas de estudos da pós-graduação e em resumos internacionais (veja, por exemplo, <<http://www.kahome.co.uk/abst1.htm>>).

9 N.E.: Um painel de discussão chamado de “Peter Ekeh & ‘The Two Publics’” foi um dos onze assuntos apresentados no 30º Aniversário da Conferência Internacional CODESRIA em Legon, Gana, entre 17 e 19 de setembro de 2003. O tema da conferência era “Canonical Works and Continuing Innovation in African Arts & Humanities”, organizada por Kofi Anyidoho, Diretor do Programa do Instituto de Humanidades Africano da CODESRIA na Universidade de Gana, Legon, em coordenação com a sede da CODESRIA (Dacar, Senegal) e com o Instituto de Estudos Avançados e Pesquisa nas Humanidades Africanas na Universidade Northwestern (Illinois). O impacto geral da conferência proporcionou o ímpeto original para esta antologia em dois volumes.

10 O artigo de Osaghae apareceu originalmente em *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 17 (3) September, p. 233-245. N.E.: Reproduzido nesta antologia como capítulo 12.

11 Por uma questão de revelação plena devo acrescentar que Eghosa Osaghae foi meu estudante num sentido muito tradicional. Osaghae estava no primeiro lote de estudantes na Universidade de Ibadan que receberam palestras minhas e de Richard Joseph sobre nossas publicações em *Comparative Studies in Society and History*. Depois disso, supervisionei a tese de Bacharel em Ciências de Osaghae, depois sua dissertação de mestrado e finalmente sua tese de doutorado. Nós editamos juntos um grande livro sobre o federalismo nigeriano e permanecemos amigos.

Ibadan – o contexto local de “Dois Públicos” e outras publicações relacionadas. Um contexto local de Ibadan é fundamental para uma compreensão razoável da natureza de “Dois Públicos” e como ele se relaciona a algumas outras publicações minhas. Quando eu cheguei na Universidade de Ibadan como um estudante da graduação em 1961, seu Departamento de História estava no auge da sua vocação. Ele abrigava a famosa Escola de História de Ibadan. Apesar de sermos estudantes das Ciências Sociais, alguns de nós frequentávamos palestras feitas com autoridade por professores do formidável Departamento de História. Eu admirava muita coisa nestes maravilhosos historiadores, mas rapidamente desenvolvi um ponto de inquietude.

Muitos destes historiadores eram contemporâneos de colonizadores britânicos. Alguns eram rivais acadêmicos de professores coloniais britânicos. O impulso geral dos professores nigerianos no Departamento de História era minimizar a relevância destes colonizadores, assim como seu papel na história africana. De fato, sua conclusão geral foi que a história africana tinha um poder duradouro e que o domínio colonial europeu não tinha nenhuma relevância especial. De acordo com um dos seus líderes eminentes, o domínio colonial foi um “simples episódio passageiro” na história africana¹².

Mesmo como um estudante da graduação, estava desconfortável com essa posição. Nasci durante a época colonial, frequentei a escola durante sua época pesada e geralmente fui uma testemunha dos eventos graves do colonialismo. E achava que o colonialismo tivesse mudado nossas culturas e nossas

12 O Professor Jacob Ade Ajayi sucedeu o fundador da Escola de História de Ibadan, o Professor Kenneth Dike, como decano dos historiadores nigerianos. Ajayi articulou a ideologia da Escola de História de Ibadan com autoridade. Ele deixou claro que a Escola considerava o colonialismo como sendo um simples “episódio” na longa história da África. Ele declarou esta posição de forma muito clara no seu famoso capítulo em *Emerging Themes of African History*: Proceedings of the International Congress of African Historians, que ocorreu na University College, Dar es Salaam, em outubro de 1965 e foi editado por T. O. Ranger (1968, p. 198-200).

vidas, para o mal e para o bem. Na minha época de estudante da graduação, Ibadan ainda era pequena o suficiente para realizar seminários na graduação. Em um desses seminários com Ronald Wraith, apresentei um artigo sobre os historiadores. Wraith achou que fui “insolente, mas ponderado” na minha posição sobre os historiadores de Ibadan. Nunca abandonei o assunto enquanto estive fora, nos Estados Unidos, fazendo meu trabalho de pós-graduação e depois dando aula. Quando voltei a Ibadan em 1974, eu voltei ao assunto em aberto.

O artigo “Dois Públicos” claramente expressou meu desconforto com a posição ideológica dos historiadores de Ibadan. Fiz amizade com vários membros importantes do Departamento de História e até hoje mantive muitas dessas amizades. Mas achava que o nacionalismo deles – que mais tarde descobri que também era praticado no Departamento de História de Legon – estava mal posicionado. Por exemplo, por razões de orgulho nacional, o grande Departamento de História em Ibadan nunca ofereceu nenhum curso sobre o Comércio de Escravos. Em seminários de História e de Ciências Políticas em Ibadan, eu me manifestei sobre estas questões. Finalmente tive minha oportunidade de declarar minha posição publicamente sobre o que achava do colonialismo em relação à Escola de História de Ibadan. A ocasião foi minha Palestra Inaugural em Ibadan em 1980. Seu tema estava proximamente relacionado com o de “Dois Públicos”: *Colonialism and social structure, an inaugural lecture*, 1980. Ibadan: Ibadan University Press, 1983. Nela, declarei minha rejeição da posição da Escola de História de Ibadan no que diz respeito à sua caracterização do colonialismo como sendo um simples episódio. Então ofereci uma tipologia de três “estruturas sociais” duradouras que derivaram do colonialismo.

Essa palestra inaugural é muito conhecida dentro da Nigéria. Mas de alguma forma, ela não conseguiu chamar a atenção em outros lugares da África. É notável que Abiola Irele me seguiu em 1982 com outra Palestra Inaugural em Ibadan chamada de “In Praise of Alienation” na qual ele basicamente também discordava da Escola de História de Ibadan sobre o papel do domínio colonial estrangeiro como inconsequente para as formações sociais da África na cultura¹³.

Minha discordância com os historiadores de Ibadan nunca foi resolvida, pelo menos na minha mente. Mas ela foi composta para mim com um novo contato com um tipo diferente de historiador. Em 1978, John Fage gentilmente me convidou para passar seis meses no seu Centro de Estudos da África Ocidental da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, como Membro Visitante do Conselho Universitário Cadbury. Foi uma investida útil no estudo inglês. Mas achei totalmente confusa a atitude de John Fage em relação ao Comércio de Escravos a partir da África. Foi enquanto eu estava em Birmingham que me deparei pela primeira vez com a palestra que Fage deu na África do Sul em algum momento no começo da década de 1970. Ela foi publicada, em 1974, como *States and Subjects in Sub-Saharan African History* (Johanesburgo: Witwatersrand University Press).

Esse título também poderia ser mudado para “In Praise of the Slave Trade”. Na avaliação de Fage, o Comércio de Escravos foi bom para o desenvolvimento político na África porque a violência que ele incorporou fortaleceu as formações estatais e, ao mesmo tempo, enfraqueceu as relações familiares. Fage argumentou que diante da violência excessiva do Comércio de Escravos, os africanos comuns fugiriam dos seus grupos familiares sem esperanças e adotariam a proteção de potentados estatais para sua própria

13 A Palestra Inaugural de Abiola Irele em Ibadan, “In Praise of Alienation” foi reproduzida em V. Y. Mudimbe (ed.) (1992).

proteção da violência. Ao fazerem isso, os africanos estariam repetindo experiências na Europa Medieval em que a relação familiar foi destruída, sendo substituída por estados feudais. Voltei a Ibadan vindo de Birmingham plenamente convencido de que Fage acreditava genuinamente que o comércio de escravos tinha sido uma das melhores coisas que aconteceram para os africanos. Culpei os historiadores de Ibadan por permitirem que posições como as de John Fage, sem nenhum argumento ou prova racional, não fossem contestadas.

Dez anos depois, passei o ano acadêmico de 1988-89 de licença da Universidade de Ibadan no Woodrow Wilson Center for International Scholars, em Washington, DC, explorando o papel do colonialismo e da sua antropologia social em moldar nossa abordagem para o ato de escrever a história. É claro que critiquei a Escola de História de Ibadan por ficar afastada do estudo do Comércio de Escravos. O resultado foi um artigo demasiado grande: “Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa”, publicado em 1990, em *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32 (4), p. 660-700.

Uma grande parte desse artigo foi consumida pela minha declaração sobre o relacionamento entre família e o comércio de escravos. Argumentei que diferentemente do caso na história, europeia em que a principal função do estado era proteger o indivíduo da violência, o estado na África – tanto o africano quanto o estrangeiro – tem sido a fonte de violência contra o indivíduo comum. Por outro lado, o indivíduo descobriu que os grupos familiares são muito mais confiáveis em esforços para proteger o indivíduo do prejuízo e da violência. Foi por isso que o crescimento abundante da família na África ocorreu durante a época do Comércio de Escravos. Ao contrário do que ensinava a antropologia social colonial, a família não era nem endêmica nem

eterna na história africana. A consolidação da família foi uma formação social do comércio de escravos, ao contrário do que dizia Fage¹⁴.

Ironicamente, este artigo agora é muito conhecido tanto na Europa quanto na América do Norte, mas não dentro da África. Ele aparece com força em cursos de pós-graduação de Antropologia Social, que estão desaparecendo rapidamente de universidades africanas. Um resultado notável deste artigo é que seu argumento sobre o papel do estado no fomento da violência na história africana proporcionou uma base teórica para *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, por Basil Davidson (1992) – conforme o próprio grande escocês reconheceu de maneira tão graciosa neste livro doloroso.

Peter P. Ekeh

Universidade Estadual de Nova York, em Buffalo

5 de julho de 2007

* * *

Peter P. Ekeh é professor no Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade de Buffalo, EUA desde 1989. Foi professor e chefe do Departamento de Ciências Políticas na Universidade de Ibadan, na Nigéria. Foi também diretor da *Ibadan University Press*. O Professor Ekeh fez seu curso de graduação na Universidade de Ibadan e obteve seus títulos superiores em Sociologia da Universidade de Stanford, em Palo Alto, na Califórnia e da Universidade da Califórnia, em Berkeley. Já recebeu várias bolsas de estudo, inclusive a *Cadbury Visiting Fellowship* na Universidade de Birmingham, no Reino Unido e uma bolsa de estudos no *Woodrow Wilson Center for International Scholars*, em Washington, D.C. Recebeu recentemente o título honorário de *Doctor of Science*

14 Declarações mais completas minhas sobre este argumento, especialmente contra a posição de John Fage, serão encontradas em (a) Peter P. Ekeh (1999, p. 89-114), e (b) Peter P. Ekeh (2004, p. 22-37).

(DsC) da Universidade de Delta State, em Abraka, Nigéria. Seu primeiro livro, *Social Exchange Theory: The Two Traditions* (1974) marcou a teoria sociológica, assim como seus principais artigos sobre a política africana e a antropologia social. Dentre estes, incluem-se “Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement with an Afterword”, de 1975, reproduzido no capítulo 11 desta edição, e seu artigo “Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa”, de 1990. Possui muitas publicações sobre a política da Nigéria e editou, juntamente com Eghosa E. Osaghae, o livro *Federal Character and Nigerian Federalism* (1989). Ekeh foi o fundador da *Urhobo Historical Society*, cujo influente site ele criou e atualmente edita em: <<http://www.waado.org/Contents.html>>.

CAPÍTULO 12

COLONIALISMO E SOCIEDADE CIVIL NA ÁFRICA: A PERSPECTIVA DOS DOIS PÚBLICOS DE EKEH¹

Eghosa E. Osaghae

Introdução

Uma das obras mais amplamente citadas e influentes na política africana é o artigo de Peter P. Ekeh, “Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement”², publicado em *Comparative Studies in Society and History* (1975). A força do artigo está nas ideias originais e profundas que ele oferece para explicar o que o próprio Ekeh chama de natureza “singular” da política africana, cujos elementos básicos são: a etnicidade, o nepotismo e a corrupção. Ao se concentrar nas bases sociais fraturadas da política, Ekeh tornou-se um dos pioneiros africanos de uma perspectiva que floresceu em estudos sobre o patrimonialismo (Bratton e van de Walle, 1994), o prebendalismo (Joseph, 1987), a

¹ Esta é uma reprodução editada do artigo publicado pela primeira vez com o mesmo título em *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 17 (3). Setembro. p. 233-245.

² N.E.: Reproduzido como o capítulo 11.

economia da afeição (Hyden, 1980), a política da barriga (Bayart, 1993), a instrumentalização da política informal (Chabal e Daloz, 1999) e as desorientações da sociedade civil, todos os quais buscam explicar as patologias do estado e da política aludindo à dinâmica de estruturas sociais internas.

A questão principal é por que o estado é brando e ineficaz, sendo brando “aquele em que regras formais [...] são aplicadas de maneira abundante e vaga em vez de maneira vigorosa e consistente [...] aquele em que a vantagem privada pode ser ganha e barganhas privadas podem ser alcançadas no que diz respeito à imposição ou à falta de imposição das regras” (Goldthorpe, 1975, p. 265; também Myrdal, 1968, p. 101fl.). Outras questões relacionadas têm a ver com a cidadania contestada, que é a essência da Questão Nacional em vários países, e a desconexão entre as classes governantes e a maioria das pessoas comuns, que se expressa numa crise endêmica de propriedade estatal. Ekeh e outros estudiosos da persuasão das formações sociais associam o estado brando e seus problemas à ordem social distorcida e às relações políticas, econômicas e sociais patológicas associadas.

Mas enquanto muitas pessoas consideram as distorções como sendo locais e originais das formações sociais africanas e argumentam que o estado e a política foram apropriados de acordo com preceitos e interesses africanos (veja especialmente Bayart, 1991), Ekeh os localiza como legados duradouros do *colonialismo*. Para ele, o colonialismo virou a sociedade africana de cabeça para baixo e de dentro para fora, marcando uma reinvenção de formações sociais que perduram, de diversas formas, até hoje. O questionamento do colonialismo em sua forma temporal, como a fonte da constelação de forças sociais, políticas e econômicas contemporâneas, representa uma das maiores contribuições de Ekeh para o estudo da política africana. Um dos objetivos deste

artigo é enfatizar a importância dessa contribuição na área da sociedade civil cuja (re)entrada no discurso da ciência social africana como uma ponta de flecha e defensora do liberalismo e da democratização provocou muito debate sobre a natureza da sociedade civil *como sendo uma formação africana*.

O argumento é que a teoria de Ekeh sobre os Dois Públicos na África fornece talvez a perspectiva mais útil para analisar a singularidade da sociedade civil na África em termos das suas origens, estruturação e funções coloniais. Especificamente, ela permite que vejamos por que a sociedade civil tem funcionado mais ou menos como uma válvula de escape e um estado de proteção; por que, diferentemente da sociedade civil no Ocidente, as forças étnicas aparecem de forma destacada em sua estruturação; por que a sociedade civil é uma arena de contradições e contestações fundamentais e, portanto, por que ela está longe da formação coesa ou consensual que às vezes é descrita na literatura. O restante do capítulo é dividido em três seções. A próxima seção discute as suposições conceituais e os blocos formadores da teoria dos Dois Públicos. Segue-se uma análise crítica da teoria. A última seção analisa as implicações dos Dois Públicos para a sociedade civil como uma medida da relevância continuada da teoria de Ekeh.

Entrando nos bastidores da teoria: os blocos de formação e as suposições de Ekeh

A relevância da teoria de Ekeh aparece claramente quando ela se localiza dentro do campo mais amplo de estudo da política africana. O campo foi identificado por várias características fundamentais, sendo que três delas serão brevemente destacadas. Uma delas é a marca do colonialismo que, como é consensual, proporciona uma estrutura útil para análise. De fato, apesar da resistência e da importância de determinadas formações sociais e “tradições” pré-coloniais e locais, que continuam a influenciar

as relações políticas, acredita-se que o caráter e as patologias da política africana contemporânea tenham criado raízes a partir do colonialismo e que tenham sido moldados por ele. A segunda é a ênfase no estado, que não apenas incorpora a força e a instrumentalidade plenas do colonialismo, mas é também considerado por muitos estudiosos, de maneira correta, como sendo a principal arena da política. Isso de acordo com o que Bayart (1986) se refere como sendo a tendência totalizadora do estado, ou seja, as tentativas por aqueles que detêm poder de subordinarem e domesticarem toda a esfera pública e de controlarem não apenas a política, mas também a economia e a sociedade. Young (1994) descreve tendências semelhantes por parte do “estado integral” que “procura alcançar um domínio irrestrito sobre a sociedade civil”.

Em terceiro lugar, as explicações da política africana derivam em grande parte da analogia com experiências ocidentais disfarçadas de experiências universais, o que Mamdani (1996, p. 9) chama de “história por analogia”. Isto é em parte um reflexo do domínio derivado há muito tempo do paradigma de modernização que considera o Ocidente como o fulcro da história mundial e do desenvolvimento. Mas isto também deriva do *status* dependente de estados africanos no sistema global hegemônico e do fato de que muitas das instituições políticas e dos processos atuais foram importados do Ocidente, que continua a ser a fonte de fluxos políticos, sociais e econômicos. No entanto, a principal preocupação da análise analógica não generalizar as formações africanas como sendo atrasadas numa história mundial que supõe convergência a categorias supostamente universais, mas excepcionalizá-las como sendo casos desviantes. A falha nesta forma de análise é a tendência a minimizar ou colocar na periferia a história do caso análogo ou desviante que se supõe, de acordo com as palavras de Mamdani, que tenha uma ausência tanto de “história original quanto de

um futuro autêntico”. Consequentemente, ela é abordada “não em termos do que ela foi, mas com referência ao que ela não foi” (Mamdani, 1996, p. 9).

Ekeh envolve estes “cânones” dos estudos políticos africanos de maneira crítica. Primeiro, ele caracteriza o colonialismo como um evento temporal cujas consequências supra-individuais permaneceram fundamentais bem depois da abolição do colonialismo e da situação colonial. Além disso, o colonialismo transformou o curso da história africana ao separar de maneira definitiva e paradigmática o pré-colonial do pós-colonial e ao inserir histórias africanas numa história mundial integrada. É nesses termos que, como resume, o colonialismo está para a África assim como a Revolução Industrial e a Revolução Francesa estiveram para a Europa. Com efeito, as escritas de Ekeh, das quais os Dois Públicos foram apenas um começo, foram distinguidas pela primazia que dá ao colonialismo na análise da política e das formações sociais africanas (veja Ekeh, 1978, 1983; Sklar, 1985). No que diz respeito à política, ele argumenta que “é para a experiência colonial que qualquer conceitualização válida da natureza singular da política africana deve olhar” (Ekeh, 1975, p. 93).

Sklar (1985, p. 1) observa que a ênfase de Ekeh no colonialismo “marca uma revolução significativa rumo à liberdade pós-colonial no pensamento e na análise políticos; ela reconhece que o colonialismo produziu ‘formações sociais duradouras’” (para uma visão semelhante, veja Osaghae, 1993). No entanto, Ekeh não considera o colonialismo como uma via de mão única em que os colonizadores tinham força, conforme sugerem noções de estruturas coloniais impostas que limitam o papel dos africanos aos de atores passivos e de súditos no processo colonial. Ao contrário, ele foi um terreno de contestações hegemônicas em que a elite colonizadora e a elite colonizada negociavam ideologias ou teorias

justificativas de legitimidade repletas de interesse e lutavam por supremacia³:

Em muitos aspectos, o drama do colonialismo é a história do confronto entre os colonizadores europeus e a classe burguesa africana. Apesar de ser nativa da África, a classe burguesa africana depende do colonialismo para sua legitimidade. Ela aceita os princípios implícitos no colonialismo, mas rejeita os funcionários estrangeiros que governam a África. Ela afirma ser competente o suficiente para governar, mas não tem nenhuma legitimidade tradicional. Para substituir os colonizadores e governar o seu próprio povo, ela inventou várias teorias repletas de interesse para justificar esse governo (Ekeh, 1975, p. 96).

As ideologias coloniais de legitimação, pelas quais os colonizadores tentaram justificar a dominação estrangeira, dependiam de uma série de afirmações relativamente conhecidas. Em primeiro lugar, esse colonialismo foi uma missão civilizatória ao salvar os africanos de um passado de atraso e de guerras entre tribos. Para fortalecer o argumento da missão civilizatória, as contribuições feitas por africanos para a construção da África foram negadas e só se tornaram significativas quando passaram a fazer parte das explorações coloniais: “A essência da história colonial é a demonstração da enorme importância da ‘intervenção’ europeia na África e do fato de que as contribuições africanas para a construção da África têm relevância somente quando vistas no contexto de uma participação mais ampla e mais significativa dos colonizadores europeus” (Ekeh, 1975, p. 97).

3 Ekeh acredita que a contestação da legitimidade tenha sido fundamental para o sucesso dos empreendimentos coloniais (e anticoloniais). Conforme ele argumenta, “a colonização bem-sucedida da África foi alcançada mais pela justificação ideológica do seu governo pelos colonizadores do que pela mera brutalidade das armas” (1975, p. 96).

Esse ponto é ilustrado pelo catálogo de “descobertas” de pontos de referência e hidrovias africanas por exploradores europeus, que consistia em convidar o africano “a ver o seu próprio povo do ponto de vista do Europeu”. Este foi um caso clássico de história por analogia. Outra reivindicação de legitimação colonial era que as colônias obtiveram benefícios financeiros maiores da empresa colonial do que os colonizadores. Isso envolveu uma minimização da mão de obra e impostos exigidos do colonizado, além da exploração dos recursos e o menosprezo de *commodities* produzidas por camponeses africanos. A reivindicação final tinha a ver com a distinção entre o nativo e os ocidentalizados, sendo que toda a finalidade da colonização era a assimilação seletiva dos nativos civilizados para as fileiras da modernidade.

As ideologias de legitimação da burguesia africana, por outro lado, desafiaram as dos colonizadores em dois aspectos: primeiro para justificarem a substituição de colonizadores nas lutas anticoloniais e, segundo, para legitimarem a influência das classes governantes emergentes no poder estatal no período pós-colonial. Aquela incluía a alegação de que a burguesia africana tinha alcançado um padrão suficientemente elevado – igual, mas não necessariamente melhor para substituir os europeus, que estabeleceram o padrão para imitar os padrões ocidentais⁴. As estratégias de independência incluíam o descrédito e a sabotagem do regime colonial de tal forma que sonegação de impostos, greves, insubordinação à autoridade colonial e ações semelhantes fossem aceitas como heroicas e dignas de imitação. E as promessas de independência do tipo *el dorado*, que eram feitas para se obter o apoio das massas, mas cujo efeito imediato era fazer o cidadão acreditar que direitos eram muito mais importantes do que deveres; isso

4 De acordo com Ekeh (p. 102) “O burguês africano, que nasceu da experiência colonial, fica muito desconfortável com a ideia de ser diferente dos seus antigos colonizadores em questões relativas à educação, administração ou tecnologia”.

também aumentava as expectativas de uma era *pós-colonial* dourada. As ideologias de legitimação pós-coloniais também foram muito influenciadas pelas estratégias de dividir e governar adotadas pelos colonizadores nos últimos anos do governo colonial. Elas envolviam, em primeiro lugar, o rebaixamento da tradição como uma base para a legitimidade e, em seu lugar, a elevação da educação ocidental – confirmando assim as reivindicações rivais de autoridades tradicionais que tinham sido treinadas para questionar os novos homens de poder. O segundo elemento era a ideologia particionista do domínio étnico pela qual a dividida classe governante emergente procurava explorar categorias étnicas construídas e estratificadas na era colonial, como base para reivindicar poder – ostensivamente em nome do grupo. As consequências destas reivindicações contestadas da burguesia colonial e da africana foram relativamente óbvias. Os esforços da classe burguesa africana levaram ao menosprezo e à demonização do governo colonial ou da ordem ocidentalizada como sendo *amoral* enquanto o setor nativo, cuja forma modernizada era o (novo) grupo étnico, tornou-se o reservatório de obrigações *morais*, “uma entidade pública que se trabalha para preservar e beneficiar” (Ekeh, 1975, p. 100). Um relacionamento dialético ocorreu em seguida, quando o setor ocidentalizado tornou-se “um público cívico amoral do qual se procura ganhar, se possível para beneficiar o público primordial moral”.

Supostamente, a evolução dos Dois Públicos foi um dos principais vestígios da contestação ideológica entre as classes burguesas colonial e africana. A bifurcação emergente de públicos também causou um efeito muito ruim sobre o estado pós-colonial ao longo do tempo. Portanto, provou ser difícil fazer com que o cidadão seja patriota, que ele trabalhe duro e de maneira leal no serviço público, que ele pague impostos ou que obrigue o estado com outras tarefas. A transferência destas patologias tornou-se

mais fácil pelo fato de que a classe burguesa africana não era contra as normas do estado colonial, mas apenas contra seus funcionários estrangeiros que acabaram sendo substituídos pela burguesia africana. Ake (1985) levanta um ponto semelhante ao afirmar que a transição do estado colonial para o pós-colonial envolvia uma simples “troca da guarda” ao invés de uma reconfiguração do estado.

No que diz respeito ao segundo “cânone”, o caráter da política africana centrado no estado, a abordagem de Ekeh é explicar o motivo pelo qual a esfera pública – onde se localiza o estado – ficou tal como está hoje. Em outras palavras, o estado é uma variável dependente cuja forma e cujo caráter dependem de suas bases sociais. Essa abordagem baseada na sociedade oferece uma interpretação da política diferente daquela baseada no estado que tende a exagerar sua própria eficácia e autoridade central. A abordagem baseada na sociedade mostra que o estado é brando, fraco e ineficaz, mormente em função de suas bases sociais fraturadas. No entanto, a sociedade relevante na teoria de Ekeh não está restrita ao domínio privado, que constitui a fonte da moralidade social. É mais a sociedade cívica que compartilha o domínio público com o estado e ajuda a moldar sua natureza. Supostamente, a forma e o caráter do estado dependiam em grande parte da natureza e das funções da sociedade civil e de seu relacionamento com o estado. Essa questão será melhor elaborada na próxima seção.

Ekeh também aderiu à abordagem analógica. Na base da teoria dos Dois Públicos parece haver uma expectativa de que o domínio público na África – talvez como produto do relacionamento histórico com o Ocidente – deveria ter expressado o caráter de um único público como acontece no Ocidente. Portanto, todo o propósito da teoria pareceria ser uma explicação do desvio

africano, especialmente à medida que o caso africano se parece com a comuna camponesa de Montegrano na província de Potenza, no sul da Itália, cujo “familismo amoral”, conforme analisado por Banfield (1967), é uma “exceção anômica” à regra europeia de um único público governado pela moralidade do domínio privado. Essa interpretação da teoria de Ekeh, no entanto, não alcança seu ponto geral, que é explorar os Dois Públicos como sendo um dos legados duradouros do colonialismo. O colonialismo e suas formações sociais resultantes têm uma história totalmente própria e que não pode ser reduzida à história nem dos colonizadores europeus nem dos colonizados.

Além disso, diferentemente de vários outros estudiosos pelo método de analogia, Ekeh tem consciência da “singularidade de outras civilizações” conforme sustentada por Aron (Canonat, 1978, p. 215) e, portanto, da advertência de Carr (1990, p. 62) de que analogias são “uma armadilha notória para os desavisados”. Consequentemente, ele rejeita a “história por analogia” e noções de história “objetiva” e, em vez disso, se concentra na história concreta da situação africana como merecedora de narração a partir da sua própria perspectiva. Como foi observado anteriormente, apesar de não minar os imensos poderes do regime colonial, Ekeh rejeita a visão de que os africanos – tanto as classes burguesas quanto as massas – fossem recipientes passivos de uma ordem imposta. Eles envolveram robustamente os europeus, conforme é mostrado claramente pelo comércio de ideologias de legitimação considerada anteriormente por diversos movimentos de resistência e pela evolução de “estruturas sociais emergentes” que não foram nem importadas da metrópole colonial nem eram nativas da comunidade local. Portanto, pode-se concluir que uma história colonial que analise os pontos de referência históricos africanos do ponto de vista da sua intersecção com a história europeia – ou “mundial” – não pode ser válida. Isso ocorre porque a história colonial foi

modificada aos poucos para atender aos propósitos ideológicos de legitimar a dominação colonial europeia. Apesar de Ekeh não o declarar explicitamente, pode-se inferir das suas conclusões que a libertação da história africana da opressão da hegemonia ocidental é uma condição necessária para a libertação da ordem pós-colonial e das formações sociais (Osaghae, 1993).

A teoria dos Dois Públicos

O precedente fornece o pano de fundo e o contexto para a teoria dos Dois Públicos. Devido, em grande parte, à disjunção entre estado e sociedade – ou entre o domínio público e o domínio privado – sob o colonialismo, o domínio público, diferentemente do que ocorre na sociedade ocidental, se desenvolveu como Dois Públicos em vez de um. Por um lado, é o público primordial que se “identifica bastante com agrupamentos, sentimentos e atividades primordiais que, entretanto, dependem do interesse público” (Ekeh, 1975, p. 92), na medida em que os agrupamentos, vínculos e sentimentos influenciam e determinam o comportamento público do indivíduo. Esse público (cujos principais componentes são organizações étnicas, cooperativas de bairro e associações de desenvolvimento da cidade natal) deve suas origens à natureza alienadora do estado colonial e ao seu fracasso em satisfazer as necessidades de bem-estar básico e de desenvolvimento em massa de pessoas comuns.

Supostamente, este público evoluiu para preencher as lacunas criadas pelo colonialismo e funcionou tanto como uma *válvula de escape* para aqueles que se sentiam alienados em relação ao estado, quanto como de um estado paralelo ou *sombra* que fornecia os bens e os serviços públicos (escolas, farmácias, bolsas de estudo e serviços de microcrédito) não fornecidos pelo estado, por meio de esforços autônomos e de recursos extraídos do estado, por vezes de forma corrupta e criminoso (veja Osaghae, 1999). Dois elementos

distinguem o público primordial. O primeiro consiste em um forte senso de propriedade de seus componentes que resistem bravamente a intervenções do estado que não sejam para benefício material imediato. O outro é que o público primordial “é moral e funciona de acordo com os mesmos imperativos morais que o domínio privado” (Ekeh, 1975, p. 92). Aqui, intercâmbios sociais se baseiam na reciprocidade mútua entre direitos e deveres, sendo parte disso uma responsabilidade moral por parte de indivíduos em posições de autoridade para assegurar o bem-estar coletivo e individual de membros do grupo.

Diferentemente do público primordial, o público cívico está “historicamente associado à administração colonial e [passa] a se identificar com a política popular na África pós-colonial” (Ekeh, 1975, p. 92). Apesar de Ekeh não declarar que o público cívico tenha limites coincidentes com os do estado, as agências estatais, ou as chamadas estruturas civis nas quais ele diz que elas estão baseadas, especificamente o serviço público, policial, militar e assim por diante, sugerem sua associação próxima com o estado. De fato, sua “associação histórica com a administração colonial” (Ekeh, 1975, p. 92) indica que a referência é especificamente ao estado colonial cujas origens estrangeiras, cujo caráter militar-autoritário e cujo papel fundamental na promoção dos interesses dos colonizadores em vez daqueles dos colonizados, desconectaram o estado colonial dos “nativos” e da sociedade local. Se o público cívico pós-colonial continua a sofrer com os problemas que Ekeh identifica, as implicações serão que o estado pós-colonial tem o caráter do estado colonial e que as anomalias do estado colonial anterior são as fontes do estado pós-colonial atual. Estes pontos costumam ser populares em explicações das patologias do estado pós-colonial na África (veja Young 1994; Osaghae, 1989; Ake, 1985). Mas enquanto o estado é o suporte principal do público cívico, também é óbvio para Ekeh que tal público não tenha limites coincidentes

com os do estado nem esteja restrito a ele. A intenção do público cívico é capturar todo o público não nativo cujas instituições sejam governadas por regras legais e racionais.

A principal marca do público cívico é que ele sofre de uma crise endêmica de propriedade. Parcialmente como uma consequência das estratégias de independência seguidas pelos nacionalistas, a maioria das pessoas comuns não consegue reivindicar a propriedade do público da mesma forma que reivindica a propriedade do público primordial. Na verdade, uma diferenciação do tipo “nós” contra “eles” caracteriza relações entre as pessoas e o público cívico, onde “nós” representa o público primordial cujas propriedade, autonomia e sustentação são guardadas com ciúmes. Em segundo lugar, o público cívico “é amoral e lhe falta os imperativos morais generalizados que funcionam no domínio privado e no público primordial”. Juntamente com uma sensação de ausência de propriedade, esta amoralidade leva às tendências oportunistas, ilegais, prebendelistas, corruptas e de roubo que passaram a caracterizar o comportamento no setor público. Portanto, o indivíduo não sente nenhuma compulsão moral para retribuir os benefícios que recebe, e um comportamento que seria considerado moralmente repreensível no público primordial, como apropriação indevida de verbas públicas, é permissível na medida em que o grupo maior em casa se beneficia do saque direta ou indiretamente. Como observa Ekeh, um ladrão de verbas no público cívico “não seria um homem bom se ele canalizasse todos os seus ganhos fortuitos para sua bolsa particular. Ele só continuará a ser um homem bom se ele canalizar parte do donativo do público cívico para o público primordial [...] A lei não escrita da dialética é que é legítimo roubar o público cívico para fortalecer o público primordial” (1975, p. 108).

Os incentivos e demandas contraditórios da participação e da operação simultâneos dos Dois Públicos são a base dos problemas generalizados de etnicidade (“tribalismo”) e corrupção, especialmente na medida em que os componentes primordiais esperam que membros do grupo em posições influentes no público cívico utilizem recursos do estado para promover interesses privados e comuns. Além disso, as operações dos Dois Públicos afetam de maneiras diferentes as noções de cidadania em termos da correspondência entre direitos e deveres. Por um lado, deveres individuais para o grupo primordial – como o pagamento de contribuições “voluntárias” para as finanças de associações da cidade natal não costumam ser problemáticos e superam com grande margem os benefícios (“direitos”) intangíveis de identidade e de proteção psicológica. Com efeito, a ênfase está nos deveres do indivíduo para com o grupo e menos nos direitos. Ao contrário, direitos, especialmente aqueles com ganho material, são enfatizados no público cívico e os deveres dos indivíduos são problemáticos:

Enquanto muitos africanos se viram para beneficiar e sustentar seus públicos primordiais, eles procuram ganhar do público cívico [...] Enquanto o público individual procura ganhar do público cívico, ele não tem nenhuma compulsão moral para devolver ao público cívico em troca dos seus benefícios. Ou seja, os deveres são desenfaturados enquanto os direitos são retirados do público cívico com a amoralidade de um fugitivo habilidoso (Ekeh, 1975, p. 107).

Ekeh atribui o caráter instrumentalista da cidadania no público cívico à amoralidade inerente ao público, mas que também se trata de um produto da ideologia anticolonial de legitimação seguida pela burguesia africana, que estimulou um

relacionamento adverso, amoral e predatório com o estado até mesmo enquanto estimulava uma percepção dele como sendo um tipo de Papai Noel (Osaghae, 1995).

A credibilidade dessa teoria de Dois Públicos em termos dos resultados do confronto dialético entre eles é ilustrada pela maneira como ela sustenta o “tribalismo,” as atividades de associações étnicas voluntárias e corrupção. Já se inferiu e se debateu bastante sobre as implicações dos Dois Públicos para tais questões de modo que apenas breves resumos são necessários aqui. Diz-se que o tribalismo surge “onde existe conflito entre segmentos da burguesia africana no que diz respeito à participação proporcional dos recursos do público cívico para públicos primordiais diferenciados” (Ekeh, 1975, p. 109). Esse conflito é gerado por um senso generalizado de insegurança que aflige os elementos burgueses. A tenacidade de associações voluntárias que surgiram como estados paralelos também deve muito à existência de órgãos de segurança para as classes burguesas africanas. Finalmente, a corrupção, exemplificada pela apropriação indevida de verbas públicas e pelo suborno, “surge diretamente da amoralidade do público cívico e da legitimação da necessidade de tomar donativos do público cívico para beneficiar o público primordial” (1975, p. 110). A honestidade, o altruísmo e o patriotismo, que podem ser considerados os blocos de construção da moralidade, estão concentrados no público primordial onde fortes sanções morais, inclusive o ostracismo, são aplicadas a qualquer pessoa que ousar se apropriar indevidamente das verbas de associações da cidade natal e étnicas.

Em geral, a teoria dos Dois Públicos foi bem recebida e costuma ser citada pelas profundas ideias que oferece sobre os problemas do estado pós-colonial e da política. Entretanto, ela também recebeu algumas críticas ferozes. Em primeiro lugar, foi indicado que o papel de agente da classe burguesa africana na explicação

do “tribalismo” é enfatizado demais (Osaghae, 1991; Nnoli, 1998). Existem provas abundantes para mostrar que a responsabilidade sobre a etnicidade não é monopólio de elites manipuladoras e que os impulsos não materiais para a mobilização étnica são tão importantes quanto os usos instrumentalistas que Ekeh enfatiza. Além disso, precisa haver uma reunião ou uma coincidência de interesse de elite e de não elite para que a mobilização étnica tenha sucesso. Em segundo lugar, já se argumentou que a busca para beneficiar o público primordial, que Ekeh enfatiza, é apenas uma – e talvez não seja a mais importante – das várias razões para que haja corrupção (Osaghae, 1995).

Sua preocupação predominante com interesses “constitutivos” (que, para ele, são parte necessária das ideologias legitimadoras anticoloniais das classes burguesas africanas), leva Ekeh a minimizar o fator do interesse pessoal e outros fatores na corrupção⁵. A maioria dos casos de apropriação indevida, suborno e fraude é composta de projetos pessoais individuais e não têm muita coisa a ver com interesses primordiais constitutivos. Um corolário disto é que identidades primordiais são apenas uma de várias (múltiplas) identidades que os indivíduos adotam. A escolha da identidade não só é situacional e racional, mas descobertas de vários estudos também sugerem que laços primordiais em termos de participação como membros de associações étnicas e da cidade natal não são tão fortes ou deterministas quanto a teoria de Ekeh supõe (veja Osaghae, 1994). Isso também sugere que a visão de que o desenvolvimento significa “ajudar sua própria cidade natal” (Isumonah, 2003) é exagerada. O ponto é que as supostas funções psicológicas da filiação a um grupo não são apoiadas pela evidência empírica. A despeito de quão relevantes sejam, na vida de qualquer indivíduo, as funções psicológicas de um grupo social

5 N.E.: Veja Ukoha Ukiwo no capítulo 64 no que diz respeito ao papel que o interesse pessoal e o cálculo racional desempenham na formação e na função da identidade étnica.

para a capacidade coletiva de recompensar desejos de segurança e reconhecimento, o indivíduo não adere ao grupo essencialmente por causa delas. Ele adere ao grupo se e quando suas funções institucionais ou intelectuais maiores deste tiverem relevância para as dele próprio.

Em terceiro lugar, Joseph (1987, p. 184) questionou a suposição dos Dois Públicos feita por Ekeh, argumentando que eles na verdade se sobrepõem. Apesar disso ocorrer em termos conceituais, a existência dos Dois Públicos não é realmente uma criação de Ekeh. Ela é “real” e pode ser vista nas atitudes e relações diferenciais que a maioria dos africanos comuns têm em relação às suas comunidades principais (o “nós”) e ao governo (o “eles”). Na maioria das partes da Nigéria, por exemplo, o governo é caracterizado como sendo uma invenção estrangeira que não tem nem “pai” nem “mãe”. Consequentemente, é comum dizer que o negócio do governo não é negócio de ninguém e que não se espera que as pessoas trabalhem duro para alcançá-lo ou para defender seus interesses. Só vale a pena trabalhar duro e morrer pela comunidade étnica. Essas atitudes e tendências foram reconhecidas como um dos principais fatores dos baixos níveis de coesão nacional em vários países africanos. Entre os Igbo da Nigéria, faz-se uma distinção entre *olu obodo* (domínio da comunidade) e *olu oyibo* (domínio europeu), que correspondem respectivamente ao público primordial e ao público cívico de Ekeh. Em reconhecimento das consequências desagregadoras e enfraquecedoras da coexistência dos Dois Públicos identificados nos Igbo, o Administrador do então Estado Central oriental alertou a população em 1972:

Agora devemos rejeitar definitivamente a concepção do estado como uma instituição estrangeira que está fora da comunidade e cujo dinheiro, propriedade e objetivos não são a responsabilidade e a preocupação

diretas da comunidade. A comunidade é o governo e o governo é a comunidade. Não se trata mais de *olu oyibo*. O negócio do governo é realmente e de maneira adequada *olu obodo* (citado em Oyediran e Gboyega, 1979, p. 178)

Ao contrário do que Joseph diz, Ekeh não nega que os Dois Públicos se sobreponham, mesmo porque exatamente os mesmos indivíduos operam, simultaneamente, em ambos. Em vez disso, seu ponto é enfatizar a natureza dialética das relações entre os dois e as consequências prejudiciais que elas têm para a política.

Outra crítica desenvolvida por Joseph é que as raízes de alguns dos problemas identificados por Ekeh como produtos do colonialismo efetivamente se baseiam em estruturas sociais locais. Na medida em que este argumento é parcialmente derivado das suposições não históricas da teoria da modernização, Joseph compartilha essa visão com estudiosos como Bozeman (1976) e Bayart (1993), que enfatizam a primazia de formações sociais africanas na apropriação e nas patologias da ordem pós-colonial. Mas a visão ou ignora os efeitos temporais do colonialismo ou simplesmente os menospreza. A questão é que apenas poucas das formações sociais na África atualmente podem ser consideradas realmente locais ou autóctones (veja Ekeh, 1983 para uma elaboração completa desta tese). O colonialismo criou novas demandas e apresentou novos desafios e oportunidades que transformaram estruturas sociais locais de maneiras fundamentais. A disjunção entre estado e sociedade e o desenvolvimento do domínio público como Dois Públicos em vez de um são consequências dessa interface colonial. Com efeito, Young (1994) traçou a amoralidade do domínio público nem mesmo para a interface de estruturas sociais locais e importadas, mas para o fracasso em importar da Europa os aparatos estatais juntamente com seu envelope moral.

Apesar de estas críticas dos Dois Públicos serem úteis, elas não são suficientemente fundamentais para invalidarem a teoria ou para diminuïrem a importância do esforço de Ekeh para estabelecer a primazia do colonialismo na explicação do que pode muito bem ser singular em relação à política africana. A teoria é especialmente forte na explicação da saliência da etnicidade e da corrupção como instrumentos políticos, do caráter fraturado da cidadania que produz maus cidadãos em vez de bons e os problemas da coesão nacional. Mas, levando em consideração o longo tempo que se passou desde que Ekeh escreveu e as mudanças e transformações pelas quais passaram os estados e as sociedades africanos através de processos de democratização, ajuste estrutural, privatização e globalização, será que os Dois Públicos ainda são categorias válidas? Para responder a essa pergunta, precisamos determinar se a disjunção entre estado e sociedade foi transposta, se o público cívico e, especialmente, o estado foram apropriados e as pessoas reivindicaram sua propriedade, se ele ainda é estrangeiro, se a relevância de associações étnicas voluntárias com suas funções de estado paralelo diminuiu e se o vínculo problemático entre os direitos e os deveres do cidadão no público civil foi “normalizado”.

O fio comum que amarra estes problemas uns nos outros é a condição do estado pós-colonial (para uma análise crítica deste estado veja Osaghae, 2005). Empiricamente, o estado tornou-se mais fraco, mais brando, mais dividido e contestado e geralmente se tornou incapaz de desempenhar as funções de um estado normal, e por isso se tornou corrente descrever o estado como em colapso ou falência (veja Zartman, 1995). Em função disto e das condições materiais cada vez mais desesperadas nas quais as pessoas precisam fazer durar o sustento diário, sua relevância para a grande maioria de cidadãos diminuiu. Da mesma maneira, a relevância da etnicidade com suas estruturas de estado paralelo – os públicos primordiais de Ekeh – aumentou incrivelmente

até o ponto em que, como no Harambee do Quênia, o estado é obrigado a reconhecer a legitimidade e as contribuições de suas instituições desenvolvimentistas primordiais (Ihonvbere, 1994; Osaghae, 1995b, 1999, 2003; Adekanye, 1995; Ottaway, 1999). Isso não ocorre apenas por causa da necessidade cada vez maior de segurança sentida por indivíduos na luta desesperada pelos recursos cada vez menores, mas também da resistência das tradições de autoajuda do público primordial e o refúgio que isso proporciona para aqueles que estão saindo do estado e do público cívico. Por todo o continente, parece que as pessoas estão se tornando mais retribalizadas e que os níveis de *destribalização*, que se pensava que estivessem aumentando na década de 1970, diminuíram. O aumento sem precedentes de conflitos e guerras pode ser parcialmente atribuído a isto.

Diante destes desenvolvimentos, a teoria tornou-se ainda mais relevante. Seu aspecto atemporal foi enfatizado pelo aumento de sua relevância em captar e analisar as características singulares da sociedade civil na África, que é uma das perspectivas mais recentes no estudo da política africana. Como este aspecto da teoria dos Dois Públicos ainda não recebeu uma atenção séria apesar das controvérsias que estiveram presentes no surgimento de uma perspectiva de sociedade civil na política africana, ele merece alguma consideração. A próxima seção, que é a última, se dedica a isso.

Os Dois Públicos e a sociedade civil

Se Ekeh tivesse escrito no fim da década de 1980 ou na década de 1990, o conceito central em sua análise muito provavelmente teria sido a sociedade civil. No entanto, quando escreveu, a “sociedade civil” não tinha ganhado projeção e não surpreende que esse conceito não seja mencionado uma única vez no artigo. Ainda assim, por tudo que já se disse, o artigo seminal de Ekeh

foi basicamente sobre como o colonialismo moldava a sociedade civil contemporânea na África. A força do texto é efetivamente demonstrada pelas ideias poderosas que oferece sobre a natureza da sociedade civil na África, especialmente em resposta a algumas das questões conceituais que surgiram em relação à existência dessa sociedade. Estas incluem questões sobre a constituição da sociedade civil e, particularmente, sobre se as associações étnicas podem ser consideradas como sendo componentes seus; sobre as relações entre o estado e a sociedade civil e sobre a capacidade da sociedade civil de servir como um agente de reforma. Como Ekeh (1992, 1994) argumentou nos seus trabalhos sobre a sociedade civil, essas questões não podem ser adequadamente respondidas até que a sociedade civil tenha sido historicizada e contextualizada de acordo com as experiências africanas (Fatton, 1995 elabora argumento semelhante). A teoria dos Dois Públicos é muito útil nesse sentido.

No entanto, é um pouco difícil afirmar se a sociedade civil pertencia a um ou a ambos os públicos de Ekeh. Como ele não declara explicitamente que o público cívico era igual ao estado, é possível que uma parte dele (supostamente as organizações não primordiais e não governamentais, como a mão de obra e organizações profissionais), pertença à sociedade civil. Essa possibilidade é reforçada pelo próprio Ekeh (1994, p. 4) em sua definição da sociedade civil abrangendo “associações livres cujas operações têm as consequências, intencionais ou não, de promover a liberdade individual e cuja existência está relacionada ao funcionamento do estado e do domínio público”. Também se pode inferir isso da tipologia quádrupla das organizações da sociedade civil que ele formulou em outra publicação (Ekeh, 1992): *organizações cívicas públicas* (mão de obra, associações profissionais e estudantis, mídia de massa); *associações civis desviantes* (sociedades secretas, movimentos religiosos fundamentalistas);

associações públicas primitivas (associações étnicas e comunitárias); e *associações de desenvolvimento locais* (associações de agricultores e femininas tradicionais). Mas em 1975, quando escreveu *Two Publics*, o foco recaiu sobre o público primordial e sobre como o que hoje se chama de sociedade civil foi moldado pela bifurcação do domínio público. Devemos nos preocupar, com um lado, com as ideias geradas a partir da análise do público primordial e, por outro lado, com as consequências da interface dialética deste com o público cívico para a sociedade civil.

Para começar, o foco no público primordial como a base da sociedade civil colonial enfatiza a singularidade da sociedade civil na África. A maioria das definições enfatiza o aspecto público, a civilidade, o aspecto nacional, a homogeneidade e a coesão como fundamentais para a definição e a estruturação da sociedade civil e, por esta razão, elas excluem associações e movimentos discricionários e particularistas que supostamente constituem obstáculos para o surgimento de uma verdadeira sociedade civil composta de organizações que atravessam classes construídas em torno de uma classe média nacionalista (veja Diamond, 1996, p. 230). Com efeito, organizações étnicas e religiosas, por definição, não pertencem à sociedade civil. Mas o estudo que Ekeh fez das circunstâncias em que o público primordial surgiu sugere que a etnicidade era muito fundamental para o desenvolvimento da sociedade civil na África, uma conclusão que muitos estudos dos papéis do estado paralelo de organizações étnicas voluntárias urbanas também alcançaram (veja Cohen, 1969; Osaghae, 1994; Honey, e Okafor, 1998). Uma explicação um pouco diferente, porém relacionada à etnicização da sociedade civil, foi oferecida por Mamdani (1996, p. 15-21). Isso estava relacionado ao caráter exclusionário da sociedade civil colonial que foi racializada – os nativos excluídos basicamente retiveram (ou saíram para) suas formações tribais antigas, mas que, na maioria dos casos, tinham

sido transformadas. A tentativa de reconstruir essa sociedade como parte da luta anticolonial e a incorporação dos nativos ao setor cívico envolveu a desracialização e a africanização. Mas com ênfase na desracialização, as estruturas tribais do interior rural foram deixadas praticamente intactas de tal forma que “quanto mais a sociedade civil era desracializada, mais ela adotava uma forma tribalizada”.

Várias outras consequências derivam da centralidade da etnicidade na estruturação da sociedade civil. A primeira delas é que, como válvula de escape e atividades de estado paralelo, o público primordial permaneceria um forte rival ou concorrente do estado – e isto não é simplesmente porque ele fornece segurança para as classes burguesas, mas porque ele tem atração suficiente para aqueles que acreditam que o estado fracassou. A segunda é a cidadania contestada, que não torna a sociedade civil a arena consensual ou coesa como supõe algumas versões ocidentais, mas uma arena de contestação vigorosa (veja Ekeh, 1987) para elaboração sobre a consequência dos Dois Públicos para a cidadania). Fatton (1995, p. 73) argumenta razoavelmente bem:

Para a sociedade civil ser uma ferramenta heurística útil para decifrar a história africana contemporânea, ela precisa ser conceitualizada como o domínio de solidariedades coletivas geradas por processos de formação de classe, “invenções” étnicas e “revelações” religiosas. Como tal, ela nem sempre incorpora a harmonia pacífica do pluralismo de associações [...] De fato, a sociedade civil na África é governada pelo conflito [...] Trata-se do principal depósito de [...] hierarquias étnicas, conflitando visões de classe, dominação patriarcal e identidades irredentistas, incentivando conflitos mortais em várias áreas do continente.

O caráter conflitual da sociedade civil é um produto dos puxões contraditórios dos Dois Públicos, conforme argumenta Ekeh (1994, p. 12):

A dinâmica da política africana foi gerada a partir do fato de que indivíduos lutaram para expandir, digamos, suas esferas étnicas de influência ao controlarem o estado de tal forma a serem capazes de dominar o campo público e usar seus recursos para o benefício do seu próprio público primordial. Ao fazer isso, o aspecto comum da sociedade civil é diminuído.

Outra consequência tem a ver com o relacionamento entre sociedade civil e o estado. Em 1975, Ekeh argumentou que associações que pertenciam ao público primordial “não complementam o público cívico; elas subtraem dele”. Isto só pode ocorrer na medida em que o público primordial envolve o público cívico para a finalidade de extrair ganho ou benefício. Mas seus componentes também desempenham um papel fundamental de manter o estado em cheque, conforme argumentaram adeptos da “etnicidade de libertação”, especialmente Doornbos (1998) e Mohammed Salih (2001). De acordo com Mohammed Salih (2001, p. 24), “na África, a elite e etnonacionalistas [desenvolveram] a etnicidade até transformá-la numa força de libertação contra o colonialismo e, depois da independência, contra estados autoritários”. O ponto que surge a partir disto é que a etnicidade não é totalmente perturbadora ou perigosa para a saúde da sociedade civil. Portanto, o público primordial consegue atuar como um agente de reforma, conforme foi amplamente demonstrado pelas diversas organizações étnicas que faziam parte das coalizões anticolonialistas e, de maneira mais recente, pelos

grupos de direitos da minoria étnica na Nigéria que participaram do movimento de democratização da década de 1990.

Conclusão

Deve-se declarar que o objetivo de se enfatizar a centralidade de formações étnicas para o desenvolvimento da sociedade civil, especialmente sob o colonialismo, não é sugerir que a sociedade esteja totalmente relacionada com a identidade étnica, a segurança ou a mobilização em torno de interesses. Certamente, a sociedade civil apresenta uma face mais complexa e plural do que a ênfase apenas no público primordial consegue contabilizar. Hoje em dia, fora os componentes “tradicionais” como associações profissionais, de jovens e de mulheres, existem vários outros tipos de organizações não governamentais – ambientais, de direitos humanos, de prestação de serviços, pesquisa, etc. – que vieram com o isolamento de ONGs da paisagem sociopolítica africana. É óbvio que a maior parte das ONGs modernas (às vezes consideradas erroneamente como a “verdadeira” sociedade civil) não é primordial. Ainda assim, não se pode negar que membros destas organizações também pertencem a públicos primordiais diversos. O que a teoria dos Dois Públicos oferece é uma explicação para a ineficácia da sociedade civil baseada nesta bifurcação dialética.

* * *

Eghosa E. Osaghae é professor de ciência política e vice-presidente da Universidade de Igbinedion, na cidade de Okada-Benin, Nigéria. Desde setembro de 2004, está licenciado da Universidade de Ibadan, onde cursou a graduação, obteve os títulos de mestrado e, em 1986, doutorado. Foi aluno de Peter Ekeh ao longo de todos os seus estudos de pós-graduação na Universidade de Ibadan, onde lecionou ciência

política, desde 1982. Em Ibadan, foi líder do Programa de Estudos Étnicos e Federais, financiado pela Fundação Ford e diretor do Centro de Estudos de Paz e Conflito. Foi professor e chefe do Departamento de Estudos Políticos na Universidade de Transkei, na África do Sul. Lecionou como pesquisador visitante na Universidade da Cidade do Cabo, na Universidade da Libéria, no Instituto Africano Nórdico, na Suécia, na Universidade Northwestern, em Illinois, no Carter Centre da Universidade de Emory, em Atlanta, e na Universidade de Cambridge, Reino Unido. Recebeu bolsas da Fundação Rockefeller e da Fundação MacArthur. É autor de várias publicações sobre etnicidade, federalismo, governo e política estatal. Seu influente artigo “Political Transitions and Ethnic Conflict in Africa” (2004) ganhou prêmios como melhor artigo da Associação Internacional de Gestão de Conflito em Helsinborg, Dinamarca e do Grupo de Conferência de Política Africana (consórcio entre a Associação Americana de Ciência Política, a Associação de Estudos Africanos e a Associação de Estudos Internacionais). O artigo também ganhou o Prêmio Lawrence Dunbar Reddick Memorial Scholarship de melhor artigo sobre a África publicado no Periódico de Estudos do Terceiro Mundo. Entre seus livros estão: *Between State and Civil Society in Africa* (1994), *Structural Adjustment and Ethnicity in Nigeria* (1995), *Ethnicity, Class and State Power in Liberia* (1995) e *Crippled Giant: Nigeria Since Independence* (1998), *The Management of the National Question in Nigeria* (2001).

CAPÍTULO 13

A CORRUPÇÃO E A NECESSIDADE DE CLAREZA CONCEITUAL

Albert K. Awedoba

Não receba presentes, pois os presentes corrompem.

(Frase afixada em escritórios do serviço público de
Gana, na década de 1970.)

Em Gana, a questão da corrupção provocou, recentemente, um debate muito inflamado na imprensa e em outras esferas da vida pública e poderia se imaginar que a mesma coisa estivesse acontecendo em outros países africanos. Apesar de, talvez não ser uma questão nova, recentes pesquisas e publicações de ONGs internacionais deram causa a preocupações e levaram até a acusações. Agências e países ocidentais que doam ou emprestam dinheiro para países africanos manifestaram preocupação com a enorme quantidade de corrupção naqueles países. Da mesma maneira, o Banco Mundial e o FMI também manifestaram temor de que o dinheiro dos doadores estivesse sendo desviado. Além disso, já se observou diversas vezes como a corrupção aumenta os custos de investimentos, tornando menos atraente para os

investidores operarem nestes países. Estimou-se que médias empresas pague subornos equivalentes a 3% das vendas brutas ou 28% do investimento em fábricas e equipamentos (Banco Mundial, 2000, p. 224-225). Nas pesquisas realizadas pela ONG Transparência Internacional relatou-se que os chamados países ricos “desenvolvidos” eram os menos corruptos, enquanto se percebia os países africanos “em desenvolvimento” como sendo os mais corruptos. Concluiu-se que esforços para alcançar níveis razoáveis de desenvolvimento socioeconômico continuarão a ser frustrados a não ser que se verifique a corrupção nos seus diversos aspectos. Também já se sugeriu que países ricos teriam que fornecer apoio prático a países em desenvolvimento para conter a corrupção.

A corrupção efetivamente leva a distorções e a alocações inadequadas de recursos valiosos. Portanto, ela contribui para o entrincheiramento da pobreza e das suas injustiças relacionadas, além de ser responsável pela fuga de capital para o exterior. A questão permanece se os chamados países africanos corruptos devem se espelhar nos chamados países desenvolvidos para uma cura de panaceia. Para que diretrizes adequadas sejam elaboradas e colocadas em prática para conter a corrupção com sucesso, é importante determinar exatamente o que é a “corrupção” e como ela deve ser conceitualizada. Será que todos os povos e todas as nações compartilham as mesmas crenças sobre a corrupção? Será que é possível que formações religiosas ou até mesmo tradições culturais desempenhem um papel na estruturação de noções variadas de corrupção? Diretrizes têm mais chance de serem bem-sucedidas quando elas refletem preocupações locais e, portanto, podem ser prontamente apropriadas por comunidades “alvo”. Esses planos para melhoria social que ignoraram esta exigência geralmente têm sido condenados ao fracasso desde o início. Esforços para conter a corrupção são um caso da prática mais geral ao longo

dos anos de importar para a África modelos universalizados de desenvolvimento econômico, com pouco ou nenhum benefício.

Os achados da Transparência Internacional

Nos últimos anos, um Índice de Percepção de Corrupção por país foi construído e publicado amplamente pela ONG Transparência Internacional. A maioria dos países africanos não tem um bom desempenho de acordo com este indicador, costumando ficar nas últimas colocações. De um total de aproximadamente 133 países, em 2003, Gana estava na 70ª posição, com um índice de 3,3 pontos de 10 pontos possíveis. O país africano percebido como sendo o menos corrupto naquele ano foi a Tunísia, que ficou na 39ª posição, com uma pontuação de 4,9, enquanto a Nigéria e o Quênia estavam posicionados quase no final da lista, com pontuações de 1,5 e 1,9, respectivamente. Países da Europa Ocidental, especialmente os países da Escandinávia, por outro lado, estavam no topo da lista com as maiores pontuações. O quadro não mudou muito nos últimos dois anos uma vez que países africanos continuam a definhar no fim da escala de classificação. Em 2004, Gana subiu para a 64ª posição e em 2005 para a 65ª com pontuações de 3,6 e 3,5, respectivamente. Abaixo está um trecho das tabelas fornecidas na internet pela Transparência Internacional para 2006.

“Percepção de corrupção” – alguns países africanos e não africanos

Índice de Percepção de Corrupção (IPC) da TI 2006

Posição	País	IPC*	Intervalo de Confiança**	Nº de Pesquisas***
1	Finlândia	9,6	9,4-9,7	7
1	Islândia	9,6	9,5-9,7	6

Posição	País	IPC*	Intervalo de Confiança**	Nº de Pesquisas***
1	Nova Zelândia	9,6	9,4-9,6	7
4	Dinamarca	9,5	9,4-9,6	7
5	Cingapura	9,4	9,2-9,5	9
6	Suécia	9,2	9,0-9,3	7
7	Suíça	9,1	8,9-9,2	7
37	Botsuana	5,6	4,8-6,6	6
51	Tunísia	4,6	3,9-5,6	5
51	África do Sul	4,6	4,2-5,0	3
55	Namíbia	4,1	3,5-4,9	6
70	Egito	3,3	3,0-3,7	6
70	Senegal	3,3	2,8-3,7	5
90	Gabão	3,0	2,4-3,3	4
93	Tanzânia	2,9	2,7-3,1	7
102	Uganda	2,7	2,4-3,0	7
121	Benim	2,5	2,1-2,9	6
138	Camarões	2,3	2,1-2,5	7
142	Quênia	2,2	2,0-2,4	7
142	Nigéria	2,2	2,0-2,3	7
152	Costa do Marfim	2,1	1,9-2,4	6

*Pontuações do IPC sobre percepções de grau de corrupção conforme visto por empresários e analistas de países e varia entre 10 (altamente limpo) e 0 (altamente corrupto).

**O Intervalo de Confiança sobre possíveis valores da Pontuação do IPC reflete como a pontuação de um país pode variar, dependendo da precisão da medida. Nominalmente, com uma probabilidade de 5% a pontuação fica acima deste intervalo e com outros 5% fica abaixo. No entanto, especialmente quando apenas poucas fontes (n) estão disponíveis uma estimativa imparcial da probabilidade média de cobertura é menor do que o valor nominal de 90%.

***Refere-se à quantidade de pesquisas para avaliar o desempenho de um país.

Ao longo dos anos, estes dados amplamente divulgados geraram um debate considerável na imprensa de Gana e na imprensa internacional sobre a questão da corrupção. Este discurso tende a se preocupar com tipologias para medir a corrupção percebida, a classificar os países de acordo com níveis ou magnitudes de corrupção, a identificar instituições e agências para servirem como vigias, utilizando propagandas em letreiros para *conscientizar* populações contra a corrupção, discutindo legislação para penalizar a corrupção. Nenhum destes debates se preocupa muito, se é que o faz, em definir exatamente o que é a corrupção.

A necessidade de clareza conceitual

No contexto desses achados da Transparência Internacional, persiste uma evidente falta de preocupação com a clareza na aplicação de conceitos no discurso sobre corrupção. Por exemplo, quando esta ONG divulga anualmente seu Índice de Percepção de Corrupção, nenhuma explicação é dada sobre os critérios em que se baseia a percepção. Consequentemente, a *percepção* de corrupção confunde-se com sua prática efetiva. Não está claro o que está sendo considerado como corrupção nos debates inflamados que ocorrem até mesmo em países tão próximos geograficamente como Gana e Nigéria. Parece que os autores do Índice supõem que todos os que percebem a corrupção supõem um conjunto universal de critérios para determinar níveis nacionais de corrupção relativos no mundo todo – no entanto, é provável que nada possa estar mais distante da verdade. Para ser justo com a Transparência Internacional, como eles estão registrando e analisando estatisticamente as *percepções* deste fenômeno social, pode-se supor que cada pessoa entrevistada deve ter o direito de confiar nas suas próprias noções sobre o que é corrupção e o que não é. Mas esta metodologia não fornece nenhuma definição explícita de um problema social que parece ser predominante de uma forma tão ostensiva na África

e quase inexistente na Escandinávia. Supondo que de fato exista uma uniformidade sobre a questão, ainda existe a necessidade de identificar explicitamente qual é a definição comum de corrupção para avançar com agências organizadas para ter como alvo suas causas originais e sua manifestação. Na ausência de qualquer foco explícito, não é surpreendente que depois de todo o clamor público em torno das publicações de relatórios periódicos e achados da Transparência Internacional, nada parece mudar e as pontuações dos países permanecem mais ou menos as mesmas a cada ano. Para medidas adequadas, inclusive legislativas, serem colocadas em prática para melhorar a luta contra a corrupção, é preciso estipular a fronteira entre a corrupção e fenômenos sociais semelhantes, porém distintos. Temos que levar em consideração termos relacionados como nepotismo, clientelismo, suborno, presente, patrocínio, formas tradicionais de demonstração de respeito. Estes fenômenos podem ser rotulados como formas de corrupção apenas por alguns percebedores. Eles podem se esconder uns nos outros. Mais do que isso, eles permitem transformação. É importante lembrar que as leis não funcionam se parecerem estar criminalizando o que o resto da comunidade considera culturalmente benéfico e moralmente saudável.

O esclarecimento é muito crucial, considerando que já existam posições opostas adotadas por pesquisadores sobre a própria questão da corrupção, conforme Ayee (2002) documentou. Ayee classifica os pesquisadores sobre corrupção como moralistas que consideram a corrupção negativa, ao contrário dos revisionistas que nela detectam algum bem. Considerando essa polarização de opiniões sobre o tema, pode-se muito bem perguntar se diferentes escolas de pensamento estão falando sobre a mesma coisa.

Os antropólogos têm uma longa história de lutar contra questões de troca em tipos diferentes de contextos sociais. Suas

ideias foram usadas para esclarecer rituais religiosos como o sacrifício e a relevância de dízimos a partir da perspectiva bíblica (Herman, 1993). A obra de Malinowski (1922) chamou a atenção mundial para os trobriandeses do pacífico ocidental e suas trocas cerimoniais (*kula*). No autêntico estilo argonauta, os habitantes das Ilhas Trobriand viajavam várias centenas de milhas náuticas para realizar trocas em torno das quais suas vidas giravam e dos quais eles derivavam prestígio, poder e influência. Anos depois, o sociólogo francês Marcel Mauss, mais conhecido pelo seu influente *Ensaio sobre a dádiva* (1970 [1924]), ainda continua a ser a referência clássica sobre a moralidade do ato de dar presentes. Outra antropóloga contemporânea, Helen Codere, mostrou que os presentes podiam ser usados como armas na competição por *status* e posição em algumas sociedades. No seu relato, um ameríndio ambicioso pôs em jogo as suas reivindicações com suntuosos banquetes que ele deu na presença do seu adversário e os objetos de valor que ele destruiu ao convidar seu desafiante a ousar equiparar ou superar seu ato.

O consumo conspicuo associado a ritos de funerais entre alguns ganenses faz lembrar disso. Marshall Sahlins (1972) criticou algumas das opiniões de Mauss sobre a questão de trocas de presentes, especialmente a atribuição por Mauss de uma força ou qualidades espirituais inerentes às coisas que servem como presentes. Sahlins apresentou a noção de diferentes tipos de reciprocidade – reciprocidade generalizada, equilibrada e negativa – tendendo a correlacioná-la com laços de família e com distância social. Thorstein Veblen (1970) teorizou sobre a classe ociosa na sociedade da Europa Ocidental de sua época e suas atitudes em relação ao consumo conspicuo – por exemplo, sua tendência a trocar conforto e valor utilitário por valor de prestígio. Essas ideias podem muito bem ter influenciado vários antropólogos que vieram depois, como Franz Steiner (1954) e vários outros

também interessados em conceitualizações de valor e tipos de intercâmbio associados. Paul e Laura Bohanan, que trabalharam entre os Tiv da Nigéria e Mary Douglas (1967) já argumentaram que o valor pode ser conceitualizado em termos de hierarquias de esferas diferenciais. As trocas podem ter consequências morais e pragmáticas, a depender se valores superiores forem traduzidos em valores equivalentes ou convertidos para cima ou para baixo em bens sociais superiores ou inferiores, respectivamente. Esther Goody (1972) escreveu sobre a demonstração de respeito na sociedade *Gonja*, onde a prestação adota a forma de tributo em espécie e da demonstração vertical de cortesias. Todos estes protocolos lubrificam relacionamentos e servem como condutores para canalizarem o fluxo de bens, títulos e outras coisas desejáveis de uma forma transparente. J. J. Maquet (1961) em *Buhake*, documentou as relações entre clientes e patronos na Ruanda pré-colonial através de cujo mecanismo, de acordo com Maquet, os Tutsis, os Hutus e os Twas, povos de castas diferentes, se unem numa aparente dependência mútua. O'Brien (1976) encontrou temas e preocupações semelhantes quando estudou as Confrarias Muçulmanas do Senegal moderno e os papéis intermediários que eles desempenhavam entre partidos políticos urbanos e eleitorados rurais.

Termos para conceitos

As coisas que importam também são nomeadas pelas pessoas. Às vezes o próprio nome ou o rótulo pode servir como um registro de eventos e de noções primitivos outrora adotados. Podemos começar com a palavra *corrupção*; trata-se de um item lexical que deriva do verbo “corromper” e sugere desfiguração, corrosão e perda de brilho, eficácia e viabilidade num objeto material ou não material. Alguns dos sinônimos que encontramos no dicionário incluem *impureza*, *mancha*, *perversão*, *podridão*, *humilhação* e assim

por diante. Corrupção, no contexto da vida pública costuma ser usada para se referir ao comportamento e à prática não éticos e imorais, especificamente ao suborno e à gestão fraudulenta deliberada de ativos públicos.

Em muitos países africanos existem termos utilizados para se referir a práticas corruptas ou não ortodoxas incluídas no domínio da corrupção. Em Gana, termos como *kalabule*, *awam* e *libilibi* (uma palavra de origem Hausa) foram usados no passado. AWAM é sigla da *Association of West African Merchants* (Associação de Mercadores da África Ocidental, em inglês), uma associação que tinha ficado famosa pela negligência comercial na época colonial¹. Mesmo hoje não é raro ouvir os espectadores no cinema gritarem “AWAM” em direção à tela quando o herói realiza uma proeza incrível. Cada um destes termos tem uma história e sua popularidade parece ter tido seu auge em determinados períodos na vida nacional e ter caído com a mudança das condições. Isto parece ser verdadeiro para o termo *kalabule*. Ninguém parece saber sua origem e etimologia, apesar de eu já ter ouvido pessoas derivá-la da frase em Hausa *kerikabuure* (não se atreva a abrir). O termo alcançou seu pico de popularidade entre a metade da década de 1970 e o começo da década de 1980, quando a escassez de diversos bens (especialmente produtos importados subsidiados pelo governo) afligia a economia. Os governos militares da época foram obrigados a lançar o controle de preços. Isto criou oportunidades para comerciantes e oficiais ligados à aquisição e à distribuição de bens comprá-los a taxas subsidiadas, entesourá-los e depois vendê-los a preços inflacionados para um público que, de repente, começou a desenvolver um extraordinário desejo por esses itens. *Kalabule* foi reduzido para *kala* e agora denota negligências comerciais de maneira mais geral.

¹ A palavra *kalabule* veio para ficar, apesar de que com a liberalização da economia ela seja menos agitada agora do que já foi anteriormente.

Agora, a corrupção tornou-se um assunto de discussão todos os dias e em todo lugar em áreas urbanas, mas nenhuma destas palavras deriva especificamente de idiomas ganenses. Pode-se imaginar se existem termos correspondentes para corrupção em idiomas ganenses. Para responder a esta pergunta, uma pequena amostra de respondentes que falavam vários idiomas ganenses foi entrevistada nas ruas de *Acra* onde a maioria das pessoas fala ou *Akan* (Twi ou Fante), *Ga* (o grupo étnico local de *Acra*) ou *Ewe* (outro dos principais idiomas ganenses). De um total de 37 respondentes, 6 (16,2%) não sabiam que existia uma palavra no idioma deles para corrupção, 7 dos que falavam *Akan* (35%) mencionaram *proye*; e 9 *Akan* (45%) mencionaram *ketasihye*. Esta última literalmente significa colocar alguma coisa embaixo da esteira (*kata ase hye*) enquanto *proye* implica que as coisas foram mal. Outros termos – *nsisi* (ser desonesto), *ewidie* (roubo) e *kronnobo* (roubo) foram mencionados apenas uma vez. Apenas 1 respondente disse que não conhecia o termo *Akan* para corrupção. Entre os 15 respondentes *Ewe*, os termos preferidos foram *xanohoho* (o que acontece na calada da noite), *xanududu* (coisas que se comem à noite – coisas roubadas: *xanu* noite: *dudu* presente) e *zanunana* (*xanu* – noite; *nana* – presente).

Parece que os falantes de idiomas minoritários geralmente não se lembram imediatamente de um termo local para corrupção. Em programas de rádio *Akan*, quando se discute a corrupção, *ketasihye* costuma ser usado. Imagina-se até que ponto discussões no rádio de assuntos atuais contribuíram para a popularidade de determinados termos para corrupção – como *ketasihye* para abranger todo o âmbito desta noção para os ganenses. Apesar do uso amplo dos idiomas *Akan* em Gana, *ketasihye* não pegou de fato até a época dos programas de entrevista na Rádio FM em Gana na década de 1990. As dúvidas que ainda perduram nas mentes ganenses sobre a existência de equivalentes locais para “corrupção”

e a sugestão de termos concorrentes sugere que nós ainda estamos no domínio de neologismos, ainda estamos buscando formas adequadas de expressarmos o conceito nos idiomas locais. Um falante referiu-se à corrupção como *fififi* e, na sequência, traduziu isto como sendo “roubar”. Estes termos parecem associar corrupção com roubo e com receber presentes secretamente (ou seja, coberto pela escuridão, à noite ou escondendo o recibo embaixo de uma esteira).

No entanto, isto não abrange todo o significado de corrupção. Nem isso deve implicar que a corrupção fosse desconhecida até que os agentes da mudança social e da globalização se estabelecessem. A ausência de itens léxicos locais críveis para corrupção não quer dizer que a corrupção seja nova para sociedades ganenses, apesar de aproximadamente 92% dos respondentes acreditarem que a corrupção fosse desconhecida para sociedades ganenses tradicionais. Quando eles tinham que citar um exemplo contemporâneo de corrupção no setor tradicional, alguns respondentes mencionaram a seleção e a posse de um candidato que não se qualificaria como chefe real por aqueles que coroam reis em troca de presentes. Os outros exemplos citados envolviam disputas em que chefes julgavam a favor do partido que lhes desse presentes².

Em termos das regras culturais, quem se comporta de forma imoral ou se atrapalha com as regras culturais é visto como “corrompido” de alguma forma. A *proye* dos Akan significa isto. Trata-se de uma palavra ofensiva que sugere desvio cultural e, por essa razão, ela não deve geralmente ser usada para descrever qualquer pessoa responsável. Talvez em alguns aspectos seja por isso que ela denote o indivíduo corrupto, uma vez que é com a perda de um senso de responsabilidade para manter regras e costumes morais que o indivíduo se rende ao comportamento corrupto.

2 A questão não é tanto que o chefe tenha aceitado presentes das partes cujo casos estavam sendo julgados, mas sim que as decisões do chefe deveriam ser influenciadas pelo presente.

Na perspectiva tradicional, a corrupção conota qualquer comportamento inaceitável para a comunidade. Ela significa transgredir regras culturais. Portanto, existe uma pressão para que sanções negativas sejam aplicadas ao indivíduo que tiver agido dessa forma. Algumas destas sanções podem ser físicas (atacar uma pessoa ruim), ataque verbal (abuso e insulto), fofoca pouco elogiosa, ostracismo social e assim por diante. Considerando-se a força de regras tradicionais para impor seu cumprimento, pode-se argumentar que a corrupção seja mais extrema e disseminada em Gana hoje em dia do que antigamente. Tendo dito isto pode-se muito bem imaginar sobre a classificação dos seguintes cenários hipotéticos que podem ser encontrados nas nossas comunidades tradicionais mesmo hoje:

- i. Um marido polígamo favorecendo mais uma esposa do que a outra.
- ii. Um chefe promovendo ou rebaixando seus conselheiros como ele achar adequado.
- iii. Um súdito mandando um presente para seu chefe na expectativa de receber favores do chefe.

No entanto, nenhum destes seriam classificados como atos de corrupção.

No caso do marido parcial, a própria natureza da parcialidade seria muito importante. Ele deveria dividir igualmente o grão alocado para as esposas, apesar de poder ser aceitável se ele desse mais para a esposa que tivesse mais filhos e, portanto, mais bocas para alimentar. Ele também poderia recompensar a esposa mais trabalhadora ou mais obediente aos seus desejos. Ele deveria dividir seu tempo igualmente com suas esposas e em algumas culturas ele deveria fazer uma escala para as esposas saberem com qual delas ele passaria a noite. No entanto, como uma mulher mais velha já passou dos seus anos reprodutivos, um marido poderia prestar

menos atenção sexual nela do que nas suas esposas mais novas que ainda estivessem em idade reprodutiva. As sociedades que permitem a poligamia não perceberiam corrupção ou tratamento inadequado em nada desse comportamento.

No caso do chefe, este cenário poderia ser comparado a um presidente moderno mudando seu ministério. O governante tradicional não seria culpado de corrupção se ele promovesse alguns dos seus conselheiros mais rapidamente do que outros num contexto em que promoções, a ocupação de cargos e benefícios são concedidos a critério do governante. Portanto, um jovem participante que impressionasse o monarca poderia ser indicado para um cargo muito mais alto do que o seu nível ou experiência. Aqueles que foram ultrapassados poderiam reclamar disto, mas não poderia responsabilizar o monarca por inadequação. Por outro lado, no seu papel como magistrado, um chefe não pode julgar a favor de uma parte que esteja claramente errada, mesmo que por acaso ele estivesse satisfeito com essa parte e não com a outra. Se um chefe fizesse isto ele poderia ser considerado corrupto e ganhar uma reputação ruim (mesmo que ele não fosse deposto imediatamente). Entre os Akans sempre havia a possibilidade de a parte que se sentia traída desta forma invocar um juramento convidando os ancestrais a testemunharem a injustiça. Um chefe conivente culpado de falta de justiça poderia receber uma sanção, uma vez que seu comportamento seria visto como sendo uma ameaça à segurança do estado.

É possível, no entanto, ocultar a corrupção sob a cobertura da cultura. Por exemplo, suponha que padres tradicionais convencessem o público a acreditar que sua segurança não pudesse ser garantida até que eles tivessem enviado suas filhas virgens para o templo para serem “esposas” de divindades. Se as pessoas soubessem que isto era um truque para conseguir os

serviços sexuais e a mão de obra de moças, então os padres seriam considerados culpados de corrupção, especialmente se depois os mesmos padres libertassem as moças depois que um belo acordo financeiro tivesse sido feito com alguma ONG progressiva.

Existem vários tipos de atos e situações que transcendem a aceitação de presentes em segredo ou o roubo em que a corrupção poderá ocorrer sem necessariamente causar intercessão jurídica. Os exemplos a seguir não esgotam os tipos potenciais de corrupção em sociedades africanas.

- i. Recusar-se a aplicar os critérios oficialmente aprovados na alocação de recursos ou bens públicos limitados. Por exemplo, um oficial do governo despreza os regulamentos para que ele possa prestar favores à sua família, seus amigos, colegas de escola, membros da igreja, por qualquer razão negando a outros candidatos adequados o que eles têm direito.
- ii. Apropriar-se de recursos e bens públicos aos quais não se tem direito, como quando um chefe de departamento ou de instituição paga para si próprio pensões ou bônus não autorizados.
- iii. Práticas comerciais e de negócios inadequadas como vender bens de má qualidade, produtos falsos ou imitações de marcas famosas, bens vencidos e adulteração da balança para enganar nas quantidades vendidas.
- iv. Usar a propriedade pública de maneira inadequada. Mandar o veículo oficial a funerais privados e às cidades natais ou usar papel timbrado para imprimir brochuras brilhantes para amigos ou clientes, um digitador usar equipamento do escritório como computadores, tinta e papel sabidamente sem permissão para produzir uma tese para um estudante que seja cliente, um amigo ou um parente.

- v. Recusar-se deliberadamente a realizar deveres e tarefas prescritos ou oficiais para os quais a pessoa continua a receber pagamento. Um funcionário tira uma “licença à francesa” por uma semana e no final do mês recebe de maneira integral. Um trabalhador aborda seu médico solicitando um atestado por doença sob alegações falsas.
- vi. Colar num exame público ou levar vantagem indevida da liberdade, dos recursos e dos privilégios acadêmicos.

Considerando esses casos de corrupção, descobrimos que estamos lidando com dois agentes: o corruptor e o corrompido, quem suborna e quem é subornado. Por exemplo, no item (v) acima, tanto o médico quanto o cliente são culpados de corrupção. Mas práticas inadequadas vão além de duas partes. Pode-se argumentar que todos que facilitaram de maneira passiva ou toleraram um ato corrupto estejam participando dele. É assim que o caráter acomodador do ganense com bastante cultura desempenha um papel na perpetuação da corrupção. Às vezes expressamos simpatia e podemos argumentar que uma pessoa culpada de corrupção deva ser poupada de exposição por causa dos seus compromissos sociais: “Não o exponha porque ele tem uma esposa e filhos. Se ele perdesse seu emprego sua família sofreria”. Essa simpatia é comparativamente corrupta.

O ato de dar presentes públicos em contraste com o suborno

A cultura africana de dar presentes foi acusada de ser suborno e corrupção. No entanto, conforme Mauss (1970) teorizou, em qualquer sociedade os presentes parecem ser obrigatórios e moralmente justificados. Mauss mostrou que o presente não era apenas um fato social com dimensões múltiplas, inter-relacionadas e interdependentes, mas também que, ao contrário das percepções

comuns, nem sempre ele precisa ser gratuito e voluntário. Ao invés disso, eles podem estar associados a obrigações. Ele distinguiu uma obrigação tripla: dar, receber e reciprocitar. Parece haver uma obrigação de dar presentes, de recebê-los e de retornar o gesto inicial de dar um presente. Os presentes são tão importantes que em ocasiões importantes a ausência de um presente poderia parecer diminuir o valor da ocasião. Qualquer coisa pode se transformar num presente. Até mesmo seres humanos são dados e recebidos e algumas pessoas em algumas circunstâncias podem se dar de presente³.

Em primeiro lugar, um presente não é a mesma coisa que um suborno e os dois precisam ser distinguidos. A diferença fundamental gira em torno da questão da moralidade. Enquanto ao darmos um presente nós doamos o que é da nossa própria propriedade, no caso do suborno nós abrimos mão de uma propriedade ou privilégio ou algum outro recurso valioso que realmente nos pertencem. Um presente é plenamente legítimo, mas o suborno não é e enquanto somos moralmente obrigados a aceitarmos um presente por razões sociais, é imoral receber subornos. Está na natureza tanto do presente quanto do suborno a expectativa da reciprocitação. Mas no caso do presente a reciprocitação é definida de forma vaga, se for definida. O intervalo de tempo entre o presente e a reciprocitação é aberto. Tanto o meio quanto a magnitude do retorno são indefinidos. No caso do suborno existe uma compreensão, se não uma expectativa declarada, no que diz respeito ao momento e ao meio do retorno. Se A tiver subornado B, entende-se que ele espere que imediatamente ou no curto prazo

3 Após discutir a questão numa palestra pública, um dos participantes de Mali corroborou isto ao citar o caso do chefe que honrou a visita de um importante funcionário do estado matando um dos seus súditos. O homem morto não resistiu e sua família não viu nada de errado com o ato, uma vez que sempre houve uma compreensão de que o mestre podia matar seu empregado nessas circunstâncias. Não é necessário dizer que apesar de o ato ter sido condenado e muitas pessoas terem ficado horrorizadas com ele, o caso não pode ser plenamente processado porque a família do homem morto e sócios se recusaram fornecer evidência.

B disponibilize algum objeto ou serviço específico. Isto torna o suborno mais como um pagamento adiantado. Em alguns casos em que o suborno foi aceito, mas a reciprocidade contrária não foi sugerida, a pessoa que subornou poderá chamar a atenção do público para a transação. Uma vez que um suborno tiver sido aceito torna-se implicitamente obrigatório retornar um favor em um meio específico. Finalmente, enquanto raramente se exige um presente, pode-se exigir um suborno ou abertamente ou de uma forma disfarçada⁴. Também é importante ter em mente que no caso do presente costuma haver um relacionamento existente entre quem dá e quem recebe, sem o qual pode não haver nenhuma base para o presente. Portanto, os presentes lubrificam relacionamentos e os mantêm. O suborno, no entanto, costuma ser provocado quando não existir nenhum relacionamento ou onde o relacionamento não for forte, ou onde a relação incorrer a expectativa de se dar um presente.

Como o ato de dar presentes em si é moralmente aceitável, os presentes podem ser transacionados totalmente à vista do público. Geralmente se espera que o beneficiário do presente mostre que gostou ao reconhecer abertamente o recebimento do gesto. Algumas pessoas que dão não querem chamar a atenção para elas próprias e então não divulgam seu ato de dar presentes. Algumas pessoas podem tomar muito cuidado para preservarem a anonimidade para assegurar que o beneficiário não tenha a chance de reciprocidade. As transações de subornos, por outro lado, são feitas de maneira privada e em segredo. Geralmente elas são escondidas da vista e a reciprocidade é a intenção da atividade.

A lista a seguir resume outras diferenças e semelhanças entre o ato de dar presentes e o suborno.

4 Uma pessoa pode implorar ou solicitar um favor e isto implica que também se possam solicitar presentes.

	Presente	Suborno
Contexto / motivo:	Boa vontade	Boa vontade desnecessária
Relações Existentes:	Positivas: Família, amizade, etc.	Nenhuma ou neutra
Relações Novas:	Iniciar ou melhorar	Nenhuma
Meio:	Qualquer coisa (indeterminado)	Pode ser determinado
Reciprocção:	Atrasada	Imediata (tempo especificado)
Reação:	Meio indeterminado	Meio conhecido
Equivalência:	Desproporcional (desequilíbrio no curto prazo)	Equivalente (na estimação das partes)
Propriedade:	Os atores	Terceiros envolvidos
Moralidade:	Aprovada	Questionável-Reprovada
Legalidade:	Aprovada	Reprovada
Objetivo:	Lubrificar relacionamentos	Assegurar vantagens indevidas
Ambiente:	Público e aberto	Secreto e fechado para a vista

O suborno e o presente são diametralmente opostos, porém um suborno pode ocorrer na forma disfarçada de um presente e costuma ser apresentado como um presente. Neste sentido os subornos também não podem ser facilmente recusados. Um presente pode não ser o que parece se não houver base para ele. Por que, por exemplo, o gerente A do time de futebol B receberia de presente uma grande quantia em dinheiro pelo dono do time B, depois de A ter perdido um jogo em circunstâncias duvidosas.

Isso é mais um suborno do que um presente, pois é compreensível mostrar admiração ao recompensar o empenho, mas não sua falta. O fato de o “presente” não ter sido escondido, mas feito no brilho pleno da mídia parece confirmar que isso efetivamente se tratava de um presente, não de um suborno. No entanto, este é um dos truques adotados para fazer um suborno parecer um presente. No contexto de revelar a corrupção deve-se observar que a cultura de dar presentes de um povo pode ser subvertida e feita de forma a atender a finalidades sinistras.

Protocolo de patrocínio

Entre o presente e o suborno estão intercâmbios que estabelecem relações entre patronos e clientes. O patrocínio costuma ser construído ao longo de um período de tempo entre a pessoa que está numa posição de abrir mão de determinados favores e aquela que precisa desses favores. Pode ser entre professor e aluno, o funcionário público de alto escalão e um habitante da vila, um juiz e um advogado, um chefe de departamento e um funcionário recente, um empreiteiro e um membro influente do conselho orçamentário, etc. O cliente cultivaria um relacionamento com o doador potencial ao longo de um período de tempo durante o qual bens e serviços de diversos tipos são transferidos do cliente para o patrono. A força do relacionamento permite que o cliente aborde o patrono buscando favores que ele não pode recusar facilmente. Neste caso o patrono pode acabar dando favores a uma pessoa que não seja merecedora sem parecer que ela aceitou um suborno. Este comportamento é corrupto, apesar de nenhum dinheiro ou outro recurso ter sido transferido em retorno direto pelos favores não merecidos. O patrocínio parece estabelecer relações que imitam a família. Neste sentido, o patrocínio pode parecer nepotismo.

Esta ideia de relacionamento entre patrono e cliente é disseminada no setor público e exclui a necessidade do suborno

aberto. Pode-se argumentar que seja culpável mesmo que pareça aceitável aos olhos do público. Tome o caso de um oficial da alfândega que foi tolerante com um importador específico sem necessariamente violar nenhum regulamento alfandegário. Ele pode não ter exigido um suborno em retorno, mas espera-se que o importador mostra sua gratidão. Portanto, algum tempo depois de os bens terem sido liberados do porto o importador retorna com um presente para o oficial da alfândega como um agradecimento. Este último fica feliz. Ele aceita o presente e os dois ficam satisfeitos que nenhuma ilegalidade foi cometida e que ninguém foi subornado. No entanto, na próxima viagem do importador ao exterior ele provavelmente receberá mais favores na medida em que o oficial agora fizer vistas grossas a determinados tributáveis por “considerar” o importador. O relacionamento continua e ganha força ao longo de um período de tempo e acaba se desenvolvendo numa rede que envolve outros oficiais e outros importadores. No final do dia, os presentes terão sido usados para estabelecer relações quase familiares, preparando o caminho para o nepotismo.

Relações entre patronos e clientes e redes de patrocínio não são novas para sociedades africanas, mas existe uma diferença entre modos tradicionais de estabelecê-las e conduzi-las e protocolos de patrocínio modernos em ambientes burocráticos contemporâneos. Na Ruanda tradicional *buhake*, como era conhecido, era ritualizado. A pessoa socialmente inferior que exigisse um protetor e patrono numa pessoa poderosa o abordava com um presente de cerveja e hidromel e iniciava o relacionamento dizendo: “Eu te peço leite; seja meu pai e eu serei seu filho”. O patrono se responsabiliza por pagar as multas do cliente, ajuda a negociar as obrigações de dote de uma cliente pobre, etc. Em troca, o cliente está às ordens do patrono – fazendo as tarefas domésticas que mantém ele e sua família no conforto (Maquet, 1961). Essas relações desiguais ainda podem ser encontradas entre pessoas em áreas rurais e urbanas de

Ruanda, apesar de ser menos formalizado e menos restritivo do que o caso tradicional de Ruanda. Se devido a um relacionamento de longo prazo que exista entre indivíduos, uma pessoa for capaz de conceder a outra favores que ela puder dar, então não haverá corrupção. Tome a questão de parcerias comerciais. Não há nada de errado se um negociante escolher vender seus bens mais barato para um cliente em vez de para outro que esteja disposto a pagar mais pelos mesmos bens por causa de um relacionamento comercial. Nossas mulheres comerciantes fazem isso o tempo todo: elas visitam as comunidades agrícolas e nas suas visitas elas mandam presentes para habitantes específicos das vilas e, por causa do relacionamento contínuo, o habitante da vila vende produtos agrícolas para esta comerciante a um preço menor enquanto se recusa a vender para um novo comerciante que oferece pagar mais pelos bens. No entanto, na década de 1970, o gerente de uma loja da GNTC poderia ser marcado por se envolver em *kalabule* se ele se recusasse a vender bens na loja para a primeira pessoa que aparecesse, reservando-os para um cliente favorito.

Estes exemplos ajudam a ilustrar a natureza contextual da corrupção. Assim como ocorre com vários contratos sociais, a corrupção se origina da ambição e do interesse próprio. Mas diferentemente de outros contratos sociais, no domínio do público moderno trata-se de uma expressão de deslealdade. O oficial público corrupto é desleal com seu empregador ou com a sociedade em geral e está agindo de formas contrárias às regras. É significativo que os oficiais públicos também sejam chamados de empregados do governo ou do público: como empregado civil ou empregado público. Eles são agentes pagos para desempenhar tarefas de formas prescritas pelos seus mestres – o público coletivo ou a instituição privada, pagos para desembolsarem recursos valiosos que eles não possuem, de acordo com as diretrizes. Infelizmente, vários funcionários e empregados públicos comportam como

se fossem “mestres públicos” que possuem o que eles devem descartar. O mestre (um cidadão que paga impostos) agora torna-se um mendigo que precisa “fazer alguma coisa” para ter direito ao que, na essência, é o próprio direito dele.

Corrupção corporativa

No entanto, não é apenas o funcionário que pode ser desleal. Um empregador que pagar menos do que deveria aos empregados e negligenciar seu bem-estar, quebrar promessas ou desprezar termos de uma barganha coletiva será igualmente corrupto.

Suborno e roubo: Em Gana, o suborno costuma envolver o empregado civil ou público. O suborno é semelhante ao roubo. Pode-se dizer que ele seja o roubo indireto. O roubo é a apropriação do que pertence a outra pessoa sem a permissão ou o consentimento do dono. No suborno, alguém está abrindo mão de alguma coisa que pertence a outra pessoa. Um policial que aceitar dinheiro e deixar um criminoso ir embora livre de pagamento e de castigo estará se colocando além do alcance da lei ou estará tomando a lei nas suas próprias mãos. Em Gana, onde os funcionários públicos não recebem um salário mínimo, o suborno é racionalizado como um meio de sobrevivência.

Suborno e permuta – compra: O suborno também é como a compra. Envolve-se uma troca – nem sempre dinheiro, mas outros recursos e favores podem fazer parte da transação. A principal diferença é que a maioria das *commodities* podem ser permutadas e compradas com uma aprovação moral e jurídica, mas isso não ocorre com o suborno⁵. Numa transação de mercado

5 A sociedade pode proibir a compra e a venda de determinadas *commodities* ou de determinados serviços. Portanto, estes tornam-se contrabando. O sexo é um serviço que muitas sociedades não permitem que seja vendido e comprado como outros bens e serviços. Esses serviços podem ser dados, mas não vendidos. As sociedades também podem prescrever as condições sob as quais serviços ou bens especiais possam ser dados ou vendidos e para quem. Seria igualmente imoral violar as normas prescritas.

o vendedor é autorizado, de tal forma que o comprador não precise ter nenhum relacionamento estabelecido anteriormente com o vendedor. Ele paga o preço pedido, sujeito em alguns casos ao direito de barganhar ou pedir desconto, e a *commodity* é transferida – sua propriedade foi alienada em favor do comprador. No final da transação o comprador não precisa agradecer. O comprador nunca mais precisa ter um reconhecimento para com o vendedor.

Já foi argumentado aqui que enquanto o suborno é corrupto, a compra não é. O ponto é que o vendedor possui a *commodity* que está sendo vendida ou é o dono substituto (com autoridade para vender a *commodity*) e então pode vendê-la conforme ele achar adequado. Em mercados locais em Gana onde o pedido de desconto e a barganha são permitidos não é considerado errado ter vários preços para a mesma *commodity* – um conjunto de preços para familiares e conhecidos e outro para desconhecidos, especialmente aqueles que não falam o idioma do próprio vendedor. Até mesmo onde se supõe que as forças de mercado sejam operacionais e uma pessoa puder vender qualquer quantidade e qualquer preço para qualquer pessoa, ainda existem regras que não devem ser violadas. Seria moralmente errado (“corrupto”) a pessoa que está vendendo em nome de outra variar muito os termos sem o conhecimento e a aprovação do dono em cujo nome a venda está sendo realizada. Por exemplo, o dono substituto não teria a liberdade de vender barato para seus amigos e familiares sem permissão, ou exceder o preço pedido pelo verdadeiro dono sem sua autorização. Mas o vendedor que é o verdadeiro dono dos bens não precisa de nenhuma permissão para fazer qualquer uma dessas coisas.

No mercado Makola, de Acra, comerciantes usando latas como medidas para grãos e bens relacionados podem cuidar da medida padrão. Algumas mulheres do mercado amassam as laterais e algumas colocam papel na lata para reduzir seu volume.

Algumas arrumam a *commodity* de tal maneira que amostras de melhor qualidade estejam bem à vista e as *commodities* abaixo do padrão fiquem escondidas embaixo da pilha. Estas práticas são consideradas legítimas e o comprador experiente sabe como lidar com elas. Conforme o povo Kasena do Leste Superior diz, não se compra um felino carnívoro na sacola (*Ba ba yeigi yiru loo ne*). Elas implicam que o comprador tenha uma obrigação de inspecionar a *commodity* antes de comprar. O mesmo povo também tem outro ditado de que a pessoa vai ao mercado por causa de tolos (*ba zoore yaga jwoaru nwaane mo*), que implica que você precisa ser esperto enquanto estiver comprando e vendendo no mercado. As mesmas pessoas relutam em vender para seus familiares. Em vez de estabelecerem um preço, elas dizem a qualquer parente próximo que deseje comprar para pagarem o que puderem. A barganha e o pedido de desconto sobre os preços de *commodities* com familiares está fora de questão. Assim, nestes contextos sociais tratar todos os compradores de maneira igual, sujeitos exatamente às mesmas forças de mercado neutras e indiferentes, seria considerado bizarro e moralmente censurável.

Enquanto em algumas culturas não é corrupto lucrar destas maneiras, o islamismo não endossa essas práticas e então seria corrupto e um pecado comerciar sem equanimidade. Do ponto de vista islâmico, por exemplo, não se pode ajuntar bens na expectativa de lucrar quando os preços aumentarem. Não se pode tirar vantagem do *status* do vendedor como sendo um desconhecido ou sua ignorância de tendências de mercado ao encontrar com o vendedor fora do mercado e ao comprar barato. Você deve fazer com que o vendedor conheça os níveis de preço; melhor ainda é permitir que o vendedor chegue ao mercado antes de fazer uma transação. O varejista não deve vender bens com defeito sem o conhecimento do comprador. Se os bens que estão sendo vendidos variarem em qualidade, o vendedor é obrigado a informar o comprador deste

fato e não deve expor bens de uma forma enganosa, ao deslocar as porções de melhor qualidade e escondendo a oferta de baixa qualidade da vista (Yusuf Al-Qaradawi, 1994).

Especificidade cultural

Prostituição. Do ponto de vista das normas religiosas ortodoxas, a prostituição é imoral, pecaminosa e corrupta. No entanto, nem todas as sociedades consideram desta forma. Em Gana, já houve reivindicações para legalizar a prática. Na cidade tradicional de Daomé, foi dito que o rei permitia a prostituição levando em consideração a demanda por esses serviços por parte das pessoas que não eram casadas. Em várias sociedades de Gana o congresso sexual fora do casamento é moralmente corrupto. A prostituta é uma comerciante e uma prestadora de serviço, com alguma semelhança com os serviços que um barbeiro ou uma *pedicure* prestam. Para estas últimas, seus serviços nem sempre são frequentados estritamente porque o cliente quer aparar e modelar coisas que crescem para fora do corpo, mas muitas vezes por causa da satisfação de ser tocado de uma forma cuidadosa e carinhosa por outra pessoa. Barbeiros, manicures e *pedicures* aprenderam a incluir toques delicados ao que fazem.

A concorrência por títulos. Em cortes tradicionais, os reis e as pessoas mais velhas são cortejados por cidadãos que desejem ser considerados para a obtenção de títulos. O processo envolve o ato de dar presentes e o estabelecimento de vínculos de patrocínio. Pode muito bem ocorrer que como estes são bens limitados que muitos súditos desejam possuir, o candidato que for mais generoso será aquele recompensado com o título ou a honraria. Será que isso é suborno e será que existe um elemento de corrupção envolvido aqui?

É fundamental considerar exatamente o que é uma prática costumeira, uma vez que os costumes podem ser radicalmente diferentes entre sociedades. Em várias culturas de Gana, o visitante ao palácio leva consigo um presente de bebida alcoólica. Costuma-se esperar que o chefe anfitrião divirta o visitante e seus acompanhantes. A libação é derramada para informar os ancestrais da visita e da missão do convidado e ao mesmo tempo para rezar por proteção. Visitas são de grande importância socialmente e ainda assim elas podem ter um custo muito grande.

Um motivo para procurar a audiência real é a busca para alcançar um título tradicional. Alguém que esteja procurando um título desses que não estiver disposto a cumprir as normas de visitar o chefe de acordo com o protocolo não pode ser moralmente justificado em sentir repreensão se o título for concedido a outra pessoa com credenciais aparentemente “inferiores”. A chefia é um domínio em que tanto o mérito quanto o patrocínio são levados em consideração. O próprio chefe não obtém o cargo simplesmente por possuir as melhores qualificações. O indivíduo precisa ser da linhagem certa, mas apenas isso não é suficiente já que existem vários outros naquela linhagem. O candidato selecionado também deverá lisonjear os eleitores e as pessoas deverão perceber que ele faça isto da maneira prescrita. Até mesmo quando o suplicante estiver apresentando suas qualidades através da prestação de cortesias, visitas e saudações, presentes materiais para o chefe superior ainda são essenciais. De que outra forma o tesouro público será mantido? Entretanto, a riqueza não torna óbvia a necessidade de exibir humildade. O candidato deverá ser visto como alguém que esteja “suplicando” e não comprando o título pelo qual se está suplicando (Goody, 1972). Comparativamente, um candidato ao doutorado na Universidade de Oxford precisa “suplicar” de maneira cerimonial pelo título concedido até mesmo depois que todo o estudo exigido tiver sido apresentado e defendido com sucesso.

Prática eleitoral inadequada. Quando um político “compra” votos, convencendo os eleitores através de mimos e favores monetários, será que isto é suborno e corrupção? Será que o candidato está comprando algo que não pode ser vendido? Pode não ser sempre dinheiro que esteja envolvido, pode ser projetos como água encanada, eletricidade, prédios de escolas ou serviços de saúde fornecidos. Sabe-se que os políticos argumentam que é o dever deles, se por acaso eles estiverem no governo, prestar estes serviços públicos de tal forma que se eles forem vistos fazendo seu trabalho perto da época da eleição, não pode haver nada de errado com isso. Sabe-se que os candidatos à reeleição prometem cortes tributários se forem mantidos no poder. Os “apoiadores” que financiam os partidos políticos e suas campanhas foram recompensados com portfólios ministeriais, apesar de que alguns ficaram decepcionados. Será que isto também é corrupção? O que está acontecendo aqui não é um caso direto de compra ou suborno. O político que compra votos está usando seu próprio dinheiro. Ele se apresenta como alguém que “faz presentes” para os eleitores. Em troca ele espera receber votos. Este não é um caso simples de compra, uma vez que ele não pode pedir uma restituição se o eleitorado não votar nele. Em Gana, este comportamento não é ilegal, mas é moralmente dúbio.

Em muitos destes casos a questão de onde estabelecer o limite entre o moralmente censurável e o moralmente justificável não é fácil de responder. Isto costuma ser valorizado. Alguns políticos de Gana começam seus planos de campanha enviando telefones celulares e montes de cedis (moeda de Gana) para vilas durante o período eleitoral. Um americano veria tudo isto como evidência de corrupção (estudantes americanos para quem este escritor deu aula disseram que pensavam isso). Ainda assim, qual é a diferença real entre esta convenção e um político americano falando para os eleitores o colocarem no cargo para que depois ele possa cortar

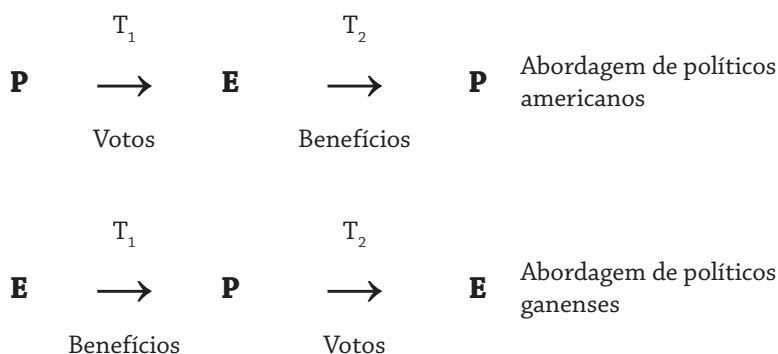
seus impostos e colocar mais dinheiro nos seus bolsos? Com efeito, esta promessa claramente implica que menos dinheiro estará disponível para os cofres nacionais, derrotando assim a esperança de programas sociais que afetam membros pobres da sociedade que, entretanto, são partes interessadas iguais no desempenho de oficiais eleitos⁶. A diferença nominal entre estas duas abordagens políticas é se o “pagamento” ocorre de maneira antecipada seguida por votos ou se os votos antecedem o pagamento. O diagrama a seguir ilustra o paralelo entre as duas estratégias eleitorais.

T_1 = Começo da Campanha

T_2 = Subsequentemente

P = Político

E = Eleitorado



O desafio para encontrar controles adequados anticorrupção

Existe uma tendência a individualizar a questão da corrupção. Exige-se ênfase à importância da cidadania boa e responsável na construção nacional. Muitas pessoas veem apenas as repercussões

6 N.E.: Veja o capítulo 60, de Kwasi Wiredu, sobre a incapacidade da liderança democrática competitiva eleitoral de atender a todos os setores da sociedade.

imediatas da corrupção em vez das de longo prazo na sua totalidade. Um episódio quotidiano ilustrará isto. Nas estradas, quando se forma um congestionamento além do limite de tolerância, alguns motoristas utilizam o acostamento para furar a fila. Isto não apenas é injusto com outros usuários da estrada, mas também é perigoso. A prática é estimulada por aqueles motoristas “gentis” que estão dispostos a acomodar o motorista recalcitrante quando ele for obrigado a voltar para a fila devido aos contornos da estrada. A questão é vista como um incidente pessoal, atomizado e isolado de uma transgressão individual menor e fácil de perdoar. No entanto, o que o acomodador não avalia é o fato de que não é apenas o seu próprio lugar que ele sacrificou, mas os lugares de todos os outros motoristas que, por acaso, estão atrás dele. As implicações de qualquer ato de corrupção sobre a coletividade costumam ser desprezadas e, portanto, não se toma nenhuma providência para deter o perpetrador do ato corrupto. O terceiro que observa a corrupção geralmente não consegue avaliar como ela pode afetar o seu bem-estar no longo prazo. Portanto, é mais fácil ser complacente e, assim, sociável, até mesmo virtuoso, ao olhar para o outro lado e tolerar as infrações de outra pessoa.

A corrupção é um desafio grave que muitas nações africanas em desenvolvimento enfrentam. Ela ocorre de cima a baixo e perpassa todos os escalões da vida nacional. É tão disseminada que nem os jovens estão isentos, a julgar pelo que vemos na vida estudantil dos campi universitários. O que podemos fazer sobre isso? Claramente a compreensão do conceito ajuda a traçar suas causas originais e a sugerir soluções ao promover uma mudança de atitude, através da educação, de uma legislação adequada e aplicável e da vigilância por parte de todos.

* * *

Albert K. Awedoba é professor adjunto e ex- vice-diretor do Instituto de Estudos Africanos, da Universidade de Gana, em Legon. Obteve doutorado em Antropologia Social pela Faculdade de Antropologia Social da Universidade de Oxford, em 1985. Foi pesquisador bolsista no Instituto de Estudos Africanos, em 1986. Entre 2003 e 2005, presidiu da Associação Antropológica Pan-Africana. Suas áreas de especialidade incluem língua, educação e saúde. É um dos principais professores de pós-graduação de sistemas sociais e políticos africanos. Seus livros mais conhecidos incluem *An Introduction to Kasena Society And Culture Through Their Proverbs* (2000) e *Studies in Kasem Phonetics and Phonology* (2002). Seu *Culture and Development in Africa* (2002) continua a ser um texto importante para todos os estudantes da graduação de Legon que fazem o curso que ele planejou e continua a lecionar em equipe desde 1986. É o principal autor do capítulo “População, Pobreza e Cultura” do *State of Ghana Population Report*. É o examinador externo do *National Board for Professional and Technician Examinations* para os programas de Estudos Africanos de todas as Escolas Politécnicas de Gana.

CAPÍTULO 14

INFORMALIZAÇÃO E POLÍTICA DE GANA¹

Kwame A. Ninsin

A literatura recente sobre a política africana criou alguns conceitos e paradigmas novos, dentre quais está a *informalização*. Este conceito passou a ser mais aceito após o movimento de democratização no continente, mas sua estreia na literatura social e científica africanista só ocorreu na década de 1980 com a publicação de obras de Naomi Chazan sobre Gana (1983) e Janet MacGaffey sobre o Zaire (1988; 1987)². MacGaffey tinha argumentado que as crises políticas e econômicas do Zaire tinham originado uma classe capitalista local independente da economia formal e do estado. Na sua obra sobre Gana, Chazan também tinha argumentado numa linha semelhante. De acordo com ela, o declínio do estado e da economia ganenses tinha libertado a

1 Reproduzido de *Ghana: Changing Values, Changing Technologies* (2000) ed. H. Lauer, Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, com permissão do autor e da editora.

2 Meu encontro com Janet MacGaffey numa conferência internacional na Universidade Hebraica de Jerusalém me incitou a iniciar meu próprio estudo sobre o fenômeno chamado de *setor informal* do qual surgiu meu livro, *The Informal Sector in Ghana's Political Economy* (1991). Os artigos da conferência de Jerusalém foram publicados conforme editados por Donald Rothchild e Naomi Chazan (1988). Veja minha própria contribuição, assim como a de MacGaffey naquela coleção.

sociedade das correntes da política e da economia comandistas, permitindo que ela se regenerasse na forma de centros de poder e atividade política, econômica e social que sejam independentes, autossuficientes e autônomos. Essas interpretações da realidade africana, que postulam imagens positivas e libertadoras da vida social, política e econômica, surgem a partir da crise política e econômica atual e são, no mínimo, enganosas, provocando graves questões epistemológicas. Esses discursos impõem experiências europeias de mudança social à realidade africana, produzindo com efeito, teorias rarefeitas da política africana³.

Neste artigo tento reconceitualizar a *informalização*. Eu a defino como um processo social que produz uma confusão normativa e um comportamento marginalizado ou anômico para uma grande maioria dos membros da sociedade. Informalização denota um tipo de mudança social que leva à reestruturação do acesso a – e propriedade de – meios materiais para a subsistência, mas que é excludente para a grande maioria de trabalhadores marginalizados e, portanto, obriga-os a inventar métodos não ortodoxos para manter a existência. Classifico essas pessoas como tendo sido informalizadas, ou seja, removidas das estruturas e dos processos formais da economia e da política. Uma pessoa informalizada não tem autonomia para fazer escolhas porque faltam-lhe meios materiais para escolher livremente e com confiança de que seus planos e suas metas são realizáveis. A vida torna-se um jogo de azar, em grande parte imprevisível – uma aposta. No nível comportamental, a organização e o planejamento racional tornam-se menos valiosos, enquanto a tolerância para com a desordem e o governo por improviso tornam-se virtudes. A informalização se expressa como diversas estruturas: mercados informais, sistemas bancários e financeiros informais, organizações informais, política

3 Para a crítica mais recente destes e de outros autores veja Eyoh (1996).

informal – todos operando na periferia das estruturas políticas e econômicas formais.

A seguir, argumento que a informalização é o efeito direto de uma economia e de um estado capitalista fracos. Aquela é incapaz de acumular riqueza social suficiente para distribuição, e este é incapaz de assegurar, igualitariamente, acesso à e desfrute da pouca riqueza social disponível. Em vez disso, a elite política responsável pelo estado explora a fraqueza política do setor informalizado para desenvolver seus próprios projetos. Em seguida, mostro que o processo atual da *globalização* é simplesmente outra fase de um longo movimento histórico de capital que, atualmente, afeta tendências de informalização da mesma maneira que sua fase anterior. Portanto, a informalização não é um processo social recente. Ela deriva sua realidade da natureza da economia e do estado, sendo que os dois são refletidos no tipo de política pública que evoluiu e foi adotado em Gana desde a época colonial. Finalmente, argumento que tanto a informalização quanto a globalização são antitéticas para o crescimento de uma cultura e de uma prática democráticas.

Efeitos da política colonial

O principal instrumento de incorporação capitalista da Gana moderna na economia mundial emergente foi o capital *comercial*. A economia ganense que evoluiu a partir desta incorporação era basicamente uma economia de trocas. Desde os seus primórdios, esta economia comercial não tem sido capaz de transformar a base tecnológica da sociedade numa que pudesse criar e sustentar um regime industrial com a capacidade técnica e científica exigidas para criar riqueza e para distribuí-la igualitariamente e numa base sustentável. Em geral, o efeito do capital comercial europeu sobre a formação social ganense pode ser descrito como uma *modernização* parcial que levou a uma transformação parcial da mão de obra

agrícola em outra proletária urbana. Desde seus primórdios, a mão de obra que surgiu a partir da economia agrícola de subsistência podia encontrar emprego no comércio e apenas na forma de pequenos comércios informais – ou seja, como vendedor ambulante⁴. Na década de 1930, o modelo colonial de educação juntamente com uma política de desenvolvimento conservadora (Foster 1965; Cox-George 1973) tinha expandido e diversificado consideravelmente as fileiras destes comerciantes informais por meio da geração de uma mão de obra analfabeta, semi-educada, desempregada e mal paga, cujos membros só encontravam sobrevivência em atividades econômicas informais – especialmente como artesãos, artífices e trabalhadores não qualificados autônomos e como trabalhadores intermitentes, em meio período ou sazonais⁵. Os desenvolvimentos econômicos do período entre 1960 e 1970, quando a economia passou pela pior crise jamais vista, consolidaram a segmentação do mercado de trabalho de Gana em trabalhadores no setor formal, trabalhadores no setor informal e trabalhadores intermitentes.

Características estruturais

A depender de se economia e o estado são fracos ou não, são afetados os respectivos direitos do capital e dos trabalhadores; isso define, especialmente, o caráter desta última. Durante a breve experiência do país com o *socialismo* no governo do Partido Popular da Convenção (CPP), o poder estatal foi deliberadamente utilizado para proteger os trabalhadores das tendências exploradoras do capital no que diz respeito a salários, emprego, saúde e educação. Quando esse governo entrou em vigor, o desemprego estava alto e continuava aumentando, os salários eram baixos e o acesso à educação, à saúde e aos serviços se limitava aos privilegiados.

4 Veja Brodie Cruickshank (1953) para um breve levantamento desta história de mudança social em Gana.

5 As origens e a dinâmica do setor informal é o assunto de estudo em Ninsin (1991); veja especialmente p. 36-52.

Como parte de uma política socialista mais ampla, a *Lei de Relações Industriais* de 1958 (com emendas) foi aprovado para assegurar um salário mínimo para os trabalhadores⁶. Além disso, outras garantias politicamente significativas como a disponibilidade e a segurança do emprego foram fornecidas para os trabalhadores. O estado começou a adotar uma política de fornecer emprego através de órgãos paraestatais e estabeleceu a Brigada dos Trabalhadores como uma resposta estratégica à enorme crise de desemprego que estava contribuindo para o empobrecimento e o barateamento da mão de obra. O *Plano de Desenvolvimento Acelerado para a Educação* (1951) e a *Lei da Educação* (1960) tornaram a educação gratuita, compulsória e acessível a todos. Apesar de vários problemas que afligiram a implementação destas políticas históricas, elas conseguiram expandir o acesso à educação em todos os níveis do sistema educacional⁷.

Os governos posteriores ao de Nkrumah não conseguiram interromper a crise da frágil economia capitalista de Gana e, então, a crise econômica piorou. Eles não usaram o poder estatal para adotar um modelo de acumulação que salvaguardasse os direitos dos trabalhadores. Portanto, a posição e o valor da mão de obra deterioraram paulatinamente durante o período posterior a Nkrumah. A partir de 1966, a mão de obra tornou-se cada vez mais barata no mercado de trabalho. Os trabalhadores foram sujeitos a desemprego crescente, subemprego, declínio da renda real, ensinos fundamental e médio de má qualidade, assim como perda de acesso a serviços de prestação de saúde e ao ensino superior. A política pública tem sido orientada pela teoria econômica neoclássica, que considera qualquer investimento para melhorar a qualidade, a posição e o valor da mão de obra como um custo para o

6 Veja Yao Graham (1989, p. 45-46) para a importância política desta lei.

7 Para dados sobre esta expansão revolucionária no sistema educacional do país, veja Ninsin (1991, p. 46-48).

capital. Portanto, um impacto dramático foi causado por políticas como a redução da mão de obra, salários baixos e acesso limitado a serviços educacionais, sociais e de saúde por meio da retirada de subsídios ou por meio do aumento das cobranças pela prestação desses serviços. A gravidade deste impacto fica evidente no fato de que entre 1965 e o final de 1966, o desemprego disparou em aproximadamente 100% e continuou a aumentar em média 10% ao ano entre 1966 e 1968 (Merrit-Brown, 1972).

As políticas econômicas neoclássicas que levaram a cortes tão drásticos no emprego e induziram outros efeitos contrários aos trabalhadores foram retomadas na década de 1980, quando a crise econômica tornou-se muito pior. Após quase dez anos de políticas de ajuste estrutural, a condição social dos trabalhadores só poderia ser descrita como desumanizadora. O efeito direto de políticas de ajuste no mercado de trabalho foi induzir uma pobreza ampla e a decadência social. De acordo com o *Ghana Living Standards Survey* publicado pelo Ghana Statistical Service em 1995, aproximadamente 31% dos ganenses podiam ser descritos como *pobres ou muito pobres*:

A pobreza absoluta é penetrante e não se limita a uma pequena minoria. Neste sentido, 34% das pessoas nas áreas urbanas e outras 28% em áreas rurais são consideradas pobres. [...] Uma análise do emprego e [...] de fontes de renda dos ganenses mostra que mais de 70% dos pobres e dos muito pobres são autônomos, predominantemente em atividades agrícolas e que aproximadamente 40% das rendas totais de todos os ganenses derivam da agricultura [...]. A pobreza é menor entre famílias em que o principal arrecadador econômico está no emprego formal, ou no setor privado ou no público (ISSER, 1996, p. 150).

A situação tem se deteriorado cada vez mais, especialmente com o crescimento populacional elevado e aumentos enormes da força de trabalho a cada ano. Apesar da taxa de mortalidade relativamente alta, a porcentagem da mão de obra do país em relação à população total permaneceu alta: entre 53% e 55% desde 1960. Isto ocorreu porque a taxa de fertilidade ainda é alta. Cerca de 250 mil jovens entram no mercado de trabalho a cada ano. Ao mesmo tempo, esta força de trabalho inchada tende a conter mais indivíduos com pouca educação e mais analfabetos. Ela passa a ter um acesso cada vez menor a serviços que melhoram a vida como saúde, educação, oportunidades de emprego e uma boa renda. Os dados a seguir ilustram isto. Em 1991, os níveis de realização educacional para os ganenses acima dos 15 anos de idade foram os seguintes:

- i. Aqueles que nunca tinham ido à escola: 40,3%, do total; 29,1% dos homens e 49,8%, das mulheres.
- ii. Aqueles com ensino médio incompleto: 27,8% do total; 29,2% dos homens e 26,6% das mulheres.
- iii. Aqueles com um certificado de conclusão do ensino médio: 26,0% do total; 32,6% dos homens e 20,3% das mulheres.
- iv. Aqueles com, pelo menos, um certificado de conclusão do ensino médio: 6,0% do total; 9,1% dos homens e 3,3%, das mulheres (ISSER, 1996, p. 154).

A evidência disponível sugere que as perspectivas para melhorar esta situação são remotas. A matrícula em todos os níveis da escala educacional já não melhora há algum tempo. A matrícula em escolas primárias, por exemplo, se manteve em 1987-88 (44,3%); 1988-89 (44,8%); 1989-90 (45,1%); 1990-91 (45,0%) e 1991-92 (45,5%) (ibid., p. 154). A distância e o aumento do custo também prejudicam o acesso da maioria a instalações

básicas de saúde (ibid., p. 162- 169). Esta é a verdadeira face da pobreza.

Tanto a pobreza rural quanto a urbana têm aumentado; a primeira, contudo, mais rapidamente. Sowah (1991, p. 25), por exemplo, estimou que a pobreza rural passou de 43,0%, em 1970, para 54,0%, em 1986. A *pobreza rural* passou de uma média de 40%-45%, no fim da década de 1970, para 67%-72%, na metade da década de 1980, em comparação com uma *taxa média de crescimento* de 30%-35%, no final da década de 1970, e de 40%-45%, na metade da década de 1980, para áreas urbanas. Consequentemente, uma grande parte da mão de obra crescente do país tentou escapar do flagelo da pobreza rural ao migrar para os centros urbanos numa busca fútil por emprego e previdência social. O movimento foi ou das áreas urbanas para as rurais ou de uma área urbana para outra. Em geral, a migração rural-urbana e urbana-urbana aumentou durante as décadas de 1970 e 1980. “O movimento total para as áreas urbanas (rural-urbana e urbana-urbana) aumentou de 28,5%, em 1960, para 50,4%, em 1984”. A migração urbana-urbana aumentou em aproximadamente 300% (ISSER, 1994, p. 144-145). De maneira significativa, a quantidade de assentamentos urbanos também tem crescido apesar de que uma minoria deles atraiu a maior porcentagem da população urbana total. “Os assentamentos com populações de pelo menos cinco mil pessoas passaram de 98, em 1960, para 135, em 1970, e para 189, em 1984. A proporção urbana da população total aumentou de 23%, em 1960, para 28%, em 1970, e para 32%, em 1984” (ISSER, 1994, ibid.).

As grandes cidades (com uma população de pelo menos 50 mil pessoas) – das quais 13 existiam há 25 anos – aumentaram sua participação da população urbana total de 38%, nos idos de 1948, para 49%, em 1984. Hoje, as

idades grandes representam 14,86% da população total de Gana (ibid., p. 145-146). A grande maioria dos que migram para as cidades é composta de analfabetos, pessoas não qualificadas e pobres e o emprego no setor formal da economia provavelmente os excluirá pelo resto das suas vidas adultas. As tendências de emprego no setor formal da economia, resumidas na citação a seguir, confirma esta avaliação desoladora.

O emprego no setor formal, definido como o emprego registrado em estabelecimentos que empreguem pelo menos cinco trabalhadores, aumentou continuamente de 332.900, em 1960, para 483.500, em 1976; permaneceu estagnado entre 1976 e 1979 e começou a cair desde então, alcançando um ponto mínimo de 186.300 em 1991. Ou seja, o emprego no setor formal em 1991 era 44% menor do que em 1960, o que representa uma redução média anual de 1,4% - em contraste com a taxa média de crescimento anual de 2,3% na mão de obra entre 1960 e 1990 (ISSER, 1995, p. 138-139).

Apesar deste declínio drástico do emprego no setor formal ter ocorrido tanto no setor público quanto no setor privado, ele foi pior neste último. A razão para este desempenho econômico terrível é bastante conhecida: uma economia fraca e deformada, tendendo a um ciclo de crise cada vez mais profunda⁸. De fato, a economia de Gana não se caracteriza apenas pela crise estrutural permanente, mas também pelo “fracasso do emprego no setor formal” (ISSER, 1995, p. 141). Consequentemente, o desemprego tornou-se uma característica permanente e dominante dela.

8 Várias excelentes obras acadêmicas se dedicaram a analisar a estrutura da economia ganense e sua dinâmica interna. Alguns dos clássicos sobre a natureza da economia ganense são Ahmad (1970); Birmingham (1966); Krassowski (1974); e Szerewszeski (1965).

O desemprego está relacionado com a pobreza aguda e com a indisposição social entre os trabalhadores que tentam sobreviver ao assegurar um emprego no setor formal da economia. Estima-se que o setor informal não apenas tenha se tornado cada vez mais importante na economia depois de 1960, mas também que ele tenha aumentado sua participação no emprego total de 25%, em 1960, para 45%, em 1990. Nas áreas urbanas ele foi mais acentuado: entre 60% e 85% de todo o emprego em assentamentos urbanos está no setor informal (ISSER, 1995, p. 141-142). Considerando-se a natureza e a dinâmica da economia passada e presente, é improvável que esta situação grave de desemprego melhore⁹.

Fica evidente a partir das análises anteriores que a estruturação do mercado de trabalho de Gana em componentes formais e informais acompanhou a mudança econômica e a crise desde a época colonial. O processo se intensificou durante os últimos 20 anos, especialmente de 1970 até o presente, quando o crescimento do desemprego disparou para uma média de 19% ao ano (ISSER, 1995, p. 143). Além disso, massas de pessoas desempregadas têm continuado a migrar para as vilas e cidades, alimentando assim o processo de urbanização rápida e exacerbando as crises de desemprego e pobreza nos centros densamente povoados. Estes processos reforçam o que eu defini como a informalização em Gana atualmente.

Globalização e informalização

Os processos contemporâneos de informalização estão intimamente relacionados ao movimento e à reestruturação de capital mundiais que tem sido denotados de maneira ampla como “globalização”. Existe uma tendência a se perceber este processo de internacionalização do capital em termos econômicos estritos, com

9 Para dados adicionais descrevendo esta situação desoladora, veja o Instituto de Pesquisa Estatística, Social e Econômica (ISSER) (1995, p. 135-148).

referência à integração das estruturas financeiras e das atividades trabalhistas mundiais numa única entidade econômica global. Os índices de globalização, em termos de integração econômica, apresentam aumentos rápidos no volume do comércio mundial, no movimento transnacional de capital e no crescimento de gigantescos conglomerados econômicos e financeiros numa escala sem precedentes.

Há demasiada da literatura sobre globalização para sugerir que este processo é totalmente novo. Ao contrário, o movimento global de capital tem sido uma parte essencial da história moderna, especialmente desde a revolução capitalista. O processo foi analisado por economistas políticos perspicazes como Lênin, que o descreveu como o *Imperialismo, O Último Estágio do Capitalismo*, e por vários outros que o seguiram¹⁰. Hoje em dia, o capital não está apenas se expandindo, mas também está reestruturando a economia mundial num único e gigantesco sistema de produção e distribuição com um único centro de comando. De acordo com a evidência do que aconteceu no século XIX e continuou ao longo do século XX, pode-se prever que no século XXI o impacto da globalização sobre economias mais fracas será negativo.

Lênin chamou de *imperialismo* a expansão global do capital. Se me pedissem para dar um nome para sua fase atual, eu a chamaria de *neoimperialismo* – uma forma mais sutil e sofisticada de imperialismo do que a que predominou no século XIX. Ele não mais toma a forma de conquista direta de territórios estrangeiros, mas sua essência é a mesma. O estado-nação com uma economia mais fraca perde sua soberania (Murray 1975), como uma pré-condição que permite que o capital global passe por um intervalo de políticas que desenvolve seus próprios interesses em vez daqueles dos interesses de capital nacionais. A face econômica do

10 Alguns exemplos aleatórios são Andreff (1984); Hugo (1975) e Palliox (1977).

neoimperialismo hoje em dia é o *programa de ajuste estrutural*. Em países que estão colocando em prática políticas de *ajuste estrutural*, a presença e o controle predominantes do capital internacional têm sido administrados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial. Neste sentido, a experiência ganense foi bem documentada por diversos estudiosos, inclusive Libby (1976; 1977); Hutchful (1987); e Jonah (1981). Mas quatorze anos de ajuste estrutural lograram apenas intensificar a fragilidade da economia, uma conexão causal identificada já na década de 1950 por Seers, Ross e Arthur Lewis¹¹. O ajuste estrutural abriu a economia ainda mais para a manipulação e para a penetração do capital internacional e efetivamente a subordinou a este.

Se nos guiássemos pelos índices de globalização¹², provavelmente concordaríamos com van de Walle que a economia de Gana é ou desintegrada, ou não menos pouco integrada à economia mundial. Porém, como Obi (1997) observou no caso da Nigéria, até mesmo pequenos investimentos estrangeiros diretos em áreas como mineração e petróleo poderiam ter efeitos profundos sobre a economia, o estado e a sociedade em questão. No entanto, Kay fez o ponto importante há vários anos: a característica mais significativa dos investimentos estrangeiros diretos em países africanos não é seu tamanho, mas sim seu caráter predominantemente comercial. É igualmente importante observar que, na sua fase neoimperialista, o capital global desenvolveu métodos mais sutis e sofisticados de controle econômico. Por exemplo, a *dívida* tornou-se uma grande arma para controlar as decisões políticas e econômicas de países africanos. O imperativo escondido por trás de políticas de ajuste estrutural é a dívida e a necessidade de saldar empréstimos estrangeiros ou

11 Dudley Seers and G. R. Ross (1952). Veja Sir Arthur Lewis (1953).

12 Veja por exemplo van de Walle (1997, p. 3-5) para um conjunto de índices de globalização definidos como integração econômica.

de ser ostracizado da economia mundial através da negação de acesso a novos empréstimos, auxílios, comércio e investimentos. Outros mecanismos menos invasivos incluem a disseminação de mercados de capital. Por meio destes e de mecanismos semelhantes, as economias de países como Gana não são apenas *controladas* de fora para dentro, mas são integradas de maneira mais profunda na economia mundial. Isto é o que O'Connor (1970) chama de imperialismo econômico: É “a dominação de uma região ou de um país sobre outro – especificamente, o controle formal ou informal sobre recursos econômicos locais de uma forma extremamente vantajosa para o poder metropolitano e desvantajoso para a economia local”.

Independentemente de o investimento estrangeiro direto ser do tipo comercial ou industrial, sua força motriz é a mesma: o lucro. Um meio importante pelo qual o capital global assegura o lucro é a *mão de obra* barata. Isto é alcançado ao insistir que um “ambiente capacitador” – tanto social quanto político – seja criado. Esta exigência está entre as “condicionalidades” impostas aos governos africanos que tomam emprestado. No caso específico de Gana, assegurar um ambiente capacitador levou à manutenção de um regime industrial que garante salários baixos pela mão de obra, congela o emprego e, deliberadamente, cria um enorme exército de desempregados. Também levou à supressão dos direitos dos trabalhadores e à imposição de políticas que retiram subsídios do governo para serviços básicos como saúde e educação. Essas políticas garantem coletivamente que os postos inferiores da mão de obra organizada sejam esgotados, enfraquecidos e tornem-se ineficazes¹³. Van de Walle reconheceu este fato quando afirmou que “[...] a globalização compele [governos de economias fracas] numa direção específica que tem implicações negativas para os

13 Assegurar um ambiente capacitador também justificou uma legislação que inibe que se façam campanhas presidenciais eficazes por partidos contrários ao que está no poder; veja J. Osei (2000).

trabalhadores. A lógica da globalização obriga os governos a acomodar as forças de mercado no nome da ‘competitividade nacional’, mesmo que isto signifique a erosão de salários e de padrões de trabalho” (van de Walle, 1997).

Nos países capitalistas desenvolvidos a globalização tem o efeito de reestruturar economias na direção da “nova sociedade de serviço”, construindo uma nova base para a formação de classe e criando novos empregos assim como oportunidades de carreira, novas habilidades e novas classes¹⁴. O contrário tem ocorrido no caso de Gana, como também ocorre em outras economias em desenvolvimento. Aqui, a globalização criou mais desemprego e um enorme setor informal de atividades econômicas de subsistência. No setor informal, a mão de obra tem sido sistematicamente desqualificada, é analfabeta na sua maioria, carece de acesso fácil à educação, saúde e outros serviços que melhoram a vida, é empobrecida e vive em *guetos*.

Informalização: empoderamento ou desempoderamento?

Será que a informalização liberta, será que ela dá poder à classe trabalhadora? Naomi Chazan (1988) argumentou que o colapso do estado e da economia é a causa fundamental da informalização da vida social, que ela considera como o cadinho da liberdade para a sociedade. De acordo com esta visão, a informalização liberta a sociedade das limitações do estado autoritário e da economia comandista, permitindo que grupos e indivíduos criem nichos políticos e econômicos independentes para a realização própria. Esta visão foi o assunto de um debate crítico em vários círculos africanistas¹⁵. Os críticos desta interpretação da sociologia política

14 É claro que os processos que levam a essa reestruturação de economias e classes são muito mais complexos. Diversos fatores, inclusive a natureza da economia e se o estado é de bem-estar ou não, o tipo de sistema educacional, etc. determinam o resultado. Para análises destas tendências em sociedades pós-industriais, veja a coleção de estudos de caso em Esping-Andersen (1993).

15 Veja por exemplo Hutchful (1995, p. 52-76) para uma avaliação da validade da posição de Chazan e

da África não perceberam um ponto importante. Trata-se da sugestão implícita e errônea de que as pessoas que entram no setor informal fazem isso de maneira voluntária. Ao contrário, o setor informal não é um domínio de liberdade, conforme seus apologistas argumentaram – de forma alguma¹⁶. A entrada no setor informal foi induzida, se não tiver sido imposta, por políticas estatais. O estado empurrou a mão de obra para o setor informal através de política de ajuste estrutural seguidas por diversas elites políticas, primeiro, no período entre 1966 e 1969 e, depois, de 1983 até o presente. Estas políticas são voltadas para proteger o interesse do capital ao enfraquecer a mão de obra através de meios chamados eufemisticamente de “construtores de um ambiente capacitador”.

O efeito acumulativo de mais de dez anos de ajuste estrutural econômico pode ser descrito como a *descomodificação da mão de obra*. Defino a “descomodificação” como a erosão do valor da mão de obra como uma *commodity* – como objeto de troca no mercado capitalista. A queda nos salários reais, a retirada total ou parcial de subsídios, a diminuição da mão de obra e a explosão dos níveis de desemprego, subemprego e o forte aumento dos níveis de pobreza tornaram-se as marcas registradas do regime de relações industriais deste período de reajuste estrutural. E o efeito sobre os trabalhadores pode ser descrito como a passagem em massa para a miséria; a incapacidade da mão de obra organizada para lutar em defesa dos direitos trabalhistas em geral e da garantia da capacidade de autorreprodução. O resultado foi o barateamento da mão de obra como uma *commodity*.

Wright (1993, p. 103-110) argumentou que a luta de classes é central para sua formação e que o estado desempenha um papel

de outros. Eyoh (1996) sujeitou o que ele considera corretamente as armadilhas da nova sociologia política para a África à crítica incisiva.

16 Analistas deste fenômeno em sociedades pós-industriais também têm uma visão semelhante, mas de acordo com princípios puramente econômicos que não têm nada a ver com as relações entre o estado e a sociedade. Veja por exemplo Pahl (1981).

decisivo para facilitá-la. Isto pode ser verdade em sociedades capitalistas desenvolvidas, onde se sabe que o estado interveio para aumentar o tamanho da força de trabalho por meio de medidas como a delimitação da terra agrícola e do controle de imigração (Wright 1993). Mais recentemente, no período entre 1940 e 1970, administrações capitalistas nutriram a força de trabalho doméstica por meio de diversas políticas do *estado de bem-estar*. Nas sociedades capitalistas de periferia, em vez disso, o estado intervém para reduzir o tamanho da força de trabalho e especificamente para descomodificá-lo, especialmente quando ele está preso numa profunda crise econômica – a não ser que o estado seja orientado por ideias e normas socialistas como, por exemplo, quando políticas estatais sob o governo do Partido Popular da Convenção (CPP, de Nkrumah, na sigla em inglês) tentou proteger a mão de obra contra o capital. As políticas do CPP contrastam profundamente com as de sucessivos governos desde a queda daquele regime, especialmente aquelas adotadas pelo governo do Conselho de Defesa Nacional Provisório (PNDC, na sigla em inglês).

A descomodificação da mão de obra tem consequências negativas sobre as capacidades estruturais e organizacionais das classes. Wright define capacidades de classe como

as relações sociais dentro de uma classe que unem em maior ou menor grau os agentes daquela classe numa formação de classe [...] As capacidades de classe são a base potencial para a realização de interesses de classe dentro da luta de classes (Wright, 1993, p. 98).

Em Gana, a expansão da indústria capitalista desde a independência proporcionou à classe trabalhadora um ambiente muito objetivo para ela se organizar para a ação coletiva. A crise econômica do período pós-1966 afetou de maneira adversa

o crescimento do setor industrial e reduziu a capacidade da economia de criar mais empregos. O declínio da disponibilidade de empregos, juntamente com uma grande diminuição da mão de obra, minou de maneira considerável a capacidade estrutural da mão de obra à medida que menos pessoas entraram no mercado de trabalho formal. Consequentemente, a consciência coletiva dos trabalhadores que surge a partir da luta para constituir uma classe no processo trabalhista também se enfraqueceu. Uma quantidade cada vez maior de trabalhadores do setor formal se envolveu em atividades de emprego alternativas – ou agricultura de pequena escala ou comércio ambulante – para suplementar suas rendas. Mas até mesmo antes do grande aumento da crise econômica atual, Margaret Peil (1972) tinha descoberto em seu estudo, *The Ghanaian Factory Worker*, que o trabalhador industrial era ao mesmo tempo dependente da terra para sua subsistência. O aprofundamento da crise econômica durante as décadas de 1970 e 1980 e a importância cada vez maior do setor informal compuseram o problema de uma capacidade organizacional inferior da mão de obra.

Em termos estruturais, a informalização é uma estratégia pela qual o estado busca o controle da formação de uma classe proletária totalmente madura e, dessa forma, enfraquece as capacidades dos trabalhadores de lutarem contra o capital em defesa do seu próprio interesse de classe. A informalização fratura a mão de obra ao realocá-la longe do processo trabalhista, onde ocorre a luta para formar classes e para defender o interesse de classe. Estas mudanças não estão restritas à classe trabalhadora. Processos semelhantes de deslocamento que derrota a si próprio estão ocorrendo dentro da pequena burguesia que enfrenta cada vez mais o subemprego, o desemprego absoluto e com declínio da renda real (gerado ou pelo emprego autônomo ou pelo emprego assalariado no setor privado ou no setor público). Como membros da classe trabalhadora, eles também precisaram se envolver numa

ampla variedade de atividades geradoras de renda para suplementar suas rendas escassas, simplesmente para sobreviver¹⁷. Uma vez no setor informal, a nova posição dos trabalhadores como pequenos proprietários, por mais ilusória que seja, distorce plenamente a percepção e a compreensão deles da situação social objetiva da qual eles agora fazem parte. A mão de obra informalizada agora está num “local contraditório” em relação à classe trabalhadora (Wright, op. cit.)¹⁸ e não vê seu interesse nem como parte do interesse dos trabalhadores, nem como parte do interesse da burguesia – pois agora se trata de uma aspirante à pequena classe capitalista autônoma. A localização da mão de obra informalizada está entre a classe trabalhadora e a pequena burguesia. É por isso que, por um lado, é extremamente difícil de organizar operadores do setor informal como parte de qualquer movimento da classe trabalhadora, enquanto por outro lado, empreendedores políticos pequenos burgueses foram extremamente bem-sucedidos na organização deles para tentarem alcançar seu próprio projeto político.

A mediação do estado na estruturação da classe é fundamental para o sucesso do capital e do estado numa economia capitalista de periferia como a de Gana. Duas grandes vitórias são obtidas. Já fiz alusão à primeira destas: a redução das capacidades estruturais e organizacionais da classe trabalhadora, que libera capital para perseguir sua missão de acúmulo. A segunda é uma vitória no controle da “mão de obra informalizada”, que permite que a fração governante da elite política tenha uma luta bem-sucedida contra seus adversários políticos. Conforme argumentei anteriormente,

17 Para uma análise concisa destes processos de reestruturação de classe, veja Ninsin (1996, p. 32-39).

18 Wright vê a formação de locais contraditórios como um dos resultados da luta de classes. Apesar de eu concordar que a luta de classes atua como mediadora na formação de classes, geralmente a evidência a partir da experiência de Gana sugere que o processo não seja totalmente autônomo. O estado intervém de maneira agressiva para estruturar o resultado da luta de classes, da qual a informalização é apenas um resultado peculiar.

a mão de obra informalizada não consegue forjar para si própria uma organização independente e constrangida. Ela também não consegue agir como uma classe. Na mesma medida, portanto, eu argumentaria que operadores do setor informal sejam incapazes de funcionar como “capital social” (Ottaway, 1997, p. 53) para facilitarem o crescimento e a consolidação da política democrática. Falta a eles tanto a capacidade organizacional quanto a estrutural para se envolver como um órgão na política democrática. Em vez disso, eles se tornam parte de movimentos populistas e coalizões emergentes. É isto que os torna um material político estratégico para a elite política da pequena burguesia de Gana.

Informalização da política

Indivíduos e grupos informalizados tornam-se material político estratégico durante períodos em que o estado e a economia estiverem em grave crise, em que a legitimidade do governo estiver sendo desafiada e quando a necessidade de o governo se localizar entre forças sociais específicas se tornar extremamente importante para a sobrevivência. Dois momentos na história política recente de Gana ilustram isto: o período de dois anos entre 1977 e 1979 e o período de 1983 até o presente.

Entre 1977 e 1979, o governo do Conselho de Redenção Nacional, chefiado por Ignatius Kutu Acheampong, passou a sofrer uma pressão incessante de grupos profissionais de classe média organizados, de trabalhadores e de estudantes que exigiam reformas políticas liberais, por causa da visão geral de que o regime estava gerenciando a economia de maneira inadequada e se tornando cada vez menos democrático. A resposta desse governo a essas pressões foi anunciar um programa para fazer com que o governo voltasse ao domínio constitucional sob um novo sistema de administração que incluiria a participação dos militares, da polícia e de civis num acordo tripartite chamado de “Governo de

União”. Para assegurar a legitimidade desta nova proposta e a continuidade para si próprio, o governo realizou uma mobilização de apoio em toda a nação. Uma grande variedade de forças sociais, especialmente das classes médias baixas, foi mobilizada para o governo. Entre os grupos que surgiram e se tornaram ativamente envolvidos na política do momento estavam: *The Friends*, *The Organizers’ Council*, *The Ghana Patriots’ Association*, *The Ghana Youngsters Association*, *The General Farmers’ Council*, *The Ghana Peace and Solidarity Council*, *The Rural Force*, *Ghana Registered Hoteliers and Inn-Keepers Association*, *The Indigenous Soap Manufacturers Association* e *The National Council of Trade and Industry*. Este último anunciou que contava com 25 mil membros em toda a nação na sua inauguração em Kumasi no dia 6 de março de 1978. Na mesma cerimônia, a liderança desta associação prometeu que apoiaria o governo militar de Acheampong. Claramente, a maioria desse tipo de associações não se baseava nem em ocupação nem em profissão. Sua formação era em grande parte patrocinada pelo estado. De maneira significativa, elas eram sempre lideradas pelos membros mais bem-sucedidos entre os “executivos *portmanteau*” – uma nova raça de jovens empresários que não tinham nenhum endereço fixo e que carregavam pertences da empresa numa pasta. Alguns exemplos ilustrarão este desenvolvimento. O Diretor da Filial Distrital de Ekumfi do *Conselho dos Organizadores* era Kojo Boye, proprietário da Casa de Repouso Nkrabea, em Mankessim. Seu vice era J. K. Obuobi, um empresário privado. Charles Saigoe, Diretor-Gerente da *Messrs. Saigoe and Sons of Sekondi-Takoradi*, era o Diretor da Região Ocidental da *Ghana Patriots Association* e Mary Laryea, Presidente da *Market Women’s Association* também era a *Women’s Leader* do *Organizers’ Council*¹⁹. É notável que quando

19 As informações sobre a política deste período foram tiradas de (Ninsin 1985, p. 50-52). Para uma análise detalhada da política do período entre 1977 e 1979, confira o capítulo 4 de Ninsin (*ibid.*); também Ocquaye (1980).

o governo Acheampong caiu e seu esquema do Governo de União foi abortado, todas essas organizações “cogumelo” morreram como ela.

O governo militar de Rawlings, de 1982 a 1992, utilizou a mesma tática quando sua legitimidade foi testada. Deve-se recordar que depois de ter tomado o poder, o PNDC poderia reter e exercer poder apenas com o apoio da mão de obra organizada, comissões de defesa, organizações radicais e estudantes. Quando esta base social finalmente se desintegrou em 1994²⁰, o regime procurou legitimidade na área rural de Gana (Ninsin, 1991, p. 49-67; 1993, p. 100-113). Quando o apoio rural provou ser inadequado, o governo – numa previsão inteligente da política eleitoral – voltou-se para agentes informais do setor urbano. Em 1990 ele patrocinou a formação e o registro de mais de 30 organizações no setor informal²¹. A lista destas organizações é tão impressionante como politicamente significativa:

Ghana National Chemical Sellers Association

Ghana National Tailors and Dressmakers Association

Musicians Union of Ghana

Phonogram Producers Association

National Tape Recorders Association

National Drinking Bar Operators Association

National Garage Owners Association

Secondhand Spare-Parts Dealers Association

Refrigeration and Air-Conditioning Workshop Owners Association

Chop Bar Keepers and Cooked Food Sellers Association

Hair Dressers Association of Ghana

20 Para uma avaliação crítica da política da chegada ao poder do PNDC e de como ele perdeu sua base social original, veja Yeebo (1991).

21 A lista de organizações do setor informal é tirada de Ninsin (1991, p. 114-115).

Susu Collectors Association

Traditional Healers, Fetish Priests, Mallams and Drug Peddlers Association

Sandcrete Block Manufacturers Association

Ghana Gold and Silver Smiths Association

Second Hand Clothes Dealers Association

Radio and Television Repairers Association

Ghana Cooperative Distillers Association

Cornmill Owners Association

Licensed Diamond Dealers Association

Ghana Association of Private Sports Papers

Ashiaman Livestock Breeding and Traders Association

Butchers Association

Ghana Livestock and Meat Marketing Association

Video Operators Association

Day Care Centers Association

Akpeteshie Distillers Association

Secondhand Car Dealers Association

A diversidade de associações do setor informal designadas nesta lista é significativa em comparação com o que prevalecia entre 1977 e 1979. Em primeiro lugar, ela revela a estupenda expansão do setor informal que resultou do aprofundamento da crise econômica desde a década de 1970 e a informalização considerável da vida social que ocorreu desde então. Cito longamente uma avaliação bem-informada da situação do desemprego no país na década de 1990.

Entre 1960 e 1990 a força de trabalho estimada aumentou de 2,694 milhões para 5,686 milhões – um aumento de 111%. Durante esse período o emprego no setor formal diminuiu de 333 mil para 229 mil, o que indica um fracasso do emprego no setor formal. A perda de aproximadamente 145 mil empregos no setor formal durante o final da década de 1980 levou a uma diminuição da importância do setor formal e a um aumento da importância de empregos no setor informal da economia. Estima-se que em 1990 a participação do setor informal no emprego [...] total e no emprego urbano tenha sido de aproximadamente 45% e de 60%-84%, respectivamente. (ISSER, 1994: n. 141)

Em contraste com a situação na década de 1970, um segmento muito maior da força de trabalho tinha sido informalizado. Enquanto a ameaça da informalização era um problema da classe média baixa naquela época, ela tinha se tornado muito mais generalizada na década de 1990. Nessas circunstâncias, a atividade econômica informal estava destinada a ser a corrente principal da vida social para a maioria das pessoas. Consequentemente, muitas outras associações do setor informal podiam ser mobilizadas para reunirem diversos operadores neste domínio da economia. Em segundo lugar, a crise política tinha se aprofundado de maneira correlacionada com a crise econômica e, portanto, tinha a obrigação de desenvolver bases alternativas de legitimidade – daí a destreza e a forma sistemática em que o PNDC organizou tamanha miríade de operadores no setor informal urbano.

A justificativa inicial para mobilizar uma variedade tão grande de operadores no setor informal foi facilitar a arrecadação de impostos pela Receita Federal. Em 1991, o verdadeiro motivo para

mobilizar o setor informal – a política – tinha se tornado evidente: o governo agora os usaria como um dos seus instrumentos para controlar e direcionar a política de transição. Além disso, diferentemente da abordagem *ad hoc* adotada por Acheampong na mobilização deste segmento da sociedade, o regime de Rawlings assegurava que essas organizações do setor informal tinham sido incorporadas aos instrumentos de governo de uma forma mais organizada e formal²².

O projeto democrático

A viabilidade do projeto democrático depende de maneira fundamental do crescimento de centros autônomos de poder social – o que Robert Putman descreveu no seu estudo de tradições cívicas na Itália como “capital social”²³. O crescimento desse poder social para reforçar a democracia não é uma função exclusiva da burguesia. O surgimento do movimento dos sindicatos ajudou muito a expandir as fronteiras da democracia em áreas fundamentais, como a liberdade de associação e o direito de votar. Conforme Ottaway observou (1997, p. 12), modelos de democracia diferentes do americano (ou modelo da burguesia) provaram ser eficazes. Com efeito, organizações nacionais de massa (ao contrário daquelas pequenas, dispersas e basicamente burguesas) surgiram sob diferentes circunstâncias para institucionalizar a democracia. Os sindicatos na Alemanha proporcionam um bom exemplo.

22 O governo do PNDC usou essas organizações, entre outras, como as bases de representação na Assembleia Consultiva (o órgão que escreveu a Constituição de Gana em 1992). Para uma lista de organizações no setor informal que foram nomeadas pelo governo como órgãos eleitorais com o direito de mandarem representantes à Assembleia Consultiva, veja *The Consultative Assembly: Register of Members*, Accra, p. 1991. Além disso, conforme será discutido no presente, estas associações e outras foram reconstituídas como o Conselho de Associações Comerciais Locais (CIBA) e cooptaram para o novo movimento populista de Rawlings que fez seu regime voltar ao poder nas eleições de 1992 e de 1996.

23 Relatado em Ottaway (1997, p. 6).

No entanto, o problema de construir sindicatos fortes na política contemporânea de Gana é que a classe média – descrita na literatura convencional sobre a política democrática como “a campeã da ideologia liberal” – é pequena. Mais especialmente, em Gana a classe média foi fragmentada e enfraquecida pela grave crise econômica que afligiu o país desde o final da década de 1970. É por isso que as organizações profissionais da classe média, que tinham desafiado o regime autoritário chefiado por Acheampong (Ninsin, 1985, p. 52-60; Oquaye, 1980) estiveram conspicuamente ausentes durante a luta pela democracia no período entre 1982 e 1992²⁴. De maneira semelhante, a classe trabalhadora tinha sido sistematicamente fragmentada, desorganizada e enfraquecida pela grave crise econômica e por políticas estatais deliberadas entre 1979 e 1992. Portanto, a classe trabalhadora tinha se enfraquecido tanto em termos estruturais quanto organizacionais em 1992 quando ocorreram as primeiras eleições parlamentares e presidenciais desde 1979.

Entre 1977 e 1979, a classe trabalhadora foi uma das principais forças na luta pela democracia. Como marca da sua força política, a mão de obra organizada passou a adotar algumas das mais prolongadas ações de greve e outras formas de luta política que Gana jamais conheceu²⁵. Em 1979, a liderança do movimento dos trabalhadores se sentiu forte o suficiente para formar um partido político que supostamente representasse o interesse dos trabalhadores. Entre 1982 e 1984, o movimento da classe trabalhadora conseguiu garantir a sobrevivência do governo do PNDC juntamente com outras forças progressistas. Mas em 1992, a classe trabalhadora tinha se enfraquecido tanto que não podia adotar uma posição unida e autônoma na política do país

24 Este argumento foi forçosamente apresentado em Ninsin (1998).

25 Existem muitos dados sobre as greves e outras formas de luta política adotadas por diversas seções da mão de obra organizada durante este período; veja Ninsin (1985).

– nem para apoiar uma tendência política específica nem para controlar o poder estatal sozinha. Sua participação no processo de democratização foi esporádica, desorganizada e fraca em comparação com sua atuação política militante, entre 1977 e 1978²⁶. A classe trabalhadora tinha sido atomizada.

Poulantzas argumentou que a atomização da classe trabalhadora é uma função do estado capitalista (citado em Wright 1978, p. 241-243). O problema do estado capitalista em Gana é que ele não representa nem mesmo o interesse da fraca burguesia. Ele também não incorpora o imperativo ideológico desta classe – a democracia liberal. Por exemplo, nos governos do PNDC e do NDC de J. J. Rawlings, o estado se esforçou para minar o crescimento, a unidade e a força da burguesia incipiente do país da mesma forma que ele tem desorganizado e enfraquecido sistematicamente o movimento da classe trabalhadora. O governo usou o estado para fortalecer elementos não burgueses na sociedade de Gana – elementos do setor informal incluindo facções de pequena propriedade e pequeno comércio dentro da classe média baixa e da força de trabalho, respectivamente. O tratamento preferencial do governo do PNDC em relação à *Gana Private Road Transportation Union* (GPRTU) estabeleceu o tom para o relacionamento corporativista que acabou surgindo entre o governo e organizações do setor informal. No que diz respeito à GPRTU o governo usou fundos estatais para importar ônibus para o uso de membros desta organização. A GPRTU reciprocou ao fornecer apoio político para o governo, especialmente durante eleições (Ninsin, 1991, p. 54). Eles também ajudaram na arrecadação de impostos em nome do governo (Gyimah-Boadi e Essuman-Johnson, 1993, p. 204). Na época das eleições parlamentares e presidenciais de 1992, o governo tinha sistematizado este relacionamento com operadores do setor informal para um corporativista. O governo inaugurou o Conselho

26 Ninsin (1985).

de Associações Comerciais Locais (CIBA) como uma organização do tipo guarda-chuva para as cerca de 30 organizações do setor informal, sendo que a maioria delas tinha sido patrocinada em termos organizacionais pelo governo em 1990. Na sua inauguração no dia 13 de março de 1992, o CIBA supostamente listou mais de 1 milhão de membros. Um Vice-Ministro de Mobilização, Peter Vaughn Williams (ele próprio um operador no setor informal) era seu diretor. O CIBA e outras associações foram utilizados em toda a nação para reforçar as chances de Rawlings e do seu partido, o Congresso Democrático Nacional (NDC) nas eleições de 1992.

Organizações semelhantes foram patrocinadas entre a fração de pequenos proprietários da classe média baixa para fortalecerem a base social de Rawlings e do seu partido. Entre as associações estão *Eagle Club*, *Friends of the Progressive Decade*, *Rawlings Fan Club*, *Development Club*, *Development Union*, *Development Front*, *New Nation Club* e *Front Club*. Conforme Jonah (1998) observa, muitas destas eram organizações pequenas e localizadas e não tinham nenhuma estrutura nacional. Mais especialmente, membros da classe média baixa, que na sua maior parte era composta de jovens executivos comerciais ambiciosos que estavam lutando para conseguirem se sustentar, foram recrutados especificamente para desenvolverem apoio populista para o governo. Portanto, vincular-se ao estado era um bom investimento político que prometia resultar em ricas oportunidades econômicas. Assim como suas contrapartidas no setor informal, o papel destes jovens aspirantes aos negócios na política de Gana era assegurar a eleição de Rawlings e do seu partido²⁷. Considerando-se o fato reforçado repetidas vezes neste artigo de que os grupos informalizados não têm a capacidade estrutural e organizacional (ou a capacidade

27 Os outros principais partidos políticos também mobilizaram o apoio de associações formadas pela classe média baixa e por trabalhadores desempregados que operam no setor informal.

de classe) para funcionar como capital social, sua intervenção na política não poderia apoiar o projeto democrático genuíno do país.

De acordo com van de Walle (1997, p. 8-9), a globalização é do interesse de países africanos porque a integração do continente na economia mundial melhorará o crescimento da política democrática. Ele dá como exemplo as seguintes razões: (I) A globalização promove o crescimento econômico, que torna possível a política de distribuição. (II) O crescimento econômico reduz a dependência externa de governos e os torna responsáveis em relação aos seus eleitores em vez de às agências de doação e às potências estrangeiras. Conclusões como estas estão baseadas numa compreensão equivocada da essência da globalização, ou seja, intrinsecamente, sua desigualdade na distribuição de bens de capital. A globalização mina inerentemente a capacidade do estado-nação e o bem-estar de cidadãos em sociedades economicamente mais fracas. Se o resultado do imperialismo em sociedades atrasadas foi, entre outras consequências, a imposição de instituições políticas e práticas não democráticas como o governo indireto, então o efeito político do neoimperialismo não pode ser diferente em nenhum aspecto.

Conforme já se argumentou, apesar de a economia ganense já fazer parte da economia global, a reestruturação econômica e de classe atual resultante do seu Programa de Ajuste Estrutural é bem diferente da ocorrida na Coreia do Sul, por exemplo. Isto é porque o modelo de integração na economia global é qualitativamente diferente. Então, após 14 anos de ajuste estrutural a economia de Gana permanece extrovertida e incoerente internamente. A fragilidade continuada da economia é evidenciada: (a) pelas altas pressões inflacionárias que a caracterizam, (b) pela sua dependência da exportação de *ouro* e de outras *commodities* primárias para receita, (c) pela grande contribuição feita pela

agricultura – especialmente pela agricultura alimentar – para tendências tanto inflacionárias quanto de crescimento.

Certamente, deixando de lado os princípios teóricos, está claro que a globalização não gerou crescimento na economia de Gana. A globalização também não aumentou a riqueza nacional, nem restaurou a soberania e a responsabilidade para o estado-nação, promovendo assim o crescimento da política democrática. Conforme se argumentou anteriormente, a globalização, parece ter tido os efeitos reversos. Como as tendências políticas atuais implicam, a globalização minou a própria possibilidade destas tendências benéficas. Além disso, as classes que a globalização tem gerado são fracas. Elas não conseguem se envolver numa atividade política independente. Elas parecem valorizar e cultivar relacionamentos de dependência e clientelistas com a elite política, especialmente aqueles que estão no poder em qualquer período específico. Esta é uma manifestação da sua ideologia paroquial de sobrevivência. Por causa destes atributos estruturais eles são um material fácil e pronto para a política populista que, pela sua natureza, é altamente não democrática.

* * *

Kwame A. Ninsin é professor de Ciências Política e acadêmico residente no Instituto de Governo Democrático (IDEG), em Acra. Seu foco de pesquisa é a economia política e a história de Gana e, de maneira mais geral, da África independentes. Kursou doutorado na Universidade de Boston, em 1976. Aposentado, continua a lecionar em Legon, onde foi o chefe do Departamento de Ciência Política. Passou 5 anos no Zimbábue, na década de 1990, quando foi nomeado administrador chefe da Associação Africana de Ciência Política, com sede em Harare. Fundou a *Freedom Publications* em Acra, uma das poucas editoras para

trabalho acadêmico avançado e progressista em Gana. Trabalhou na edição de muitas antologias influentes, inclusive para a CODESRIA e tem atuado como consultor para várias organizações internacionais. Seus comentários sobre o poder transformador do processo democrático e sua relação com a história econômica de Gana são amplamente citados.

CAPÍTULO 15

COSTUME, IDEOLOGIA COLONIAL E PRIVILÉGIO: A QUESTÃO AGRÁRIA NA ÁFRICA¹

Kojo S. Amanor

Nos últimos anos, a questão agrária tem chamado a atenção na África no contexto da criação de reformas institucionais que atendam ao projeto político neoliberal de restabelecer o estado, descentralizar a administração e criar espaços maiores tanto para o mercado quanto para a sociedade civil. A participação da *sociedade civil* foi abordada em grande parte por criar um reconhecimento cada vez maior para o sistema costumeiro de administração da terra e vínculos entre sistemas estatais formais de administração da

¹ Este capítulo é uma versão editada do artigo do autor com o mesmo título apresentado na 14ª Conferência Anual da Associação Antropológica Pan-Africana, Instituto de Estudos Africanos, Universidade de Gana, Legon, entre os dias 2 e 6 de agosto de 2004. A penúltima seção e o último parágrafo que fecha este capítulo são trechos extraídos das páginas 10 a 12 de “Custom, Community and Conflict: Neoliberalism, Global Market Opportunity and Local Exclusion in the Land Question in Africa”, apresentado no Simpósio Internacional *At the Frontier of Land Issues: Social Embeddedness of Rights and Public Policy*, em Montpellier, França, entre os dias 17 e 19 de maio de 2006. Disponível em: <http://www.mpl.ird.fr/colloque_foncier/Communications/PDF/Amanor%20TR.pdf>. Acesso em: nov. 2007.

terra e ao tentar criar sistemas estáveis de direitos de propriedade dentro de sistemas costumeiros.

Este capítulo analisa, de maneira breve e crítica, como a posse costumeira da terra foi construída no contexto africano contemporâneo. Ele argumenta que o conceito de posse costumeira da terra se baseia essencialmente numa interpretação colonial que está enraizada na aliança entre chefes e a autoridade colonial que caracterizaram o colonialismo. Esta aliança enfatiza os direitos à terra, baseados no privilégio e os direitos de expropriação da terra e de intervenção na gestão da terra por parte produtores, de acordo com a noção de privilégio.

Na época contemporânea, existem duas abordagens para a gestão costumeira da terra na África. A primeira baseia-se numa perspectiva africana essencialista que elabora uma noção de uma posse de terras africana idílica que não é histórica e está enraizada em conceitos de cultura, espiritualidade e solidariedade social conjunta. Isto enfatiza a equidade dos sistemas de posse africanos tradicionais, na medida em que os governantes não estão apenas preocupados com os direitos da geração presente, mas também com as futuras gerações que ainda nem nasceram e com uma gestão sustentável do ambiente. Esta abordagem também enfatiza funções de segurança social embutidas na gestão da terra, a inclusão da gestão da terra que permite todo o acesso à terra e evita, assim, o surgimento da exclusão social e do empobrecimento (Okoth – Ogendo, 1994; Platteau, 1992).

A segunda abordagem considera a posse costumeira da terra como dinâmica e adaptável à mudança. À medida que a densidade populacional aumenta e a terra torna-se escassa, os sistemas de posse se adaptam ao assegurarem direitos de propriedade cada vez mais definidos que passam dos direitos da comunidade à terra a direitos de linhagem e a direitos da família e de indivíduos

à terra. Esta posição está proximamente associada com o Banco Mundial e sua Teoria Evolucionista dos Direitos de Propriedade (Deininger, 2003). Esta visão argumenta que uma abordagem baseada no fortalecimento dos direitos costumeiros à terra (contra a administração estatal) é compatível com uma abordagem à gestão agrária baseada no mercado.

Problematizando relações costumeiras de terra

Estas abordagens não conseguem problematizar a noção de relações costumeiras de terra. Existem dois problemas com a concepção de uma propriedade costumeira africana: em primeiro lugar, a propriedade costumeira foi originalmente codificada no período colonial sob sistemas sociais, econômicos e políticos rapidamente transformados. Portanto, é pouco provável que o conceito do costumeiro reflita os conceitos culturais pré-coloniais. É muito mais provável que eles reflitam um processo de construção política baseado nas alianças entre a administração colonial e as elites que colaboraram com eles na administração colonial.

Em segundo lugar, considerando-se a grande diversidade de formações políticas na África, é pouco provável que um conceito africano universal de posse da terra tenha se desenvolvido, especialmente uma vez que o controle sobre a terra é central para processos de diferenciação social. Esta diversidade inclui desde sociedades sem nenhum estado central até aquelas com estados altamente estruturados e desde aquelas com pouca diferenciação social até aquelas com estratificação social notável e estruturas semelhantes a castas.

As origens da administração costumeira da terra

A questão agrária surgiu originalmente no contexto da questão trabalhista e do controle sobre recursos naturais nos primeiros

anos da administração colonial. Tendo estabelecido a dominação colonial, as potências europeias tentaram banir diversas formas de servidão por dívida interpretadas como escravidão doméstica. No entanto, a economia colonial precisava de mão de obra e de processo de coerção para criar um mercado de trabalho proletário “gratuito”. Ela se voltava para as forças políticas que ela tinha derrubado e alienado como uma forma de ganhar mão de obra. Então os chefes passaram a ter autonomia para exercerem a administração local, controlarem os recursos naturais e tributarem os camponeses (“seus súditos”) em troca do fornecimento de trabalho forçado para obras públicas e da liberação de mão de obra para a economia colonial.

No norte da Nigéria no começo do domínio colonial, *escravos* e servos por dívida abrangiam grande parte da população rural. Eles trabalhavam nas grandes propriedades agrícolas de aristocratas ricos. A política britânica no norte da Nigéria era transformar a servidão por dívidas em fazendas em mão de obra “gratuita” ao criar mecanismos que obrigavam os trabalhadores a trabalharem dentro dos interesses econômicos do colonialismo sem ameaçar o interesse dos principais senhores de escravos, a classe governante que formava um aliado importante dos colonialistas britânicos. As principais alavancas para obter isto eram a tributação e políticas de terras. Ao criar a Terra da Coroa e ao colocar todo o lixo sob a jurisdição da autoridade colonial o movimento de escravos libertados podia ser verificado e sem nenhum acesso fácil à terra incultivada eles podiam ser obrigados a trabalhar de formas direcionadas pela administração colonial. Ao limitar os potenciais de um mercado de terra para desenvolver, ao se recusar a reconhecer a propriedade e as transações individuais na terra conforme enraizadas na cultura africana, o potencial para que *migrantes* e escravos fugidos ganhassem terra era limitado. A política colonial no norte da Nigéria insistia que os escravos trabalhassem para

obterem sua alforria e que eles pagassem seus senhores com taxas adequadas de alforria antes de ganharem sua liberdade. Antigos escravos eram impedidos de assentarem em novas áreas além dos perímetros dos emirados a não ser que eles tivessem ganhado sua alforria através de canais adequados. Para assegurar que os escravos não continuassem a permanecer com seus senhores de acordo com os arranjos antigos, novas políticas tributárias foram introduzidas que tributavam todo homem adulto. Apesar de os impostos terem existido nos emirados, estes não tinham se aplicado aos escravos. Estes impostos foram estabelecidos num nível suficientemente alto para criar ônus aos donos de grandes propriedades trabalhadas por mão de obra escrava a não ser que eles transformassem as relações sociais de produção nas suas propriedades, em níveis que tornassem difícil para os escravos libertos sobreviverem a não ser que eles tivessem terra onde trabalhar (Lovejoy e Hogendorn, 1993).

Incapazes de vender terra ou seus escravos e diante de um ônus tributário cada vez maior, os proprietários de terra foram obrigados a fazer novos arranjos com seus escravos que para assegurar:(I) que eles não se tornassem um ônus tributário, (II) que a responsabilidade pelo pagamento do imposto fosse transferida para eles e (III) que a terra passasse a ter fins produtivos. Antigos escravos estavam diante da tarefa onerosa de arrecadar dinheiro para pagarem impostos e pagamentos para ganharem a alforria. A instituição de *Murgu* surgiu como uma resposta a esta situação onde em troca de pagamentos regulares os senhores permitiam que seus escravos trabalhassem de maneira independente. Isto assegurou para os senhores que seus escravos pagariam da forma deles para atenderem às suas obrigações tributárias. Isto obrigou o servo por dívida a trabalhar na produção da safra de amendoim nas terras dos seus senhores e a trabalharem durante a estação seca em projetos de obras públicas nas minas de estanho e como carregadores.

Depois de finalmente acertarem os pagamentos das suas alforrias, os antigos escravos eram incorporados à economia de exportação de produtos agrícolas como *arrendatários* trabalhando na terra dos seus antigos senhores (Lovejoy e Hogendorn, 1993). Então, a economia do amendoim dos emirados Hausa foi construída como uma aliança entre a aristocracia agrária da área e a administração colonial. Esta aliança conseguiu definir o que constituem relações de terra “costumeiras” numa economia totalmente transformada.

Para facilitar o controle sobre os trabalhadores e os recursos naturais, a administração colonial tentou prejudicar o desenvolvimento de mercados de terra ao colocar a propriedade da terra a cargo de chefes, tornando-os guardiões da comunidade e da terra comunitária e ao desenvolver noções de propriedade comum da terra que era benéfico para a África. No final das contas, estes conceitos se baseavam nas teorias de filósofos e juristas europeus, como John Stuart Mill (1848), em vez de nas realidades africanas.

O precedente para a concepção da propriedade comum surgiu na colônia de Lagos na década de 1920. Um mercado de terras vibrante existia em Lagos desde o começo do século XIX e áreas de terra consideráveis de Lagos tinham sido vendidas a migrantes que estavam mudando para a cidade. Muito significativa era a comunidade dos Saro, escravos libertos do Brasil que tinham voltado para a África. A terra na colônia de Lagos neste período era controlada pelos chefes *Idejo* (e não pelo governante supremo, o *Oba*), que tinha o poder de alienar e vender terra. Em virtude do seu controle sobre a terra, tanto o poder quanto a riqueza econômica dos chefes *Idejo* tinham crescido durante o século XIX. Em 1910, mais de metade da terra de Lagos tinha sido vendida para migrantes. Em 1913, o governo do sul da Nigéria expropriou 250 acres de acordo com a Lei das Terras Públicas de 1903. O chefe *Ideju* desta terra, o Oluwa, Ahmadu Tijani, reivindicou indenização, alegando que a terra fazia parte da sua propriedade pessoal. A reivindicação

foi rejeitada pela Suprema Corte da colônia com base no fato de ela não ter validade, pois não refletia normas costumeiras. O Oluwa recorreu ao Conselho Real em Londres. No seu recurso diante do Conselho Real, os conselheiros do Oluwa, representados por Sir William Finlay, reformularam sua reivindicação de indenização. Eles argumentaram que a terra em questão pertencia à comunidade, da qual o Oluwa era o chefe e depositário eleito. A indenização foi pedida com base na administração de terra costumeira. O caso girava em torno do que constituía a lei costumeira Iorubá autêntica e isto foi estabelecido através de leituras de relatórios oficiais dos missionários e do governo. A decisão final concluiu que a posse individual era estrangeira a ideias nativas e que a terra era adquirida por comunidades ou famílias, mas não por indivíduos. Apesar de os membros da comunidade terem direito a utilizarem a terra, ela era concedida ao chefe como seu depositário. O Conselho Real rejeitou a história de Lagos no século XIX como uma aberração, citando a partir do *Report on Land Tenure in West Africa* (1898), do Chefe do Tribunal Superior Rayner: “Existe um costume nativo puro ao longo de toda a extensão do litoral e onde quer que encontremos, como em Lagos, donos individuais, isto se deve novamente à introdução de ideias inglesas” (citado em Cowen e Shenton, 1994, p. 242). O Oluwa ganhou sua reivindicação de indenização, mas apenas porque concordou com as noções coloniais britânicas do que constituía a posse costumeira. Através deste caso, estabeleceu-se um precedente em todo o império para o que constituía terra da comunidade e terra costumeira. O caso forneceu a base filosófica na qual uma construção em todo o continente da posse de terra costumeira africana pode ser formulada.

Desenvolvimentos semelhantes aos do sul da Nigéria ocorreram no sul de Gana, onde mercados de terra expansivos se desenvolveram no século XIX contidos pelo governo colonial, ao outorgarem poder aos chefes e ao reconstruírem a posse

costumeira. Muitas pequenas cidades têm tradições em que as terras eram originalmente compradas pelos seus fundadores. Entre os Asantes do século XIX também havia um mercado em crescimento em cidades assim como seu povo, em que generais e chefes ricos conseguiam hipotecar assentamentos inteiros.

Portanto, no colonialismo surgiram três esferas econômicas: (I) *Áreas agrícolas comerciais do colono branco*, especialmente no leste e no sul da África sob o governo colonial britânico, mas também na Costa do Marfim até certo ponto e na Argélia. Nestas áreas predominavam os direitos individuais privados à terra. (II) *Áreas de produtos agrícolas básicos para exportação* em que produtores camponeses locais e produtores migrantes e trabalhadores produziam safras para mercados europeus. Transações de terra ocorriam nestas áreas, mas sem nenhum reconhecimento formal. Reconhecia-se que os chefes tivessem direitos reais² à terra por serem o único grupo social capaz de transacionar terra com migrantes e com concessionárias europeias. Como donos de direitos reais, os chefes podiam aumentar impostos para os camponeses, impor multas a eles e extrair serviços de mão de obra deles (III) *Reservas de trabalho*. Estas áreas foram exploradas como mão de obra migrante nos enclaves mineradores, nas fazendas comerciais e nas zonas locais de produção para a exportação. Para manter a mão

2 N.E.: Os direitos reais à terra são absolutos, existindo de forma incondicional e livre de qualquer reivindicação predominante. Estes contrastam com direitos de usufruto que são condicionais ou circunscritos por limitações estipuladas na lei, no costume ou na circunstância. Os dois podem coincidir para indivíduos diferentes no que diz respeito a uma determinada propriedade e seus diversos aspectos. Por exemplo, você pode ter um direito absoluto ou real a uma propriedade à qual eu, como seu inquilino, tenho direitos de usufruto à casa ou pomares situados nessa terra em que eu tenho autoridade sobre quem entra na casa e como ela é usada; eu tenho direito de usufruto às frutas das árvores no terreno (e, portanto, um direito real a vender, comer, preservar, destruir ou doar a fruta que eu colher, apesar de não ter nenhum direito absoluto às próprias árvores). Um direito fiduciário a alguma coisa, inclusive à terra, é o direito de ser seu depositário para outra pessoa; isto contrasta de maneira bastante significativa com o direito absoluto ou real a essa propriedade. A natureza dos direitos a terras comunais desfrutados pelos chefes de famílias reais é polêmica. Veja o capítulo 63, de Kwame Ninsin na Seção 6.

de obra barata eles não eram plenamente proletarizados³, mas eram mantidos em campos de trabalho transitórios. Eles não tinham acesso às provisões de previdência social às quais os proletários modernos têm direito. Estas provisões de previdência social eram fornecidas pelas suas áreas natais para onde eles voltavam após suas temporadas de trabalho. Nas áreas, o desenvolvimento agrícola e dos mercados de terras eram desencorajados pelas autoridades coloniais. A terra fornecia subsistência para as famílias de homens migrantes e sustento na velhice. Foi neste contexto que a ideia da terra como fornecedora de previdência social e provisões de bem-estar se desenvolveu mais no período colonial. Áreas incorporadas à economia colonial como reservas de mão de obra eram frequentemente aquelas sociedades que tinham conseguido alcançar densidades populacionais elevadas.

Em contraste com a teoria evolucionária dos direitos à propriedade, os mercados de terra costumam ser menos desenvolvidos em áreas com uma alta densidade populacional por causa da sua incorporação à economia colonial como reservas de trabalho. Os mercados de terra costumam ser mais desenvolvidos em áreas com uma população menor que foram incorporadas à economia colonial como reservas de trabalho. Por exemplo, em Gana as maiores densidades populacionais rurais estão na Região Leste Superior, em sociedades que foram incorporadas à economia colonial como reservas de trabalho, exatamente por causa de altas densidades populacionais. Estas áreas costumam ter densidades populacionais de mais de 200 pessoas por quilômetro quadrado. No entanto, os mercados de terra não se desenvolveram nestas áreas. Em contraste, os mercados de terra são mais desenvolvidos nas regiões leste e oeste com populações de aproximadamente 80 pessoas por quilômetro quadrado. Isto não pode ser explicado em

3 N.E.: Ser proletarizado significa ser deslocado de uma posição de autonomia ou autossuficiência e autonomia econômica relativa para a posição de um trabalhador assalariado.

termos dos mecanismos de adaptação da posse costumeira da terra ao crescimento populacional, mas é o resultado de fatores de política econômica e da natureza da incorporação ao mercado mundial.

Normas de posse conflitantes

O conceito de uma posse sistemática da terra africana da qual se possa derivar princípios para a administração nacional também é problemático quando sociedades com noções diferentes de propriedade da terra vivem de maneira adjacente. Em Gana, os Krobos viviam na planície de Acra, num grande morro defensivo no século XVIII. Durante o século XVIII eles receberam muitos migrantes da área de floresta que eram refugiados de guerras, para controle da floresta e dos seus recursos de ouro e agrícolas. Estes migrantes apresentaram o estadismo Akane e o conhecimento militar em Krobo. Com um estado recentemente organizado, os Krobos começaram a atacar seus vizinhos e ganhar terra deles mudando para a área da floresta. Os Krobos desenvolveram a plantação de palmeiras de óleo e se tornaram um dos principais fornecedores para a Europa no começo do século XIX. Com sua riqueza descoberta recentemente, eles pediram a paz aos seus vizinhos e se ofereceram para indenizá-los pela sua terra. Depois eles se ofereceram para comprar qualquer outra terra disponível dos chefes vizinhos. Grandes extensões de terra foram vendidas para eles por chefes Akyem e os Krobos entraram profundamente na floresta. O estado Krobo organizava metodicamente o movimento de compra de terra, com oficiais do estado negociando a terra e a incorporando à administração estatal. A maioria das principais cidades Krobo agora se encontra numa terra originalmente comprada. Durante o período colonial os chefes Krobo tentaram apresentar regulamentos que impedissem seus cidadãos de viajarem a Akyem Abuakwa para comprarem terra sem a permissão de chefes para manter controle sobre sua terra.

Ao longo do século XX tem havido uma disputa interminável entre fazendeiros Krobo, chefes Krobo e chefes Akyem sobre a propriedade de terras nas quais os Krobo estão assentados, que se baseia na interpretação sobre a posse costumeira da terra ser lealdade territorial ou política. Sem reivindicações firmes à terra baseadas no costume – uma vez que a terra era ou adquirida ou tomada e parte de um ímpeto de modernização em vez de retenção de uma tradição conservadora – os fazendeiros Krobo passaram a acreditar que suas melhores reivindicações à terra são estabelecidas ao se organizarem para defender sua terra fisicamente com suas espadas e armas. Portanto, tem havido conflitos violentos intermitentes sobre a terra.

Posse costumeira regressiva

Enquanto a posse costumeira está sendo equacionada com um fortalecimento da sociedade civil e dos direitos de produtores pobres, sistemas de posse costumeira geralmente se baseiam em noções de privilégio e podem minar os direitos dos pobres.

Na *Guiné*, a implementação de direitos da comunidade sobre a terra também minou a posição de produtores camponeses. Na área de Fouta Djallon, a terra era cultivada por agricultores Djallonke que foram conquistados no século XVIII pelos invasores *Fulani*. Os *Djallonke* foram obrigados a trabalhar como mão de obra escrava para os aristocratas *Fulani* em pequenos vilarejos escravos (*rounde*) localizados nos fundos de vales. Apesar do colonialismo francês ter banido a escravidão, ele introduziu o trabalho forçado e se juntou aos antigos senhores de escravos para extrair serviços de mão de obra para obras públicas da antiga classe proprietária de escravos. Estes produtores antigamente eram servos por dívida dos conquistadores *Fulani*. Os descendentes de escravos que permaneceram nas áreas rurais acharam difícil de conseguir terra para plantar e foram obrigados a trabalhar na terra como

arrendatários fornecendo alugueis e serviços de mão de obra para os seus antigos senhores. Boiro (1996) escreveu que foi apenas em 1957, com a chegada ao poder do *Parti Democratique de Guine*a (PDG), que a situação dos antigos escravos melhorou. O PDG aboliu chefias tradicionais, a terra nacionalizada, anulou e cancelou a propriedade costumeira e reconheceu os direitos dos agricultores à terra que eles cultivaram. No entanto, Boiro (1996) argumentou que a questão agrária não foi resolvida de uma forma satisfatória uma vez que o privilégio costumeiro foi substituído pelo privilégio burocrático e que surgiram procedimentos inconvenientes que envolviam autoridades diferentes na gestão agrária. Com o advento da Segunda República e com a renovação de abordagens para a administração da terra baseadas no fortalecimento dos direitos costumeiros, a terra voltou ao seu antigo *status*, apesar de as condições socioeconômicas terem mudado. Isto resultou em insegurança e conflitos que às vezes são violentos (Boiro, 1996).

Redefinindo a terra costumeira e o crescimento voltado para a exportação⁴

O fortalecimento da posse costumeira da terra costuma ser um ato de redefinição da posse costumeira e de erosão dos direitos dos pobres. O conceito de posse costumeira da terra nega a existência de diferenciação social e apresenta a noção de que existe uma autoridade costumeira que defende os direitos de toda a comunidade contra o estado e os construtores. Isto se baseia em noções árcades que romantizam um passado africano, em que cabia ao chefe gerenciar a terra em nome de toda a comunidade, inclusive dos ancestrais e das gerações futuras. Isto também se baseia na estrutura de administração pelo chefe que informava formas coloniais de governo e associação indiretos. Isto estabelece um processo de participação da comunidade e negociação, pelas partes interessadas, das terras nas

4 N.E.: Amanor (2006, p. 9-11).

quais as massas de produtores, tanto mulheres quanto jovens estão notavelmente ausentes e em que os representantes da comunidade são dominados por autoridades tradicionais e pela clientela de agências de desenvolvimento e ONGs.

Um estudo da posse de *madeira* em Gana fornece *insights* úteis sobre como se pode usar a posse costumeira para minar os direitos dos pobres rurais. No começo do período colonial, os agricultores tinham direito às árvores de lenha nas suas fazendas. Eles costumavam negociar árvores de lenha com lenhadores. Estes ficavam com dois terços das vigas que eles processavam e os fazendeiros ficavam com um terço (ou um terço do valor). Regulamentos aprovados por chefes no período colonial mostram que eles só podiam reivindicar tributação sobre a riqueza realizadas pelos fazendeiros a partir das vendas de árvores de lenha, não da propriedade da árvore. Durante este período, a falta de transporte impediu a expansão da lenha para exportação (Amanor, 1999).

Foi apenas durante o período após a guerra que a infraestrutura necessária foi criada para exploração da madeira para o comércio exportador no interior da floresta. O setor madeireiro recebeu alta prioridade para auxiliar a reconstrução da Europa depois da guerra, para a qual se exigia uma grande quantidade de madeira. Isto resultou na expansão de concessões em reservas florestais e em áreas agrícolas. A expansão de concessões para áreas fora da reserva exigia uma mudança na posse de propriedade das árvores, que permitiriam que concessões fossem emitidas para empresas madeireiras pelo estado sem que as concessionárias tivessem que negociar absolutamente todas as árvores de lenha com os fazendeiros. Durante a década de 1950, a posse da madeira foi reinventada e os direitos sobre ela foram concedidos aos chefes (como parte do direito de propriedade de usufruto). Esta situação se aplicava inicialmente às áreas da nova fronteira na Região

ocidental para onde os fazendeiros de cacau migrantes estavam se mudando. Chefes na Região ocidental conseguiam ganhar grandes receitas com os royalties sobre a madeira e os contratos escritos que eles emitiam para os fazendeiros geralmente tinham cláusulas sobre a propriedade das árvores de lenha. Nos antigos distritos cacauzeiros nas Regiões leste e Asante, os fazendeiros continuavam a controlar as árvores de lenha nas suas fazendas, que eles transacionavam com os lenhadores. Durante as décadas de 1950 e 1960, a maior parte da madeira originava dos distritos de fronteira do cacau recentemente colonizados. Durante a recessão econômica da década de 1970, o setor de madeira teve uma queda drástica uma vez que as empresas madeireiras não conseguiam adquirir peças de reposição para seu transporte e suas fábricas. Durante este período, o setor madeireiro de pequena escala expandiu. As serras manuais foram substituídas pelas serras elétricas modernas e o governo e o Departamento Florestal estimularam a produção de madeira com serras elétricas para manter estoques para o mercado interno.

Com a introdução do ajuste estrutural, o setor madeireiro foi identificado por doadores como um dos setores mais promissores para o crescimento voltado para a exportação e grandes empréstimos amenos tornaram-se disponíveis para a reabilitação de empresas madeireiras. Isto fez com que a capacidade de processamento fosse maior do que a disponibilidade do recurso. Com recursos madeireiros insuficientes nas reservas florestais e o declínio de áreas florestais naturais nas áreas agrícolas, as concessões também passaram a ser dadas para antigos distritos agrícolas e para fazendas existentes. Isto resultou em vários conflitos entre fazendeiros e concessionárias de madeira, uma vez que as concessões de madeira resultavam num prejuízo considerável para suas plantações de cacau e fazendas sem pagar uma indenização comensurável. Também houve conflitos entre

concessionárias de madeira e operadores de serras elétricas. Dentro das áreas agrícolas, muitos dos jovens se sustentavam cortando madeira com serra elétrica, especialmente porque estava se tornando mais difícil de ganhar acesso a terra agrícola suficiente. Conflitos violentos se desenvolveram entre os jovens e Guardas Florestais quanto à exploração de madeira de fazenda. Para difundir a situação, o Departamento Florestal introduziu uma série de consultas com comunidades para melhorar as relações. O Departamento Florestal apresentou uma abordagem baseada na “gestão colaborativa” e criou uma Unidade Colaborativa de Gestão de Floresta. No entanto, nas várias consultas que foram iniciadas com as partes interessadas, a comunidade foi em grande parte representada por chefes e suas redes. A Associação Nacional dos Cortadores de Madeira não se envolveu em deliberações políticas, apesar de eles terem trabalhado ativamente com o Departamento Florestal na tentativa de controlar o corte ilegal de madeira por serra elétrica. A consulta com comunidades não levou a nenhuma tentativa de reformar regulamentos de posse existentes. Os oficiais florestais argumentaram que os regulamentos de posse não podiam ser mudados porque eles haviam sido sacramentados na constituição e se basearam nos direitos “tradicionais” dos chefes⁵.

Em 1994, uma Nova Política Florestal foi apresentada, proporcionou uma grande promoção da gestão florestal colaborativa. No entanto, uma das cláusulas mais significativas da Política Florestal de 1994 foi transferir, para o Serviço Florestal, a gestão fora da reserva a conselhos distritais locais. Depois de adquirir controle da gestão das áreas da reserva, um dos primeiros atos do Serviço Florestal foi apresentar uma lei banindo a madeira cortada por serra elétrica. O efeito disto foi criminalizar a subsistência de muitos

5 N.E.: Os artigos relevantes na Constituição (1992) mencionados aqui estão reproduzidos no capítulo 68.

jovens rurais e a Associação Nacional dos Cortadores de Madeira. O sistema de concessão se expandiu profundamente para dentro da paisagem agrícola e concessionárias de madeira saquearam-na impiedosamente. Poucas árvores de lenha explorável agora permanecem nas áreas agrícolas. O corte de madeira por serra elétrica continua a existir e a fornecer boa parte da madeira para o mercado interno. Agora ele é em grande parte controlado pelo crime organizado e por grandes interesses comerciais que podem negociar as patrulhas de segurança ao longo das estradas para as cidades.

O Serviço Florestal continua a desenvolver a gestão florestal colaborativa. No entanto, isto se baseia em grande parte no mito de que os chefes representam a comunidade. As redes comunitárias que formam a base das terras de floresta comunitária estão associadas em grande parte aos chefes. Em contraste com os pobres rurais, os chefes têm interesses imediatos no comércio da madeira para exportação. Eles ganham *royalties* de concessionárias, que podem chegar a quantias muito significativas em áreas ricas em madeira. Muitos chefes também são eles próprios concessionários de madeira ou têm relações familiares próximas com algumas empresas madeireiras ou são seus diretores. O conceito de direitos costumeiros e interesses da comunidade então serve para cobrir interesses econômicos diferenciados em comunidades e os ganhos econômicos significativos que podem ser feitos ao se minar os interesses dos pobres rurais.

Conclusão

Nos últimos anos os direitos costumeiros à terra estão sendo promovidos por defensores de uma política neoliberal como representantes de um aumento da sociedade civil e um respeito pela cultura africana. Os direitos costumeiros à terra precisam ser analisados de maneira crítica dentro de um quadro de economia

política que analisa suas consequências para os camponeses africanos em vez de para a personalidade africana. Como o controle da terra tem a ver com dominação, expropriação, exploração e privilégio, tratá-lo como uma entidade cultural e espiritual é um disfarce de história e consciência. Da mesma maneira, a posse da terra precisa ser enraizada em relações históricas de economia política em vez de conceitos evolucionários espúrios de sociedade se adaptando a funções da população e à escassez de terra.

Longe de ser a solução para os direitos à terra, abordagens baseadas na comunidade costumam intensificar a expropriação de terra e a exclusão dos pobres – especialmente quando são combinadas com o crescimento voltado para a exportação e para o liberalismo econômico. A definição de um domínio costumeiro externamente (pelo estado, legisladores ou pesquisadores) tende a estimular políticas prescritivas em que se espera que povos rurais estejam de acordo com as definições do que constitui o costumeiro. Os pobres rurais raramente participam na definição de como as relações de terra e o desenvolvimento agrário devem ser moldados no futuro. Os principais participantes rurais em debates gerados externamente sobre a posse costumeira são autoridades tradicionais, fazendeiros comerciais ambiciosos que têm ligações próximas com os serviços agrícolas e as camadas profissionais e burocráticas que residem em áreas rurais. Os jovens e as mulheres, produtores nômades, fazendeiros camponeses, pastoralistas e grupos de usuários de recurso natural em pequena escala costumam ser excluídos destes debates ou podem ter uma presença simbólica. No final das contas, os direitos à terra dos pobres serão mais bem atendidos se eles fortalecerem sua participação na tomada de decisões democrática; e em fazer políticas econômicas que trazem uma segurança econômica melhor para a economia rural, incluindo sustentos estáveis, opções de sustento, emprego, acesso a educação e informações e apoio a associações que representem grupos de usuários de um recurso

natural específico em vez de grupos comunitários amorfos. Sem abordar estes fatores, os direitos à propriedade fazem pouco para proporcionar segurança para os pobres rurais e muitas vezes minam seu acesso a um sustento ao fortalecerem os direitos dos outros de os excluïrem. Apesar de os Estados Unidos poderem ter direitos e instituições de propriedade estáveis que promovam os direitos à propriedade, isto não ajuda muito a trazer segurança para pequenos fazendeiros, sendo que milhões deles foram obrigados a abandonar seu sustento e a vender suas terras nas crises agrícolas recorrentes na história recente dos Estados Unidos⁶.

* * *

Kojo S. Amanor é vice-diretor e professor adjunto do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Gana. Completou seu doutorado em Antropologia Social, em 1989, na Universidade de Londres. Seus principais interesses de pesquisa são: os sistemas de propriedade da terra, a transformação da terra em mercadoria e a expansão do agronegócio, a silvicultura, o desenvolvimento e participação da comunidade, a história ambiental e a mudança climática na África. Suas principais publicações incluem: *Land and Sustainable Development in Africa* (2008, em co-autoria), *Land, Labour and the Family in Southern Ghana: A Critique of Land Policy Under Neo-Liberalisation* (2001), *Global Restructuring and Land Rights in Ghana: Forest Food Chains, Timber and Rural Livelihoods* (1999), *Managing Trees in the Farming System: The Perspectives of Farmers* (1996) e *The New Frontier. Farmers' Response to Land Degradation: A West African Study* (1994), além de vários artigos. Está envolvido com movimentos para a reforma agrícola e agrária e faz parte da Diretoria do Instituto Africano de Estudos Agrários, ISODEC, outras ONGS e é Pesquisador Internacional do Instituto Internacional do Meio Ambiente e o Desenvolvimento (IIED).

⁶ Amanor (2006, p. 12).

CAPÍTULO 16

PSICOPATIA CORPORATIVA: UMA ANALOGIA PSIQUIÁTRICA

Montague Ullman

Na psiquiatria existe uma entidade de diagnóstico conhecida de maneira variada como psicopatia, sociopatia e transtorno de personalidade antissocial. A característica central desta desordem é a incapacidade para desenvolver quaisquer padrões éticos de comportamento social. O psicopata desconhece o preceito de o “faça aos outros aquilo que você gostaria que os outros lhe fizessem”. Esse conselho notável é substituído pelo “faça aos outros aquilo que você quiser, não importam as consequências”. Não sabemos ao certo a causa desse comportamento, se sua origem é genética, o resultado de um trauma precoce no desenvolvimento do indivíduo ou a combinação de ambas coisas. A característica do psicopata que mais se destaca é seu talento natural tanto para usar quanto para explorar os outros com tamanha desenvoltura que os verdadeiros motivos permanecem ocultos sob modos lisonjeiras e uma aparente normalidade. Em algum ponto ilusão se desfaz e as vítimas se dão conta de que foram capturadas.

Numa sociedade democrática, o governo deve atender às necessidades de cada cidadão. Entre os países industrializados existem dois modelos para essas sociedades, ambos envolvendo o capitalismo. As sociedades social-democráticas, como na Escandinávia, moderam o motivo do lucro para restringirem as grandes iniquidades e garantirem que padrões mínimos de saúde, educação, segurança e oportunidade estejam disponíveis para todos. Elas fazem isto por meio de um sistema de tributação bem-sucedido em diminuir a lacuna entre os que têm e os que não têm para que uma proporção significativa da população não tenha problemas.

Nos Estados Unidos, onde o capital privado possui um domínio muito mais livre, existe a possibilidade da busca do lucro sair tanto do controle que os que estão no topo enriqueçam em detrimento dos outros que são deixados para trás. Isso é o “capitalismo selvagem”. A sucessão recente de fracassos de empresas outrora muito lucrativas¹ é um dos principais exemplos disso e do quanto doloroso é para os que se tornam vítimas dele. Vitimização é a característica distintiva da psicopatia.

A empresa foi dotada de personalidade pela Suprema Corte. Não é uma pessoa, mas é administrada por pessoas. Se os padrões éticos de quem está no topo falham em manter um determinado nível de responsabilidade social, o resultado será o início traiçoeiro do comportamento psicopata da empresa. Poucos ficam muito ricos e os outros acordam num dia para se descobrirem abandonados pela instituição na qual confiavam. Agora temos que levar em conta a empresa como uma entidade psicopata, que procura despistar as agências reguladoras do governo que tentam controlar seu

1 N.E.: O autor refere-se a escândalos que começaram a ser revelados para o público americano em 2002 relacionados com fraudes comerciais e contábeis pelas eminentes entidades empresariais: ENRON, Tyco, WorldCom, Global Crossing, Halliburton, entre outras. No que diz respeito ao desvio global de percepções e de representação equivocada da corrupção, veja o capítulo 13, de Albert K. Awedoba.

comportamento. Um governo reacionário que sucumbe ao poder empresarial conspira para esse propósito ao enfraquecer controles de regulação. No seu livro, *The Corporation*, Joel Bakan oferece um relato profundo da psicopatia empresarial.

O prejuízo em termos humanos resultantes do comportamento psicopata, individual ou empresarial, deixa atrás de si um rastro de destruição. O psicopata individual contamina qualquer círculo no qual ele se movimenta. A psicopatia empresarial contamina o governo responsável por estabelecer determinados limites éticos para o comportamento empresarial. Um excesso de lobby e contribuição financeira influenciam aqueles que fazem as leis e aqueles que têm a responsabilidade de executar as leis.

O título do volume clássico de Hervey Cleckley, *The Mask of Sanity*, diz tudo. O psicopata é alguém que parece confortável consigo mesmo e com as coisas que o cercam, geralmente com inteligência superior, capaz de ativar o charme e geralmente criando uma impressão positiva. O problema é que tudo isso é falso. Não existe nenhuma empatia legítima, nenhum senso de responsabilidade ou preocupação com outra pessoa além de si mesma. Agora estamos testemunhando a corrupção empresarial e política em larga escala sendo desmascarada. O dinheiro vertido pela psicopatia empresarial tem influenciado as atividades legislativas e executivas ao ponto de o Congresso ter renunciado a sua prerrogativa singular para declaração de guerra e da Presidência ter iniciado uma guerra com base em falsidades servidas ao público representado eleitoralmente – muitas vezes, o público americano.

A analogia entre o psicopata individual e a empresa que se comporta como uma entidade psicopata é limitada, porém assustadoramente significativa. Eu discutirei a analogia até o ponto em que ela está de acordo com os atuais critérios para diagnóstico da Associação Psiquiátrica Americana, conforme o *Diagnostic*

and *Statistical Manual* (DSM-IV, 1994). O termo psicopatia foi substituído por *Transtorno de Personalidade Antissocial*. Os critérios serão observados na sua relevância para a noção de psicopatia empresarial. A listagem dos critérios é precedida pela seguinte declaração.

Definição:

Existe um padrão predominante de descaso pelos outros e de violação dos seus direitos ocorrendo desde os 15 anos de idade, conforme indicado por três ou mais dos seguintes (critérios).

(Comentário): É claro que isso não se aplica literalmente a uma empresa. As empresas realmente começam com a incorporação seguida de um período de crescimento que então leva a uma maturidade bem-sucedida ou não. A tentação de evitar a lei pode ocorrer a qualquer momento. As primeiras indicações envolvem a busca por brechas na lei, estabelecendo subsidiárias falsas no exterior e cortejando o poder político para facilitar restrições reguladoras.

Critérios para o diagnóstico da desordem da personalidade antissocial

1. Incapacidade para se conformar às normas sociais no que diz respeito ao comportamento legal, indicada por reiterados atos que dão ensejo à prisão.

(Comentário): Isto é verdade para alguns psicopatas, mas não para todos. Muitos desses indivíduos conseguem ter uma vida longa e parasitária, sem passar um único dia na prisão e morrer silenciosamente de idade avançada. Empresas corruptas alcançam posições de grande poder e o fazem indo além de normas sociais. Elas procuram brechas na lei, são incorporadas no exterior, adulam políticos,

manipulam ações e se envolvem em práticas contábeis ilegais. No seu ímpeto pelo poder e pelo lucro, elas seguem um caminho em que, quando são pegas, aqueles no topo ainda saem com quantias fabulosas, enquanto os trabalhadores e os acionistas ficam com os bolsos vazios.

2. Falsidade indicada por mentiras reiteradas, uso de pseudônimos ou ludibriação de outrem para obtenção de lucro pessoal ou prazer.

(Comentário): Enganar os outros é traço de psicopatia. A mentira consciente ou inconsciente é o instrumento pelo qual um psicopata estabelece um terreno para sua presa. Isso vem disfarçado de várias formas – charme, esperteza, boa aparência e perspicácia. Seu objetivo individual é o dinheiro, o amor ou o poder. Empresas corruptas estão à procura de dinheiro e poder e manipulam as agências do governo para alcançarem suas metas. O amor é uma emoção irrelevante neste caso.

3. Impulsividade ou incapacidade de planejar o futuro

(Comentário): A notória má gestão que ocorreu após a invasão americana do Iraque e a subsequente guerra interminável é um bom exemplo de quando a psicopatia empresarial influencia a estrutura política.

4. Irritabilidade e agressividade indicada por repetidas agressões físicas ou ataques

(Comentário): Isto é característico de psicopatas que buscam uma carreira no crime. Existe agressão e luta no mundo da psicopatia empresarial, mas isto se manifesta em litígios nos tribunais para salvar ou expandir o próprio território.

5. Descaso temerário com a própria segurança e a dos outros

(Comentário): De novo, a relevância da psicopatia empresarial para a estrutura política desempenhou um papel na guerra do Iraque, uma guerra que resultou na perda de milhares de vidas, sacrificadas sem serem contadas oficialmente por aqueles que iniciam a destruição.

6. Descaso temerário com a própria segurança e a dos outros, aliado à irresponsabilidade indicada pelo fracasso reiterado para manter um comportamento consistente no trabalho ou para honrar obrigações financeiras

(Comentário): Quando a palavra “segurança” é usada num sentido mais geral, por exemplo, segurança financeira, ela é relevante para a psicopatia empresarial. Uma vez que a ambição assume o controle, a honestidade sai pela janela. A contabilidade torna-se uma proteção. A manipulação de ações enriquece os executivos em detrimento tanto dos trabalhadores quanto dos acionistas.

7. Ausência de remorso, indicada pela indiferença ao outro ou a racionalização de dano, maltrato ou roubo de outrem

(Comentário): A falta de remorso genuína é outra característica básica da psicopatia. A empresa como entidade não pode sentir remorso, mas as pessoas que a administram podem, pelo menos até certo ponto, nas suas vidas pessoais e em raras ocasiões em que a lei as alcança e as confronta com as consequências trágicas das suas ações. O fato de uma empresa poder ter tomado atitudes psicopatológicas não significa que os indivíduos responsáveis sejam psicopatas, embora eventualmente possa haver algum dentre eles. Eles estão, no entanto, num lugar emocionalmente comprometedor e estranho. Por um lado, participaram da criação de uma entidade

psicopata que inflige danos a pessoas e ao ambiente. Por outro lado, em casa, nas suas vidas privadas eles não são de forma alguma diferentes do restante de nós, a não ser pelo seu estilo de vida elevado. O único resíduo de psicopatia nas suas vidas pessoais é seu desfrute de ganhos obtidos de maneira nociva. O exemplo mais completo disto é a compartimentalização emocional do guarda do campo de concentração que é, em grande medida, um psicopata no seu trabalho e um homem de família quando está na sua casa.

Esbocei brevemente até que ponto o conceito de psicopatia empresarial se encaixa nos critérios de diagnóstico atuais da personalidade antissocial. O diagnóstico é feito quando pelo menos três dos critérios são atendidos. Desenvolvi a correspondência baseada no atendimento de seis dos sete critérios (1, 2, 3, 5, 6, 7). O conceito de psicopatia empresarial se encaixa confortavelmente nestes seis. Os critérios conforme observados no manual não são suficientes para captarem a essência da psicopatia. Conforme R. D. Hare e outros indicaram, eles estão sintonizados com um determinado segmento da população criminal e não enfatizam de maneira suficiente os traços de personalidade do psicopata, traços que permitem que eles adotem uma forma de vida psicopata muito dentro dos limites aceitos da sociedade.

É comum os psicopatas serem dotados de um talento natural para a insinuação. Eles andam entre nós vestindo “a máscara da sanidade”. Impermeáveis ao sentimento genuíno, sem empatia, conseguem obter o que querem dos outros e, tragicamente, às vezes, conseguem manipular toda uma nação. Eles podem ser encontrados em todos os níveis das camadas sociais inclusive nas profissões, no mundo dos negócios e, mais infelizmente, no mundo político também. A psicopatia empresarial é uma praga que causa

estragos nas pessoas, no ambiente e na estatura moral da nação que a tolera.

Diferentemente de desordens infecciosas genuínas, uma fase crônica antecede a aguda. A fase crônica da desordem psicopata se estende pelo período em que uma empresa obtém lucros extravagantemente grandes. A fase aguda é apresentada quando as manobras financeiras não conseguem mais manter a empresa flutuando. Isso acaba numa viagem ao necrotério sem salvar praticamente nada.

As empresas corruptas se alimentam de dinheiro e de poder. O dinheiro vem, em parte, dos cofres da nação (por exemplo, o Tesouro dos Estados Unidos) e, no fim das contas, do público em geral. Para manter este fluxo as empresas buscam o poder. O governo é onde está o poder. Indivíduos psicopatas dependem da sua personalidade e do seu poder de manipulação para conseguir o que precisam de outra pessoa. Empresas psicopatas enfrentam uma tarefa mais complexa. Elas precisam influenciar todos os três poderes de um governo democrático constitucional – o legislativo, o judiciário e o executivo – para coaduná-los na tática de sobrevivência da empresa, que é movida pela ambição em vez de pelo bem-estar do público.

As empresas já estão na ativa há muito tempo e têm sido admiravelmente bem-sucedidas. O multinacionalismo criou uma nova geração de barões ladrões, mas desta vez há muito mais coisa em jogo. O resultado patológico não se limita mais às fronteiras de uma nação economicamente forte. O alcance de empresas grandes atualmente se estende globalmente, envolvendo países ricos e pobres em termos políticos, ambientais e militares. A doença não conhece limites geográficos.

O Poder Legislativo

Os membros do Congresso dos Estados Unidos são os principais alvos do suborno empresarial. Fazer lobby é uma coisa. Fazer lobby apoiado por contribuições financeiras generosas é outra coisa. Uma legislação recente, por exemplo, projetada para reduzir o custo de remédios faz mais para assegurar a continuidade dos enormes lucros das empresas farmacêuticas². Para limitar a ambição empresarial teria sido melhor controlar os preços dos remédios do que deixar muitas pessoas com a escolha entre alimentar a família ou comprar remédios necessários. As empresas farmacêuticas não apenas subornam os legisladores, mas também descobrem maneiras que equivalem a um suborno para influenciar as prescrições que os médicos fazem dos remédios.

Os legisladores também são pressionados a favorecer o poder empresarial em detrimento da proteção ao meio ambiente. Nós não conseguimos entrar num acordo com o aquecimento global sob pressão das indústrias siderúrgica e do petróleo. Nossas terras públicas, há muito tempo uma herança valorizada, estão cercadas por interesses do petróleo e do gás, assim como nossas florestas estão cercadas pela indústria madeireira. Além disso, existe a necessidade de um monitoramento mais eficaz da *poluição* industrial do ar e da água.

O Judiciário

Psicopatas individuais são pequenos batedores de carteira em comparação com as enormes quantias de dinheiro que as empresas corruptas conseguem retirar dos bolsos de cada um de nós. No fim das contas, a vítima acaba sendo o público em geral. Nós compramos

2 N.E.: Para um relato detalhado de até que ponto as empresas farmacêuticas multinacionais influenciam o direito internacional e o doméstico, política de auxílio exterior e expansão do mercado, através da obtenção de lucro e do financiamento de campanhas eleitorais nos Estados Unidos, veja Márcia Angell (2004).

o que elas estão vendendo. Quando o psicopata individual é pego num ato criminoso, ele vai para a cadeia. A empresa contraventora é julgada e, até recentemente, era mais comum isso ocorrer na corte civil do que na penal. Na primeira, são aplicadas multas que podem ou não ter o efeito desejado (há reincidência). Os culpados recebem sentenças desproporcionais ao prejuízo que causaram. A natureza complexa do crime empresarial torna o litígio mais difícil. Executivos de menor escalão costumam ser bodes expiatórios. Finalmente, os promotores não têm recursos suficientes para lidar profundamente com todos os pareceres.

Os psicopatas individuais não são tratáveis. Nós também não sabemos muito sobre a prevenção. O prognóstico não é tão ruim no caso da psicopatia empresarial. Algumas empresas ficam feridas de forma tão letal pela disfunção que ocorre a morte súbita. Para algumas uma reformulação radical pode ser um tratamento bem-sucedido. A prisão é simplesmente uma ala de isolamento para impedir temporariamente que a doença se espalhe. A prevenção é a única abordagem para uma cura. Nós sabemos que o vírus que causa isso é a ambição. Um soro eficaz aguarda o dia em que conseguirmos (se conseguirmos) separar o dinheiro da política. Estamos diante da escolha entre ignorar a natureza infecciosa do vírus e a praga que ele produziu ou extraí-lo pela raiz ao investir nossos recursos seriamente no mundo todo para produzirmos esse soro.

O governo dos Estados Unidos, da forma como hoje funciona, não está em condições de preparar os serviços necessários para imunizar o público internamente, quanto menos os públicos em nações afetadas no exterior. Cada um de nós enfrenta a tarefa de criar nossos próprios anticorpos ao nos aproximarmos de uma consciência de até que ponto nós fomos infectados e fazermos o que for necessário para introduzirmos líderes mais sábios.

O Poder Executivo

Somos profundamente ignorantes sobre as causas e a prevenção da psicopatia no indivíduo. A mesma coisa não ocorre no caso da psicopatia empresarial. *Desregulamentação*, a trilha do dinheiro para o poder, concentração materialista no “mundo desenvolvido” e sua expansão por todo o mundo através de empresas transnacionais, tudo isto pavimenta o caminho para a ambição absoluta. Penalidades legais retardam ou param a doença em casos individuais da psicopatia empresarial, mas não chegam à raiz do problema. Diante do fracasso do legislativo em prevenir, nossa única esperança está num poder executivo que tenha discernimento em relação ao âmbito e à natureza da doença e à maneira pela qual tanto o governo quanto nosso estilo de vida contribuíram para a sua existência. Dos três poderes da federação dos Estados Unidos, o executivo pode ser o mais importante para iniciar um programa de prevenção. O mundo sabe o preço que a sociedade já pagou por líderes que são impostores ou “homens fortes”. Encontrar o líder adequado que possa iniciar um esforço genuíno de prevenção é intimidador. Precisamos de líderes que tenham a coragem de olharem num espelho mágico que revele todas as formas em que estes organismos malignos conseguiram chegar até as avenidas do governo e as vidas da cidadania de elite que eles devem proteger. Ele precisa ter a previsão e a visão daqueles que trabalharam para a independência dos países pós-colonizados, inclusive dos Estados Unidos no século XVIII³.

3 Exemplos dessa liderança veem à mente pela honestidade do presidente dos Estados Unidos no século XIX, Abraham Lincoln, que estava no poder quando a Guerra Civil Americana acabou e pela capacidade do presidente Franklin Delano Roosevelt, no século XX, celebrado por estabelecer o primeiro esquema de bem-estar social federal e de criação de empregos no país inteiro durante a chamada Grande Depressão dos Estados Unidos, impedindo assim que os Estados Unidos se dividissem em duas facções hostis. Em vez disso, ele fez com que o país entrasse na Segunda Guerra Mundial.

Apesar de o vírus responsável pela psicopatia empresarial ter sido endêmico nos Estados Unidos pelo menos desde a época de Theodore Roosevelt⁴, agora ele se elevou a proporções epidêmicas. Estamos lidando com um vírus que destrói tanto pessoas quanto o meio ambiente e que já causou um grau palpável de resultado moral. Robert Hare, em seu livro *Without Conscience* (1999) refere-se a esta última mudança como levando a uma *sociedade de camuflagem*. Ele cita funções do poder empresarial como promovendo uma atmosfera cultural onde o egocentrismo, a falta de preocupação com os outros, a superficialidade, o estilo sobre a substância, ser bacana, ser manipulador e assim por diante são toleradas e até mesmo valorizadas. Ainda mais importante é a realidade de que o vínculo da psicopatia empresarial com o poder político é uma receita para o totalitarismo.

Os Estados Unidos estão mais divididos ao longo de linhas partidárias hoje em dia do que estiveram em muito tempo. Se o eleitorado desse país, auxiliado pelos seus sócios internacionais, puder concordar no reconhecimento desta doença cada vez mais profunda no meio deles, poderá fazer um esforço mais eficaz para eliminá-la. Em vez de uma Suprema Corte dividida politicamente, os Estados Unidos precisam de uma Clínica Mayo⁵ de último recurso. Afinal de contas, os médicos não trabalham ao longo de linhas partidárias nos seus esforços para curar.

* * *

Montague Ullman foi médico e professor clínico emérito de psiquiatria da Faculdade Albert Einstein de Medicina, na Universidade Yeshiva, em Nova York. Recebeu seu título de bacharel pela Faculdade da Cidade de Nova York em 1935, formou-se na Faculdade de Medicina da

4 N.E.: Theodore Roosevelt, 1858-1919, foi o 26º presidente dos Estados Unidos.

5 O primeiro e maior sistema de tratamento de saúde privado nos Estados Unidos.

Universidade de Nova York em 1938 e ingressou na prática psiquiátrica particular em 1946. Completou sua formação psicanalítica na Faculdade de Medicina de Nova York, onde atuou como professor de psicanálise durante 12 anos, a partir de 1950. Em 1961, fundou o Laboratório do Sonho no Centro Médico de Maimonides, no Brooklyn, Nova York, um dos primeiros laboratórios do sono projetados exclusivamente para o estudo experimental de sonhos e telepatia. Em 1964 renunciou ao seu cargo de Diretor de Psiquiatria e Diretor do Centro Comunitário de Saúde Mental de Maimonides, primeiro centro comunitário de saúde mental plenamente operacional na cidade de Nova York, que ele fundou em 1957, para se dedicar à pesquisa dos sonhos e ao desenvolvimento de abordagens de grupo à interpretação dos sonhos. Dr. Ullman foi presidente da Sociedade de Psicanalistas Médicos, membro fundador da Academia Americana de Psicanálise, presidente da Sociedade Americana de Pesquisa Psíquica, presidente da Associação de Parapsicologia e pesquisador vitalício da Associação Psiquiátrica Americana. Aos 92 anos de idade, continuava a viajar e era conhecido internacionalmente pelo seu trabalho comunitário sobre a interpretação dos sonhos. Desde 1990, há uma organização na Suécia, apoiada pelo parlamento sueco, *The Dream Group Forum (Dromgruppsforum)*, dedicada ao treinamento de Ullman no trabalho dos sonhos em grupo como uma contribuição importante para as relações trabalhistas e para a saúde mental comunitária. Em 2006, sua última obra dentre vários livros sobre a teoria e a interpretação dos sonhos foi traduzida para o chinês. Morreu em junho de 2008, aos 92 anos.



CAPÍTULO 17

O DISCURSO DE MALDIÇÃO: GÊNERO, PODER E RITUAL EM GANA¹

Beverly J. Stoeltje

A forma verbal conhecida como “amaldiçoar” tem a capacidade de invocar forças sobre os outros. Assim como outras expressões linguísticas rituais, uma maldição é um tipo específico de texto que pode “ativar esferas além dos confins da sua própria textualidade e ser implicada em ação social e política” (Barber e de Moraes Farias, 1989, p. 3). Há muito tempo, amaldiçoar em Gana, está associado com religião, ritual e crença, não sendo então exceção a essa caracterização geral. A manifestação de uma maldição invoca o poder das divindades de uma religião local para produzir consequências negativas. Daniel Lawrence O’Keefe (1998, p. 54-55) descreve a maldição como um tipo mortal de receita de poder mágico que tem o efeito social de deslocar a personalidade da vítima

¹ Sou grata à Escola de Pesquisa Americana por um ano de residência como *Weatherland Scholar* onde obtive a importante bolsa de estudos para conduzir e apresentar minha pesquisa num ambiente estimulante. Coletei os dados para este artigo em Gana com o apoio da *Fulbright Faculty Research Fellowship*.

(como um conceito) para regiões perigosas de espaço onde ela possa se enfraquecer e, depois, o indivíduo biológico pode adoecer e até morrer. Além disso, ele observa que prescrições performáticas e de poder podem continuar a ter poder “mágico” muito tempo depois que a crença na religião diminuir. Apesar de religiões modernas se desenvolverem em Gana, muitos indivíduos mantêm suas crenças tanto nas práticas quanto nas divindades religiosas locais. A crença no poder de expressões verbais para invocar consequências sociais permanece disseminada.

Neste capítulo o assunto é a experiência de uma mulher que foi amaldiçoada por seu namorado. Estes eventos aconteceram em Kumasi, na região Asante, salvo quando indicado outro local. A realização da maldição em si é o momento de definição num discurso muito maior expresso através de uma narrativa, ligando-o aos eventos na sua vida quotidiana e, através do ritual, aos procedimentos necessários para revogar a maldição. Marilyn Strathern (1985) explorou um problema central relacionado a reivindicações de poder e conhecimento: algumas pessoas reivindicam poderes “porque *têm* ou porque *não têm* poderes comparáveis em outros termos (na vida quotidiana, na política)” (Fardon, 1985, p. 62). Ela conclui que, para adotar uma noção de poder como capacitação, temos que abordar “a lógica através da qual os símbolos de poder – o que as pessoas são capacitadas ‘a fazer’ – são construídos” (1985, p. 78). Muito próximo dessa lógica pela qual os símbolos de poder são construídos está o argumento de Richard Bauman e Charles Briggs (1990, p. 60-61) que afirmam que as realizações proporcionam:

[...] uma estrutura que convida a uma reflexão crítica sobre processos comunicativos. Determinada realização está vinculada a vários eventos de discurso que a antecedem e a sucedem (realizações

passadas, leituras de textos, negociações, ensaios, fofoca, relatórios, críticas, desafios, realizações subsequentes, entre outras).

Considerando os problemas do “modelo do nativo”, comumente usado por antropólogos para apresentar “o ponto de vista do nativo”, Baumann e Briggs também apontam fatores como gênero e classe social que costumam gerar perspectivas concorrentes sobre linguagem e vida social, tornando necessário levar em consideração que toda sociedade tem mais de uma voz e, sobretudo, que essas várias vozes devem ser ouvidas (1991, p. 61). No estudo da experiência de um indivíduo com todo o ciclo da maldição, utilizar essas perspectivas exige que levemos em consideração múltiplos eventos de fala e os discursos envolvidos nos nexos de poder, gênero, religião e direito. Analisar os efeitos sociais da maldição em seus nexos leva à necessidade de considerar vários fatores diferentes: a situação que resultou na maldição, as circunstâncias em que a maldição foi invocada, o poder simbólico que foi construído e posto em movimento como consequência disso, e, finalmente, os procedimentos rituais de revogação que resolvem o problema e fazem com que o indivíduo volte para um espaço social seguro novamente.

Maldições são amplamente utilizadas atualmente entre os Asantes, mas instituições tradicionais oferecem os meios para revogá-la devido ao seu perigo, não apenas para um indivíduo, mas também para outras pessoas na família e na linhagem ou na área. O Tribunal de Asantehemaa é uma dessas instituições. A Asantehemaa é a mais poderosa *ohemaa* (rainha-mãe) dos Asantes, a rainha-mãe do Asantehene, que é o rei Asante (Stoeltje, 2003, 1997). O Tribunal da Asantehemaa se reúne a cada semana para considerar casos de conflito social e pessoal. Casos de maldição são trazidos a julgamento para determinar se um indivíduo é realmente culpado de invocar uma maldição sobre outra pessoa.

Apesar de a Asantehemaa ser a autoridade do tribunal, aqueles que administram e direcionam os procedimentos judiciais são os *akyeame* da Asantehemaa (seus porta-vozes) e as pessoas mais velhas que ela (Stoeltje, 2002, Stoeltje e Obeng, 2002). Um ancião do tribunal explicou a lógica do envolvimento da corte com as maldições da seguinte maneira:

A Asantehemaa quer paz na sua área e não quer que as pessoas morram [...]. É por isso que, no nosso tribunal, quem quer que amaldiçoe outra pessoa é convencido a revogar a maldição para impedir a morte, uma vez que a maldição tem o potencial de destruir a vida humana.

Então, quando uma pessoa invoca uma maldição sobre outra, a pessoa amaldiçoada pode processar quem a ofendeu. Lá o litigante precisa provar que a pessoa invocou a maldição. Quando o tribunal estabelece que o indivíduo efetivamente a invocou, essa pessoa, pois é julgada culpada e precisa fazer os procedimentos para revogar a maldição. Muitas maldições podem ser revogadas no Palácio da Asantehemaa no *Bonsamboô*, local de uma grande divindade defronte ao palácio. Mas o envolvimento de qualquer uma de três divindades específicas exige que os indivíduos viagem até a cidade onde a divindade se localiza e realizem rituais lá também. Idealmente, tanto a pessoa que invoca a maldição quanto sua vítima juntamente com quaisquer outros indivíduos proximamente envolvidos vão juntos para revogar a maldição.

Dessa forma, apesar de a maldição ser uma das menores formas em toda a literatura oral, ela implica várias ordens de poder, tanto sociais quanto supernaturais e gera um grande corpo de conhecimento tradicional expresso em linguagem formal e realizado em contextos de rituais projetados para revogar a

maldição². Um indivíduo que desejar revogar uma maldição deve iniciar a ação, aprender o discurso e participar de rituais que identifique como o ciclo da maldição. O processo pode se estender indefinidamente, criando consequências tão duradouras quanto a brevidade do pronunciamento da maldição, mas o indivíduo estará protegido uma vez que o processo formal tenha começado no Palácio da Asantehemaa.

Quando se invoca uma maldição, ela indexa um conflito entre duas pessoas que, provavelmente, vinha se desenvolvendo por algum tempo. (Uma pessoa também pode invocar uma maldição sobre uma pessoa desconhecida como quando ocorre um roubo). Apesar de haver várias causas diferentes de conflitos, a maioria dos casos de maldição que desenvolvem o ciclo completo de rituais envolve uma violação de códigos sociais implícitos. Um indivíduo que invoca uma maldição costuma exibir a frustração de expectativas fracassadas, ou em outras palavras, raiva. Estas expectativas se desenvolvem a partir de códigos sociais generalizados e informais (crenças que se manifestam em relações sociais) como os que governam relações entre mulheres e homens ou entre grupos de diferentes faixas etárias. Às vezes, esses códigos não são universalmente aceitos, como acontece com os relacionados a homens e mulheres enquanto, em outros momentos, a raiva vem à tona por causa de uma ambiguidade num relacionamento social complexo, como ocorre quando duas mulheres disputam um mesmo homem. O indivíduo que amaldiçoa outra pessoa, portanto, costuma se sentir prejudicado, mas é incapaz de tomar alguma ação social adicional que corrija a violação. O comportamento em questão faz com que um indivíduo sinta-se desonrado ou

2 Veja Margaret Field (1960), para um estudo amplo da maldição e das formas relacionadas entre os Asantes como etno-psiquiatria; Mair (1969), para comentários sobre Field; Leith Mullings (1984), para um estudo da cura mental que inclui a maldição, realizado em Labadi; Dale Fitzgerald (1975), para um estudo detalhado da linguagem ritual na revogação de uma maldição Ga, uma limpeza da maldição; Corinne Kratz (1990), para um estudo de bênçãos, maldições e juramentos de Okiek.

insultado, como se seu *status* seja desconsiderado. Geralmente um elemento de ambiguidade, incerteza ou uma diferença de percepção pode ser identificado como a fonte da raiva que resulta de uma violação percebida de um código social implícito. Uma violação comum é o insulto: uma mulher insulta outra e, depois, aquela que foi insultada amaldiçoa a primeira. Em outro tipo de cenário, o indivíduo que não tiver alcançado o reconhecimento de seu *status* ou de sua autoridade numa interação social específica invoca um *bosom*, uma divindade, num esforço para mobilizar o poder sobrenatural a seu favor, para punir a outra pessoa por não conseguir cumprir as expectativas e possivelmente alcançar uma mudança nas relações. Em resumo, o primeiro indivíduo sente que o segundo não conseguiu desempenhar seu papel no relacionamento social conforme aquele previa.

Geralmente, a opinião Asante sustenta que na maioria das vezes são as mulheres que invocam uma maldição, geralmente sobre outras mulheres. Em minhas observações no Tribunal da Asantehemaa, a maioria dos casos de maldição certamente envolve duas mulheres. No entanto, existem circunstâncias em que os homens também utilizam a maldição. Mas esses casos raramente vão a julgamento, especialmente porque os homens têm uma probabilidade menor de responderem à convocação para comparecerem ao tribunal, conforme veremos. Um dos anciãos no Tribunal da Asantehemaa me explicou isto com as seguintes palavras:

No Tribunal da Asantehemaa os homens efetivamente chegam com esses casos, especialmente por pessoas casadas. O marido pode amaldiçoar uma esposa durante uma briga e vice-versa, mas em geral os homens costumam aparecer com menos frequência no Tribunal da Asantehemaa do que as mulheres.

Existem muitas indicações de que se trata de um sinal de fraqueza um homem invocar uma maldição porque a necessidade de chamar a divindade é uma admissão de falha de autoridade. Portanto, os homens podem evitar usar a maldição mais do que as mulheres e certamente eles tentarão evitar passar pelo tribunal e pelos rituais de revogação em que eles ficariam envergonhados. Para ilustrar este ponto, um ancião repreendeu um marido que tinha invocado uma maldição sobre sua esposa da seguinte maneira.

Por que você amaldiçoou sua esposa?
Você sabe que as mulheres não são muito sensatas,
então se ela o amaldiçoar,
por que você não discute isso com um ancião?
Mas você segue o seu caminho para invocar outra
maldição sobre ela.

Esses casos que efetivamente ocorrem entre homens e mulheres merecem atenção especial porque a pessoa pode estar certa que a dinâmica desse caso revelará o relacionamento tanto de mulheres quanto de homens com diversos tipos de poder – quem tem poder e quem não tem – e como ele é negociado entre homens e mulheres. Portanto, podemos observar a negociação de poder em circunstâncias quotidianas.

O assunto de relações de gêneros entre os Asantes tem recebido uma quantidade generosa de atenção dos estudiosos. A impressionante bibliografia detalhada, *Women in Ghana*, inclui grande número de estudos relacionados a relações de *casamento* e *gênero* entre os Asantes assim como outros grupos em Gana³. Muitas pesquisas estabelecem de maneira firme que a ideologia

3 Por chamar minha atenção para esta obra e me fornecer uma cópia, sou grata a Kofi Anyidoho. Uma coleção especialmente boa de obras sobre o assunto foi editada por Christine Oppong (1983), especificamente os artigos de Vellenga, Abu, Asante-Darko e van der Geest, apesar de outros artigos também serem relevantes.

dominante Akan proclama que os homens são superiores às mulheres. Essa ideologia é predominante em relacionamentos e alcança os recantos mais distantes do código social informal, enquanto, ao mesmo tempo, os Asantes, em geral, acreditam que as mulheres possuem um poder considerável, podendo ser, em parte, perigoso. Segue uma manifestação dessa ideologia da superioridade masculina e sua consequente autoridade relevante para o assunto deste capítulo.

Em resposta a uma pergunta sobre um litígio que estávamos observando no tribunal, envolvendo um homem que tinha reivindicado uma fazenda pertencente a várias mulheres, o ancião replicou:

Quando houver dinheiro envolvido,
um homem tentará trair uma mulher.
Quando não houver nenhum homem na casa,
um homem tentará tirar vantagem de uma mulher,
porque um homem é sempre mais forte do que uma
mulher.

Estes axiomas fornecem *insight* sobre crenças comuns a respeito das relações de gênero, um material derivado dos códigos sociais informais que governam as relações entre homens e mulheres e, portanto, influenciam a interação social. O único exemplo discutido a seguir passa pelo ciclo completo da maldição e demonstra a força do axioma do ancião que acabei de citar. O caso de conflito de gênero da Irmã Ama tem uma questão sobre poder em seu centro. O significado de poder é, neste caso, de forma não ambígua, o *controle*, especificamente se ela ou seu namorado controlará seus recursos financeiros e sua sexualidade – enfim, sua pessoa. Portanto, no conflito que se desenvolve, a primeira consideração é o poder pessoal dentro de um relacionamento entre mulheres e homens. Quando o poder pessoal do homem fracassa,

ele invoca o poder sobrenatural. Antes que este crie efeito, no entanto, a mulher negocia seu caminho através das instituições culturais de autoridade, utilizando os discursos relevantes para a maldição e chegando à origem do poder sobrenatural e o transformando através de rituais.

A concentração em um exemplo torna possível identificar as circunstâncias do conflito e os meios pelos quais os indivíduos acessam e mobilizam o poder através de formas orais e instituições culturais. Através da narrativa da Irmã Ama podemos observar tanto os eventos quanto as negociações que antecederam a maldição e a realização da maldição em si, assim como os esforços subsequentes para resolver a situação e os rituais finais de revogação. A narrativa, então, funciona como a autoridade final para quem ouve ou lê e incorpora os discursos da maldição.

A história de Irmã Ama

A seguir apresento um resumo da narrativa com citações selecionadas, enfatizando os pontos essenciais no conflito. A história começa depois que a Irmã Ama me levou à sua casa para conhecer sua mãe e suas irmãs com quem mora. Então ela me contou a história de seu negócio – um lote de terra onde ela vende pedaços pequenos de madeira num mercado. Naquele momento ela estava nos últimos estágios dos rituais de revogação. Eu a encontrei pela primeira vez no Palácio da Asantehemaa quando o *ôkyeame* conseguiu que ela e o mensageiro da Asantehemaa pegassem carona comigo até Antoa, a cidade onde a divindade do rio, *Nyaman Akwasi*, está incorporada⁴. Ela iniciou os rituais finais de revogação da maldição naquele dia. Depois, eu me encontrei com ela em seu negócio, onde ela me confidenciou sua história sem hesitar em momento algum. Nós fomos juntas uma segunda

⁴ Divindades, conhecidas como *bosom*, são incorporadas em pedras e rios específicos conforme Rattray (1927, p. 112) e outros discutiram desde então.

vez até Antoa, acompanhadas, desta vez, por um dos anciãos da Asantehemaa que trabalhava próximo a mim. Ela começa sua história com uma apresentação do homem que a amaldiçoou.

Ele era mais ou menos meu amigo/marido, mas não tinha realizado os ritos costumeiros. Eu tinha negócios em Lomé para comprar e vender roupas em Kumasi. Havia muitos acidentes na estrada entre Acra e Kumasi e a polícia estava incomodando os comerciantes. Então, decidi parar os negócios em Lomé e ir a Lagos, mas o meu marido não concordou. Ele decidiu comprar para mim um lote de terra no qual eu venderia tábuas de madeira. Em menos de uma semana ele me informou que tinha adquirido um, mas que não tinha dinheiro e que, portanto, eu deveria lhe dar dinheiro para pagar pelo lote. Como não sei muito sobre o comércio de madeira, ele negociou madeira em meu nome – *odum* ou *wawa* (tipos de madeira).

Nesta seção introdutória da sua narrativa do litígio, Irmã Ama explica seu relacionamento com o homem que a amaldiçoou, inclusive os meios pelos quais o homem se colocou numa posição de controle tanto sobre seu dinheiro quanto sobre sua sexualidade. Os dois viraram sócios, com o dinheiro dela e a perícia dele. Ela pagou pelo lote de terra com os próprios recursos e começou a vender tábuas tiradas do lote no mercado de madeira. Em algum momento ela percebeu que havia um problema, foi à serraria e lhe disseram que o homem tinha pegado sua carga de madeira, mas ela não a tinha recebido. Então ela foi ver o homem e os eventos começaram a tomar o rumo de uma crise. Quando finalmente pode reaver parte do seu dinheiro, ela anunciou, através da rainha-mãe local, que não continuaria num relacionamento de marido e mulher

nem seria mais sua sócia no negócio. No dia seguinte ele veio ao lote de terra e a amaldiçoou com uma garrafa de aguardente e ao mesmo tempo ameaçou de morte.

Ele abriu a bebida, despejou-a e disse que, se eu não fosse me casar com ele, eu não deveria pisar de novo no lote de terra porque tinha sido ele quem comprou o lote. Eu disse que ele estava mentindo porque se você levasse uma pessoa para alugar um quarto, ele não seria seu porque eu usei meu próprio dinheiro para pagar pelo lote de terra. Então ele abriu a bebida e a despejou na madeira e me amaldiçoou com os rios Antoa e Nyanta que se eu pisasse no lote de terra, que se eu tivesse um caso com outro homem, de novo que se eu lucrasse com a venda das tábuas de madeira os rios deveriam me matar. Ele me mandou sair, mas eu me recusei. Ele disse que me mataria mesmo que o governo também o matasse. Ele pegou um pedaço de pau para me bater se eu não fosse embora. Mas alguns homens intercederam a meu favor.

Neste ponto, ela precisou de ajuda, e então procurou as autoridades, contando-lhes a sua história. Ela relatou o evento para a polícia e, quando isso não funcionou, procurou ajuda do tio. Ele tentou lidar com a situação convocando o homem. Sem sucesso, o tio levou então o caso para o Tribunal da Asantehemaa. Acompanhada pelo tio, ela contou a história para o *ôkyeame* que colocou o caso na sua agenda. Depois de várias tentativas fracassadas de trazer o homem diante do tribunal, a Asantehemaa recomendou que Irmã Ama fosse a Antoa para revogar sozinha a maldição. Quando a pessoa que invoca uma maldição se recusa a aparecer, simplesmente não se pode determinar sua culpa e não existe nenhum meio pelo qual ela seja obrigada a realizar

qualquer ação adicional (o tribunal efetivamente tem policiais que podem trazer as pessoas, mas o homem fugiu ao ver Ama e o policial chegando). Por fim, Ama efetivamente foi a Antoa, como mostra a conclusão de sua narrativa: “Então pegamos todos os itens e fomos a Antoa porque minha vida vale mais que isso”.

Em Antoa, todos devem, primeiro, ver o ancião do rio em sua casa. Todos contam a história que os trazem a Antoa e lhe pagam uma taxa (as taxas arrecadadas são divididas entre os anciãos, o chefe e as escolas públicas). Indivíduos vêm ao rio por vários motivos: para pedir que o rio os abençoe, para curar uma doença, para intervir em negócios sociais, mas especialmente para revogar uma maldição. Depois de se reunir com o ancião do rio, a pessoa que vem para revogar uma maldição deve passar pela vaia. Ela encontra as senhoras velhas que a preparam, primeiro, colocando sobre sua cabeça a panela de latão contendo a ave que ela trouxe, uma faca, um pano de chita e dinheiro. Então, cerca de oito delas a acompanhava, subindo e descendo a rua principal de Antoa, vaiando enquanto andam, por dez a quinze minutos. A vaia serve para humilhar a pessoa que está anulando a maldição.

Quando as senhoras que vaiavam terminam sua caminhada na rua, acompanham a mulher amaldiçoada até o caminho que leva ao rio, o local da divindade que foi invocada, um *bosom* muito poderoso. De lá a mulher caminha até o rio onde então o ancião e seus assistentes realizam o ritual de revogação e outros rituais do rio para diversas finalidades, como bênçãos e cura. O espaço em torno do rio foi cercado por uma cerca de madeira e ninguém pode usar sapatos dentro do cercado ou se sentar e cruzar as pernas ou violar quaisquer outros costumes. O indivíduo que está anulando a maldição se posta de pé, no rio, dá a ave ao ancião que corta seu pescoço e a põe sobre a água, onde ela anda até morrer. Enquanto ela está andando, os indivíduos envolvidos no caso se ajoelham

e batem na água com as palmas das mãos, implorando para a divindade os perdoe, retire a maldição e envie um sinal através da ave (este sinal consiste em que a ave não saia da água e, quando sacrificada, ela possua determinada aparência). Então o ancião despeja a bebida e se dirige ao *bosom*. Ele sempre abre com um termo de tratamento, um termo de respeito ao avô, “*Daasebre*”. Ele se dirige diretamente à divindade do rio e explica que seu neto ou sua neta ofenderam o rio com uma maldição de uma tal maneira e que agora eles vieram implorar ao rio que lhes ofereça o perdão. O ancião sempre torna as circunstâncias explícitas para a divindade (e para as 50 ou 60 pessoas que estão de pé no rio). O pedido à divindade do rio é seguido de invocações estereotípicas às várias divindades (mãe Terra e divindades dos dias). Então, a pessoa deve se lavar. Fora do espaço ritual da revogação existe uma pequena quantidade de água cercada onde as mulheres se banham. Os homens simplesmente jogam um pouco de água neles próprios. Quando a mulher já se banhou na piscina de água, um homem sentado bem do lado de fora do espaço ritual marca o peito das mulheres com giz. Isto conclui o ritual de revogação, apesar de o indivíduo precisar voltar sete vezes “para se banhar” antes de os rituais serem completados.

Conclusão

Esse exemplo do ciclo da maldição demonstra não apenas as fontes de autoridade e a execução da narrativa, mas também a negociação de poder à medida que este conflito avança por cada etapa do desenvolvimento. Para revogar uma maldição um indivíduo precisa contar várias vezes a história das circunstâncias que levaram a sua invocação, mas especialmente para as autoridades. Esta narrativa de conflito pertence à literatura oral do presente. É “popular”, no sentido de se dar em qualquer contexto social, por pessoas de qualquer *status*. É frequente e comum isso ocorrer

entre mulheres em feiras e mercados. Em contraste, formas orais clássicas e atemporais são realizadas por especialistas (anciãos e padres) em circunstâncias rituais, voltadas a outros anciãos e divindades e, portanto, eles são capazes de revogar a maldição. As autoridades definem esses especialistas de elite dotados de poder (tanto social quanto sobrenatural) devido sua posição. A maioria dessas autoridades é composta de homens, sendo exceções as rainhas-mães.

As narrativas são, certamente, uma produção social entre os Asantes (veja Tonkin, 1989, p. 41-48). A vida social se constitui de narrativas que têm diversos graus de formalidade em sua forma de contar, dependendo do público. Os indivíduos viajam sempre para ver outra pessoa e dar alguma notícia ou fazer um relato, apesar de o transporte impor dificuldades. Essa prática de narrar eventos atuais, pessoais ou políticos, consome uma quantidade de tempo, dependendo se os participantes são educados de maneira formal ou informal. Além disso, a relevância da narrativa é marcada pelo ritual de saudação quando alguém chega para qualquer tipo de visita. Quando uma pessoa chega para ver alguém, conhecida ou desconhecida do anfitrião, depois de se sentar e ser-lhe servida água, pergunta-se ao visitante, “Qual é a sua missão?” A pessoa deve responder com uma narrativa, ainda que breve, como uma forma de explicar o motivo de ter vindo, depois do que perguntas poderão ser feitas para maiores esclarecimentos. O fato de uma pessoa ter sucesso ou não depende em grande parte da explicação de sua missão. Portanto, o processo de falar bem, de transmitir notícias, de fazer pedidos, de ordenar seus negócios, todos estes são processos narrativos contínuos através dos quais toda a vida social procede e dos quais as pautas sociais dos indivíduos são alcançadas.

Quando se desenvolve um conflito em relação a um caso específico (*asem*) e alguém precisa apresentá-lo aos anciãos ou recorrer a uma rainha-mãe ou a um chefe, deve-se tomar cuidado para apresentar sua narrativa muito bem, pois o resultado de um caso depende disso. Durante o desenvolvimento de uma interação social para um caso, a narrativa é contada aos amigos, à família, a autoridades menores, sendo refinada ao longo desse processo até chegar ao tribunal. Todas estas narrativas esclarecem e incorporam respostas e comentários críticos.

A discussão de Bakhtin sobre discurso no romance oferece muitos *insights* úteis sobre esse processo de produção narrativa, chamando nossa atenção para os inter-relacionamentos entre quem fala, o linguajar e a comunidade. Sobre o desempenho verbal, ele afirma:

Todo desempenho socialmente significativo tem a capacidade – às vezes por um longo período de tempo e para um círculo amplo de pessoas – de infectar com sua própria intenção determinados aspectos do idioma que tinham sido afetados pelo seu ímpeto semântico e expressivo [...] (Bakhtin, 1981, p. 290).

Ele argumentou que o uso eficaz do idioma pelo indivíduo não é um processo simples.

O idioma não é um meio neutro que passa livre e facilmente para a propriedade privada das intenções de quem fala; ele é povoado – superpovoado – com as intenções dos outros. Expropriá-lo, forçá-lo a se submeter às próprias intenções e sotaques de alguém é um processo difícil e complicado (1981, p. 290).

Na sua narrativa, Irmã Ama cita brevemente vários indivíduos (da serraria onde a madeira foi comprada) que explicitamente

relatam a ela as ações do homem, revelando-lhe que fora traída. Mais uma vez, ela cita diretamente o homem quando ele invoca a maldição sobre ela, não apenas apresentando as suas palavras, mas também imprimindo outro estilo à narrativa. O termo de Bakhtin, “heteroglossia”, é especialmente relevante para este elemento.

Heteroglossia [...] é o discurso de outra pessoa no idioma de outra pessoa, servindo para manifestar intenções autorais, mas de uma forma refratada. Essa fala constitui um tipo especial *discurso com duas vozes*. Ele atende a duas pessoas falando ao mesmo tempo e manifesta duas intenções diferentes ao mesmo tempo [...] O discurso com duas vozes é sempre dialogado internamente (1981, p. 324).

A introdução da fala de outra pessoa, especialmente quando ela também manifesta outro estilo como ocorre neste caso, não apenas nos fornece as palavras a serem ouvidas, mas, ao darem voz às palavras de outra pessoa também, a imagem da cena e a outra personagem tomam foco para nós, produzindo um discurso com duas vozes.

Revisando esse processo narrativo nos Asantes, o narrador, assim, incorpora as circunstâncias e eventos de cada nova interação no desenvolvimento do conflito, incluindo cada versão nova da história, até que o discurso, internamente convincente, tenha dialogado e transformado os detalhes do conflito para que o texto seja declamado ao público que, em casos de conflito Asante, atuará especificamente como interrogadores e julgadores da validade do caso. Portanto, além das questões inerentes ao roteiro que serão explicitadas na história de um bom narrador, a narrativa do conflito implica questões de desempenho de gênero na literatura oral, indicando quais papéis na fala, e a quais fontes de poder as mulheres têm acesso, a quais os homens têm acesso e

como as duas interagem. Um bom narrador utiliza o discurso de duas vozes, integrando vozes de outras pessoas para fortalecer a narrativa. Rastrear a maldição ao longo da narrativa também esclarece o estoque completo de recursos, sociais e sobrenaturais, que podem ser mobilizados através da arte verbal e como isto é alcançado.

As formas de arte verbal que constituem o ciclo completo da maldição e sua revogação, pelo menos neste exemplo, incluem: a *narrativa* conforme descrita anteriormente, derivando dos contextos e discursos de experiência e funcionando como o estilo unificador de toda a experiência assim como a narrativa pessoal de uma mulher; o *axioma* que não é em si próprio uma forma de arte verbal, mas a ideia por trás do comportamento e estimulantes formas de arte verbal (manifestados informalmente como explicação ou instrução para alguém que não saiba ou que precisa de instrução); a *maldição* propriamente dita, uma declaração formal dirigida a uma divindade (citada na narrativa); *costume*, o termo que se refere à linguagem e às regras de fala e de comportamento no tribunal, usados pelos Asantes, mas, especialmente, os provérbios, os derramamentos de líquidos e outras formas de arte verbal usadas pelos chefes, pelas rainhas-mães e pelos anciãos para instruir, corrigir, racionalizar ou interpretar sua autoridade e seus julgamentos para os promotores, os queixosos e os acusados, outros membros do tribunal e do público (os anciãos esperam receber o apoio do público quando um julgamento é anunciado) (veja Yankah, 1989); *poesia oral*, *vaias* e *recitações*, as composições poéticas formais usadas para revogar uma maldição. A primeira é a *vaia*, cantos das idosas que censuram a pessoa por invocar a maldição e causar um problema, geralmente sexual. Em segundo, são as *recitações* do ancião apelos diretos à divindade, para que perdoe estes que a ofenderam.

Como o namorado se recusou a comparecer ao tribunal, o único recurso de Irmã Ama é revogar a maldição sozinha, passando pelos rituais como se fosse a pessoa acusada de amaldiçoar outra, mas, na prática, substituindo-a. Esta capacidade de substituição é a chave para a negociação de poder neste nível. Sem ela, a pessoa amaldiçoada não poderia retirar a ameaça da maldição em casos como este e continuaria a ser uma vítima. Não se pode deixar de observar que esta capacidade de substituição e negociação também permite que o homem escape de todo o processo, afirmando o axioma cultural no qual ele agiu para começar. Não apenas ele prova que um homem trairá uma mulher, mas também que um homem é efetivamente mais forte do que uma mulher no sentido de poder escapar das consequências, ao passo que ela deve passar por um ritual caro e humilhante para escapar do ônus que lhe foi imposto. Entretanto, ela invocou várias instituições de poder em seu nome (poderes sociais e sobrenaturais), não apenas anulando a maldição que ele invocou contra ela, mas também reunindo apoio da família, da polícia, do tribunal e dos anciãos. Pode-se ter certeza que os processos de narrativa garantirão que o conhecimento deste caso será amplamente divulgado entre quem conhece o homem e a mulher, assim como entre todas as autoridades.

De última importância nesse dramático conflito de gêneros, vemos que a capacidade de narrar sua história é a principal estratégia disponível para Irmã Ama em sua defesa contra as tentativas de seu namorado de traí-la e, depois, de controlá-la ou destruí-la com uma maldição. A narrativa funciona como o principal discurso da maldição no sentido de fornecer a estrutura para reflexão crítica e avaliação à medida que os eventos avançam. Através da narrativa, Irmã Ama incorpora cada nova interação em um padrão coerente, invocando outras vozes para o discurso.

Antes da invocação da maldição, ela conta sua história para públicos informais e locais (família, amigos, polícia, a rainha-mãe local). Depois de a maldição ter sido invocada, o conflito aumenta, tornando necessário que ela se dirija a uma autoridade mais formal. Então ela narra sua história para seu tio, para o tribunal da Asantehemaa e para os representantes da divindade do rio para revogar a maldição, os quais reagem como autoridades tradicionais com formas orais clássicas nos rituais de revogação “de acordo com o Costume”. No processo de abordar os agentes de autoridade formal, cada interação faz com que a história seja contada outra vez. Portanto, a narrativa torna-se uma série de repetições, sendo que cada versão envolve um encapsulamento de outra dimensão de poder, e move o assunto sistematicamente pelo espaço social e ritual até que ela volte a ter controle sobre a sua vida e seus recursos, tornando-se a vencedora neste conflito.

Sua narrativa contemporânea contrasta em vários níveis com as formas orais clássicas do ciclo da maldição sugerindo a ideia de Bakhtin de competição entre o discurso persuasivo interno e o discurso oficial). Mas, vistas em conjunto, a história emergente e a literatura mais formal constituem um drama ritual encenado em duas partes. À medida que a ação se desenvolve, ela é incorporada à história que é contada sobre luta pelo poder, narrada do ponto de vista dos menos poderosos. A voz da narrativa conta a história para uma autoridade (ou para alguém com autoridade potencial como uma testemunha ou um policial), uma pessoa que tenha o poder. O alcance desse poder e como ele será utilizado passa a ser revelado como parte do conflito na primeira parte da narrativa. Na segunda parte, o poder das autoridades já é conhecido: elas têm a capacidade de determinar a culpa ou a inocência (no Tribunal da Asantehemaa) e de revogar a maldição (em Antoa). Entretanto, alguma incerteza caracteriza o tribunal por sua capacidade limitada de assegurar a presença das duas partes e então de

determinar a culpa ou a inocência de uma parte ou de outra e de impor as punições. Consequentemente, uma pessoa deve proceder ao próximo passo, o ritual religioso. No rio onde o ritual acontece e onde a maldição é revogada, os únicos sinais de ambiguidade são aqueles relacionados com o comportamento da ave de sacrifício. Um ancião tem a capacidade oficial de esclarecer essa ambiguidade em favor dos requerentes. O problema da maldição é, logo, resolvido neste ritual, consistente com o padrão geral de ritual para resolver um problema e permitir que os indivíduos passem para um novo estágio em suas vidas. O ancião exerce sua autoridade ritual com certeza e em alguns momentos até mesmo com bom humor.

Irmã Ama conseguiu utilizar a narrativa como seu recurso, o que aumentou sua capacidade de ativar poder em seu favor à medida que ela passava pelo espaço ritual, construindo poder através do uso das autoridades tradicionais. À medida que o conflito se desenvolvia, ela contava sua narrativa, o que aumentava o poder de seu desempenho a cada vez que ela a contava, o que ao mesmo tempo construiu apoio social a partir das instituições da família, do direito e da religião. Os rituais de revogação a colocaram numa posição humilhante, mas ainda assim ela entendia o ritual como uma construção de poder simbólico e se orgulha muito dos rituais de revogação como uma afirmação de que até que ponto sua vida é importante para ela e para o seu público. Ela passou a dominar os discursos da maldição através do desempenho da sua narrativa e então transformou os esforços do homem para controlá-la ou destruí-la, ao utilizar as instituições de poder disponíveis para ela para combater o poder prescritivo da maldição. No estudo do ciclo da maldição desde sua invocação até sua revogação, nós conseguimos compreender não apenas como o poder da maldição pode ser revogado, mas também como o poder é construído, negociado e exibido através das apresentações de tradições orais.

Este nexos de poder, gênero, ritual e crença funciona através de múltiplas formas e conceitos, não apenas através da maldição. Espera-se que este artigo contribua para que se compreenda melhor o poder de práticas comunicativas, ritual e transformações simbólicas conforme elas se relacionarem com as vidas quotidianas de indivíduos em Gana.

* * *

Beverly J. Stoeltje é professora de antropologia na Universidade de Indiana, onde também é professora adjunta do Instituto de Folclore. Estudou na Universidade do Texas, em Austin. Bacharel em educação, possui mestrado e doutorado em antropologia. Na Universidade de Indiana, lecionou Estudos Africanos, Estudos Americanos e Estudos Femininos. Suas áreas geográficas de especialização são: a África Ocidental e o oeste dos Estados Unidos, especialmente o Texas, concentrando-se em festivais e rituais cênicos da cultura pública, com ênfase específica na manifestação de domínio e resistência em gêneros rituais, identidade e relações de poder na sociedade contemporânea. Esses interesses levaram-na a estudar o rodeio americano e a *cowgirl* (vaqueira). Desde 1993, seu interesse em antropologia do direito e suas análises de papéis de poder feminino e do domínio masculino renderam livros e textos definitivos em enciclopédias e antologias sobre sacerdotisas, rainhas e rainhas-mães em cortes costumeiras de Asante e na cultura Akan, de maneira mais geral.



CAPÍTULO 18

A RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA E O CRISTIANISMO: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Abraham A. Akrong

A história do relacionamento entre a religião tradicional e o cristianismo é um padrão complexo de encontros e diálogos manifestados de diversas formas de acomodação e conflito. As diferentes perspectivas que este relacionamento multifacetado produziu mostram como fatores não religiosos podem influenciar e moldar a maneira pela qual as pessoas percebem o relacionamento entre o cristianismo e a religião tradicional. Às vezes estas perspectivas devem mais às ideologias que moldaram os diferentes contextos históricos do que a doutrinas religiosas.

Portanto, este capítulo analisará diversas percepções e as implicações filosóficas deste relacionamento em transformação entre o cristianismo e as religiões tradicionais africanas, ao investigar as condições e os fatores que moldaram *percepções* dos dois sistemas religiosos e das suas diversas complementaridades

e dissonâncias, considerando-se o contexto histórico em transformação da África Ocidental em que eles se encontraram.

Primeiros encontros

O primeiro contato entre o cristianismo e as culturas e religiões tradicionais da África Ocidental começou com a chegada de comerciantes europeus no litoral da Guiné desde aproximadamente o século XV. Infelizmente, esta parte da história cultural do cristianismo em Gana não tem recebido a atenção que ela merece e este desprezo aparente nos privou de conhecermos o relacionamento singular que existia entre a religião tradicional e o cristianismo antes do século XIX (R. G. Jenkins, 1985, p. 19). A atenção ao relacionamento entre o cristianismo e a religião tradicional no litoral de Gana antes do século XIX nos dá o alcance completo dos relacionamentos que podem existir entre a religião tradicional e o cristianismo à medida que exploramos a natureza do diálogo contínuo e do encontro entre a religião tradicional e o cristianismo (Hernas, 1995, p. 3).

A teoria de M. Priestly de “avaliação de vantagem” (Priestly, 1969, p. 7) e a ideia de Per Hernas de “interdependência e reciprocidade”¹ captam de maneira adequada o tipo de interação cultural e o meio ideológico em que os comerciantes e os ganenses se relacionavam uns com os outros no litoral no período pré-colonial. Ao escrever sobre o relacionamento entre africanos e europeus no litoral ocidental, Per Hernas o descreveu como um relacionamento de interdependência e reciprocidade, um sistema aberto com atores dos dois lados participando de jogos estratégicos baseados na “avaliação mútua de vantagens” e no qual nenhum dos dois lados era capaz de impor as regras do jogo (Hernas, 1995).

1 N.E.: Per Hernas compartilha suas reflexões sobre este tema dos relacionamentos historicamente multidimensionais entre europeus e africanos que são ofuscadas pela dicotomia excessivamente simplificada entre “tradição e modernidade” no capítulo 39.

Reconhecidamente, os registros específicos da história cultural e social do relacionamento entre a religião tradicional e o cristianismo só podem ser colhidos a partir de cartas e impressões de comerciantes que se preocupavam em documentar suas impressões das religiões e culturas que eles acabaram encontrando no litoral ocidental da África (Odotei, 1999). Ainda assim, a impressão que se coleta até mesmo destas diversas fontes primárias nos dá um profundo *insight* sobre as atitudes que moldaram os tipos de relacionamento que os primeiros comerciantes europeus tiveram com seus anfitriões ganenses e também os relacionamentos que eles adotaram com os sistemas religiosos tradicionais dos seus anfitriões.

Geralmente, os europeus viam as culturas e as religiões locais apenas como arranjos e instituições sociais de quem eles poderiam buscar ajuda para sobreviverem numa terra estranha. Eles comiam a comida local, casavam com as mulheres locais, eram tratados pelos médicos e herbalistas locais, consultavam padres tradicionais sobre questões espirituais, consultavam líderes locais sobre questões políticas e faziam isso com um profundo devido respeito pela cultura que lhes fornecia seu meio de sobrevivência². Pode-se descrever esta interação pré-colonial entre a religião e a cultura tradicionais como uma de acomodação mútua baseada em avaliações de meios e fim de vantagens para a sobrevivência. Este tipo de relacionamento era possível porque os primeiros comerciantes europeus não desprezaram os africanos e sua cultura; ao contrário, eles viam as culturas locais como modos de vida e mundos diferentes, porém comparáveis, capazes de abordar as necessidades humanas, especialmente suas próprias necessidades

2 Em uma conversa, o Prof. Hernas falou sobre a evidência em alguns dos registros dinamarqueses que relatavam como os europeus usavam a medicina tradicional para se protegerem de inimigos ou para lhes dar vantagens numa competição. Houve um caso em que se relatou que um homem branco tinha vários objetos espirituais tradicionais embaixo da sua cama que foram descobertos após a sua morte.

imediatas. E de fato eles usavam estas práticas culturais quando precisavam delas. No entanto, com o advento do colonialismo e das missões cristãs, esta relação dominante de reciprocidade e acomodação mútua mudou radicalmente.

A religião tradicional na época colonial e missionária

O relacionamento entre a religião e a cultura tradicionais na época colonial e em boa parte do século XIX foi moldado por três ideologias europeias relacionadas: A doutrina do “Destino Manifesto”, o pensamento evolucionista do Iluminismo e o imperialismo cultural da Europa Ocidental.

A doutrina do Destino Manifesto pode ser descrita como a ideologia colonial de conquista que tentou justificar o empreendimento colonizador invasivo baseado num suposto destino metafísico imposto aos europeus pela Providência. Na verdade, o Destino Manifesto é uma racionalização quase teológica do empreendimento colonial ocidental³. Apesar dos motivos econômicos e políticos óbvios para o colonialismo, a doutrina do Destino Manifesto localizava o colonialismo dentro de uma teologia de providência divina em que se supõe que a Europa Ocidental tenha recebido uma permissão divina muitas vezes descrita como “o fardo do homem branco” de civilizar o mundo antecipando a realização do reino de Deus. O poema de Rudyard Kipling *“The White Man’s Burden”* retrata este Destino Manifesto em termos da missão civilizadora da Europa Ocidental:

3 N.E.: As variações sobre o tema do Destino Manifesto que se desenvolveram ao longo do tempo com os motivos econômicos em transformação dos colonizadores europeus por trás da apropriação de recursos africanos são cuidadosamente traçadas na Seção 3, especialmente no capítulo 22, de Frederick Cooper e as ideologias capitalistas que determinaram a transformação desta exploração e suas razões em transformação são discutidas por Claude Ake no capítulo 1. Sobre o eurocentrismo racista sustentado na mídia satélite atual, veja o capítulo 50 de Chinua Achebe

*Take up the White Man's burden -
Send forth the best ye breed -
Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness
On fluttered folk and wild -
Your new-caught sullen peoples,
Half devil and half child*⁴.

Este poema mostra como a linguagem religiosa e seus símbolos foram transformados em ideologias de dominação colonial. Os símbolos fundamentais do cristianismo – Deus, Cristo e salvação – foram redefinidos a partir do ponto de vista da ideologia colonial da dominação. A partir desta perspectiva, o colonialismo passou a ser visto como função de uma vocação divina especial para civilizar o resto do mundo em um prelúdio para a realização do reino de Deus na Terra.

A missão moderna se originou no contexto do colonialismo europeu moderno (David Bosch, 1991, p. 303). Na verdade, ao longo de todo o desenvolvimento da missão moderna, tornou-se costumeiro para os missionários britânicos servirem em colônias britânicas, para os franceses servirem em colônias francesas e para os alemães servirem em colônias alemãs. Os missionários compartilhavam com seus compatriotas militares coloniais a mesma ideologia que levava em consideração tanto a missão quanto a administração colonial em termos do fardo do homem branco para trazer civilização para o resto do mundo. Portanto, os missionários viam ou a *Pax Britannica* ou a *Pax Teutonica* como parte da realização do seu “Destino Manifesto” ordenado pela providência (Bosch, 1992, p. 304). Neste processo a teologia

⁴ Citado por Tsenay Serequeberhan (1991, p. 4). Para um tratamento excelente das bases filosóficas e intelectuais de ideologias eurocêntricas que apoiavam as políticas orientadoras da superioridade e do racismo europeu colonial, veja Cornel West (2002 [1982]).

missionária foi incluída de maneira imperceptível no domínio da ideologia da dominação e, então, a doutrina teológica cristã tornou-se fortalecida de baixo para cima pela filosofia do “Destino Manifesto”. Stephen C. Neill (1982, p. 259) escreve:

Os missionários no século XIX tinham se rendido até certo ponto ao complexo colonial. Apenas o homem ocidental era homem no sentido pleno da palavra; ele era sábio e bom e os membros de outras raças, na medida em que se tornavam ocidentalizados poderiam compartilhar dessa sabedoria e dessa bondade. Mas o homem ocidental era o líder e ainda permaneceria assim por muito tempo, talvez para sempre.

Uma das consequências de equacionar o Evangelho Cristão com a cultura ocidental e com seu desejo era tornar a história do Novo Testamento muito ocidental. Isto levou à domesticação do cristianismo na cultura ocidental que impedia os missionários de verem muita coisa boa em outras culturas como meios de expressarem o Evangelho. Em segundo lugar, a domesticação do Evangelho na cultura ocidental significava que para os missionários não havia nada em culturas não cristãs que o cristianismo missionário pudesse usar para a construção do cristianismo local e, portanto, todo aspecto da cultura não cristã tinha que ser destruído antes que o cristianismo pudesse ser construído (J. S. Pobee, 1982, p. 169). Uma terceira consequência foi que, cada vez mais, os missionários viam o cristianismo como a realização evolucionista de outras religiões onde quer que elas reconhecessem a possibilidade de pontos de acordo e continuidade racional entre a cultura africana local e o cristianismo (Dennis 1909⁵; Bosch 1991).

5 N.E.: De acordo com Louis Nnamdi Oraka (1983, p. 28), “Rev. Thomas J. Dennis (1900-1929) foi o melhor e mais prolífico estudante de Igbo e escritor da sua época. Ele usou um Comitê de Tradução do Idioma Igbo, incluindo nativos Igbo, para traduzir *Pilgrim’s Progress* e alguns catecismos. Ele também traduziu o *Union Reader* e o *Union Hymnal*. Morreu num naufrágio, em 1917”.

A filosofia evolucionista do Iluminismo

Apesar de a maioria dos missionários que trouxeram o cristianismo para a África ter vindo de tradições piedosas, entretanto eles foram influenciados pela filosofia iluminista do progressivismo evolucionário. Os historiadores do Iluminismo criaram uma história do mundo unificada dentro da qual os fenômenos históricos e culturais eram interpretados em termos evolucionários (Fabian, 1983, p. 33-35). A questão cultural para o historiador do iluminismo não era se o povo era cristão ou não. Ao contrário, a questão central em relação aos povos de outras culturas não europeias era se eles deveriam ser classificados como iluminados, civilizados, ou primitivos. A avaliação da cultura não europeia se baseava numa classificação dentro de categorias taxonômicas de história natural que identificava a cultura europeia com a meta de toda a cultura humana (Fabian, 1983, p. 146) na Grande Cadeia do Ser. Dentro desta narrativa grandiosa da história humana a teoria iluminista da cultura passava de uma humanidade comum a uma hierarquia de raças com base na qual todos os seres humanos eram classificados⁶. A intersecção de humanidade comum com hierarquias de raças deu origem às teorias de sociobiologia e de evolução cultural. E então uma vez que as hierarquias sejam aceitas como descrições objetivas de diferença cultural transformando num processo evolucionário, então se pode ser responsável por diferenças raciais com base na evolução do mais simples e mais primitivos para os complexos e mais avançados, da ignorância relativa e da semelhança com criaturas mais primitivas para o aumento da inteligência e a capacidade de sobrevivência competitiva e da inocência natural para a sofisticação cultural

6 N.E.: A filosofia evolucionista do Iluminismo e da ciência racista vitoriana, que ela inspirou depois, sustenta a abordagem de missão civilizadora ortodoxa dominante atual para combater HIV/AIDS na África por meio de programas de modificação de comportamento. Veja o capítulo 56, de Eileen Stillwaggon.

(Hiebert, 1995, p. 331). Tanto os missionários quanto os administradores coloniais compartilhavam esta mesma visão iluminista da humanidade que considerava os não europeus selvagens, primitivos, ou fósseis da etapa ancestral da raça humana, congelados no tempo e, portanto, culturalmente distantes dos europeus⁷.

Para os missionários, o paganismo era a religião da cultura primitiva. E a teologia missionária definia o paganismo como ausência de fé ou pouca fé, a condição de ignorância e a concepção equivocada do verdadeiro Deus (F. Boulaga, 1984, p. 19). Se o paganismo se baseava numa concepção equivocada de Deus então ele também deveria incluir valores falsos que *ipso facto* não faziam uma perspectiva neutra em termos morais, mas sim um estado de culpa e rebelião contra Deus e uma forma de existência abaixo do limite da humanidade. Os missionários acreditavam que o erro do paganismo produzia uma vida moral depravada: escravidão, infanticídio, canibalismo, poligamia e todo tipo de aberrações sociais e imperfeições humanas (Boulaga, 1984, p. 19). Esta avaliação da religião africana concentrava a atenção dos missionários na tarefa progressiva de criar e nutrir os africanos, como cuidariam de um filho, para trazê-los para a normalidade até que eles obtivessem a emancipação do paganismo, pois os missionários acreditavam que era o paganismo que mantinha os africanos acorrentados.

Imperialismo cultural

O imperialismo cultural foi o efeito agregado da ideologia do Destino Manifesto e da filosofia do progresso do Iluminismo. Ele produziu na Europa uma suposição de superioridade cultural que afetou todas as transações entre os africanos e os europeus. Esta foi a principal razão pela qual a maioria dos missionários pode

7 N.E.: James Ferguson, no capítulo 30 desta coletânea, detalha o papel da antropologia como a disciplina acadêmica que serviu para promulgar estes estereótipos racistas evolucionários com a profundidade e a persistência mais abrangentes.

acomodar o colonialismo e seu processo negativo explorador e de aculturação, compreendido como parte da missão civilizadora do Ocidente. A suposta necessidade do imperialismo cultural para a realização geral do interesse de Deus na humanidade compartilhada tanto pelos missionários quanto pelos colonialistas permitiu que houvesse cooperação mútua entre a missão e o escritório colonial, uma ligação que mais tarde assombrou o empreendimento missionário. Mais do que isso, os africanos não viam nenhuma diferença entre os missionários e os colonialistas porque estas duas instituições os tratavam com a mesma arrogância e com o mesmo desprezo cultural levemente velado. O imperialismo cultural criou um tipo de separação justificada tanto cronologicamente quanto metafisicamente entre os missionários e os africanos que promoveram uma interação baseada em dualidades entre superior e inferior, senhor e servo, civilizado e não civilizado (Akrong, 1995). Esta situação criou a percepção de que o cristianismo é uma religião ocidental e que para um africano se tornar um cristão ele precisa ser ocidentalizado. A questão cultural e espiritual que isto fez surgir para muitos africanos foi como alguém poderia ser africano e cristão ao mesmo tempo.

Durante o período missionário e colonial do século XIX, o clima intelectual, político, cultural e ideológico do pensamento europeu criou a percepção de que a religião e a cultura africanas sejam sistemas que precisam ser rejeitados ou destruídos antes que a cultura europeia e o cristianismo possam ser plantados para aumentar o progresso civilizador da humanidade. Do lado intelectual, os antropólogos da Coroa concluíram que a religião tradicional africana - assim como o animismo e o politeísmo - estava no nível mais baixo de crença primitiva (o nível “pré-lógico” de Levi-Bruhl), equivalente ao nível retrógrado do resto do desenvolvimento cultural na África. Uma afirmação atribuída por Edwin Smith (1950, p. 26) a um certo Emil Ludwig é representativa

desta mentalidade. Ludwig perguntou, “como o africano que não tiver tutoria pode conceber Deus? Ele alegou que Deus é um conceito filosófico que os selvagens não conseguem captar”. Para o colonialista, a dominação política e a exploração econômica da sociedade africana ajudaria a integrar a África à economia política dos capitalistas onde a África pode desempenhar o papel de produtores primários e também fornecer mercados para produtos europeus como parte da modernização dos africanos⁸. Finalmente, para os missionários, a religião tradicional africana é o paganismo que, por definição, é o culto ao diabo e, portanto, a cultura que ela produziu está contaminada com o mal que a torna incompatível com o cristianismo. Portanto, esta cultura precisa ser abolida antes que o cristianismo se fixe num solo nutrido pela cultura ocidental europeia (*Brigid Myers* 1995). O muro rígido de separação cultural e religiosa levantado entre a religião tradicional e o cristianismo e a avaliação negativa da religião tradicional continua a moldar o discurso sobre o relacionamento entre o cristianismo e a religião tradicional.

A reação africana

A reação africana à denegrição e a denominação de cultural e religião tradicionais veio de várias maneiras, mas a unidade fundamental foi a resistência da cultura e da espiritualidade africanas, na busca por manifestação e realização própria dentro das estruturas do cristianismo missionário domesticado. A dinâmica da espiritualidade africana estava presente no protesto silencioso das pessoas nos bancos de igrejas missionárias e nos movimentos externos de protesto que levaram ao surgimento de diversas formas de cristianismo local (Akrong, 1998). Os movimentos espirituais

8 NE: Estas crenças são mantidas nas filosofias que sustentam o conselho econômico e políticas educacionais embutido em programas de ajuste estrutural iniciados pelas Instituições de Bretton Woods (veja Akilagpa Sawyerr, no capítulo 4; e Samir Amin, no capítulo 20 e Kwame Ninsin, no capítulo 63).

que produziram as diversas formas de manifestação cristã africana foram uma reação contra a domesticação do cristianismo pelos missionários que marginalizaram as preocupações de cristãos africanos com a periferia da teologia da salvação missionária (Barret, 1968; Baeta, 1962). Através da leitura da Bíblia os africanos descobriram que o cristianismo missionário adaptou a mensagem cristã para se adequar à ideologia de dominação do colonialismo em vez de à mensagem do Evangelho que aceita e critica todas as culturas humanas⁹. Por outro lado, os cristãos africanos descobriram muita continuidade entre as sensibilidades nutridas através da sua criação e os ensinamentos da Bíblia – ao contrário da descontinuidade radical que a teologia missionária alegava existir, que se esforçou para distanciar a Bíblia de tudo que fosse local à cultura africana.

Este movimento de protesto nas suas diversas manifestações foi uma busca espiritual africana por significado, identidade e credibilidade diante de Deus. No processo, o movimento conseguiu traduzir a mensagem do cristianismo em formas culturais diretamente relacionadas com as necessidades e as preocupações dos cristãos africanos. A mudança na hermenêutica que iniciou este processo de transformar a Bíblia num cristianismo africano local coerente foi um abandono radical da teologia missionária. O movimento de protesto foi um processo de permitir e autorizar que os cristãos africanos reinterpretassem o cristianismo de acordo com as suas experiências de realidade que até agora tinha sido marginalizadas pela teologia missionária. E foi esta mudança hermenêutica do paradigma que trouxe à tona o dinamismo criativo da espiritualidade africana e que continua a nutrir novas formas de cristianismo africano.

9 N.E.: Max Assimeng explica a crítica sociológica inerente nestes movimentos messiânicos, veja seu capítulo 7.

Os primeiros cristãos africanos conseguiram descobrir da própria maneira deles o caráter essencial do cristianismo como uma religião universal de salvação. Eles reconheceram no Evangelho uma mensagem capaz de adotar qualquer cultura e de transformá-la para que ela passe a ser um meio crível de mediar a graça transformadora de Deus para atender a todas as necessidades e preocupações humanas de uma forma autenticamente cristã e culturalmente significativa (Akrong, 1991, p. 24).

Cristianismo, religião tradicional e cultura atualmente

O debate contemporâneo sobre tradição e cristianismo faz parte de uma divergência de opiniões muito mais ampla sobre o lugar da tradição e da cultura no desenvolvimento¹⁰. Para várias pessoas, tornar a cultura um aspecto do desenvolvimento significa voltar às nossas origens, *Sankofa*. Em termos políticos e culturais, *Sankofa* significa a redescoberta da herança cultural desprezada da África como um elemento de desenvolvimento e construção da nação. Para a maioria das pessoas *Sankofa*, é o símbolo de identidade, nacionalismo e renascimento cultural africanos contra o ataque de ocidentalização e tradições religiosas estrangeiras (Brigid Myers, 1998).

Existem várias vozes neste debate sobre a religião e a cultura tradicionais africanas e o cristianismo na Gana contemporânea. Em geral, as igrejas de missões (tanto protestantes quanto católicas) estão tentando se afastar da atitude negativa missionária herdada para com a cultura e a religião africanas para ficarem de bem com a religião e a cultura tradicionais para desenvolver uma síntese genuína do Evangelho e da cultura tradicional que produzirá um cristianismo africano autêntico. Por outro lado, os carismáticos neo-pentecostais, são contra esta reavaliação

10 NE.: Este debate vai muito além dos parâmetros de textos discursivos acadêmicos. Veja o capítulo de Kofi Anyidoho, na Seção 7.

da cultura tradicional¹¹. Eles argumentam a partir de uma visão transcendentalista do cristianismo, que o considera uniforme e global e que, portanto, não precisa de nenhuma contextualização local ou enculturação. Neste debate sobre o relacionamento entre a cultura tradicional e o cristianismo, os *carismáticos* usam o tempo como uma categoria epistemológica que permite que eles façam uma separação entre eles próprios e os tradicionalistas – “nós contra eles”. Os carismáticos consideram que eles vivam no cristianismo de agora que é o mundo moderno, enquanto que aqueles que aderem à religião tradicional pertencem a um passado primitivo. E Deus pertence ao cristianismo enquanto o diabo pertence à religião tradicional. De maneira análoga, os carismáticos conceitualizam a conversão em termos de uma quebra abrupta com o passado demoníaco da religião e da cultura tradicionais, que torna possível para eles fazerem parte do presente totalmente segregado – o cristianismo.

Neste debate, a posição de enculturação das igrejas missionárias representa a principal corrente de pensamento atual na teologia africana (John Pobee, 1979; Kwesi Dickson, 1984; Benezet Bujo, 1995; Charles Nyamiti, 1989; Abraham Akrong, 1998, 1991; Emmanuel Martey, 1993; Kwame Bediako, 1993; Kwesi Sarpong, 1997, entre outros). Esta tendência na teologia africana desaprova criticamente a forma anacronista da teologia de aculturação missionária que alienou os africanos da sua cultura local em nome do cristianismo. Em vez disso, dentro deste campo enculturacionista existe a ideia de que o cristianismo transformará a cultura tradicional ao evangelizá-la para torná-la cristã (Akrong, 1991). Nana Addo Dankwa III (Okuapehene) tem uma versão interessante desta abordagem da enculturação. Ele argumenta

11 N.E.: Damian U. Opatá nesta seção explica o fenômeno do “culto implacável ao diabo” e da violência nas ruas contra a infraestrutura religiosa tradicional africana e seu pessoal causada por pentecostais na Nigéria contemporânea.

que é possível alguém substituir o cristianismo pela religião tradicional como a religião que informa a cultura tradicional e, portanto, torna a cultura tradicional cristã¹². Para ele, o que torna a cultura tradicional problemática é a religião tradicional. Isto não é diferente das ideias do Bispo Sarfo, cujo emblema oficial como Bispo Anglicano de Kumasi é “a cruz na banqueta”. De acordo com ele, existe uma convergência entre a cultura tradicional e o cristianismo e ele espera que um dia a cruz seja maior do que a banqueta; nesse dia a Banqueta Dourada será convertida ao cristianismo¹³.

Outra corrente da perspectiva enculturacionista pode ser chamada de uma visão acomodacionista mútua. Muitos tradicionalistas e chefes sustentam esta posição. Eles argumentam que tanto o cristianismo quanto as religiões tradicionais têm o mesmo objetivo –promover a vida boa e possibilitar a prosperidade, a paz e a harmonia na sociedade. Então existe uma convergência lógica das metas teológicas e ideológicas tanto do cristianismo quanto de religiões tradicionais que torna coerente e mais plausível a acomodação mútua do cristianismo e das religiões tradicionais sobre os níveis material e prático de sustentar a cultura¹⁴.

Em absoluto contraste com estas perspectivas enculturacionistas ou transformativas sobre a relação ideal entre religiões tradicionais e o cristianismo, existe uma corrente anti-africana

12 N.E.: No capítulo 62, Nana S.K.B. Asante descreve exemplos da calibração singular do Okuapehene das suas obrigações como um governante tradicional com seus compromissos com a teologia e o costume cristãos.

13 Isto foi numa entrevista de campo com o Bispo Anglicano de Kumasi durante meu trabalho de campo. A visão do Bispo é uma esperança otimista de que se a tendência atual de cooperação entre a cultura tradicional e o cristianismo se mantiver, algum dia a cultura Asante será convertida ao cristianismo (anotações de campo: 23 de julho de 1999).

14 Esta era a posição do Nsumankwaahene, o médico e farmacêutico chefe do Asantehene, que durante a posse de Otumfuo Osei Tutu II beijou o anel do Bispo Kwesi Sarpong, o Arcebispo Católico de Kumasi e também foi abençoado por ele. O Bantamahene, ele próprio um membro ativo da Igreja Metodista em Kumasi, manifestou a mesma visão (notas de campo: 22 de julho de 1999). Foi esta mesma atitude de acomodação mútua que inspirou a formação da Associação de Chefes Cristãos e Rainhas-mães.

radical no debate, geralmente promulgada nas igrejas *pentecostal* e carismática e entre movimentos carismáticos dentro das igrejas missionárias. Esta perspectiva não vê nenhuma continuidade ou convergência entre a religião tradicional e o cristianismo. De fato, elas consideram a religião tradicional demoníaca, de maneira muito semelhante ao que os missionários do século XIX achavam. E muitos dos seus ministérios, especialmente o ministério da libertação, estão preocupados principalmente em lidar com bruxas e demônios da religião tradicional, eliminando maldições ancestrais ou juramentos tradicionais que trazem influências demoníacas para a vida da qual o indivíduo deve ser liberado ou libertado espiritualmente.

Cristianismo e religião tradicional – convergência e divergência

A questão que continuará a confrontar e influenciar tanto a teologia quanto o ministério é a necessidade de alguma forma em que possamos reconhecer dentro de uma única estrutura coerente a compatibilidade ou continuidade entre a religião tradicional e o cristianismo, assim como a discórdia e a descontinuidade – uma orientação a partir da qual podemos estimular tanto a convergência quanto a divergência destas grandes tradições. Da perspectiva que uma comparação fenomenológica nos permite, fica claro que dentro das estruturas de cada tradição religiosa elas compartilham muitas semelhanças em termos de crença e prática. De fato, existem muitas pessoas que consideram desprezíveis as diferenças entre a religião tradicional e o cristianismo. Em segundo lugar, apesar de a religião tradicional estar circunscrita pelo clã ou pelo grupo étnico, existem alguns princípios universais que a religião tradicional africana pode compartilhar com o mundo mais amplo. Esta é a filosofia por trás do movimento religioso *Africana* cuja meta e missão é basicamente articular e enfatizar os princípios

universais por trás da religião tradicional africana que podem ser compartilhados de maneira transcultural e que podem contribuir para a busca humana universal pela salvação e pela totalidade (Kwame Bediako, 1994).

A percepção de um *status* universal que possa ser atribuído aos valores na religião e na cultura tradicionais é a força motriz por trás da ideia de enculturação na teologia africana recente (Bujo, 1991; Schreiter, 1993; Akrong, 1991). Além disso, o desenvolvimento recente do que poderia ser descrito como uma visão acomodacionista – adotada especialmente por chefes cristãos e rainhas-mães – também se baseia no pressuposto de que o cristianismo e a religião tradicional são compatíveis. Portanto, aspectos da religião tradicional podem ser combinados com o cristianismo sem invocar quaisquer confusões teológicas ou problemas lógicos. Este ponto de vista é representativo de intelectuais africanistas em geral.

A questão crucial tanto para os filósofos da religião quanto para os teólogos é se existe qualquer ponto de contato entre a religião tradicional e o cristianismo onde o Evangelho pudesse ser plantado num solo fértil e criar raízes? Porque a história nos ensinou que uma mensagem do evangelho que não faz uma ligação cultural dentro do contexto social em que ela é proclamada torna-se uma mensagem desencarnada. Enquanto esta questão teórica continua calorosamente, as pessoas nos bancos da igreja estão engajadas na contextualização na variedade de maneiras que são relevantes para a própria compreensão delas do Evangelho. Até mesmo aquelas pessoas nas igrejas carismáticas estão fazendo sua própria contextualização à medida que lutam para encontrarem significado na mensagem cristã para suas vidas individuais. Na vida real em oposição a posturas doutrinárias, as pessoas no banco da igreja parecem rejeitar os aspectos simbólicos ou rituais e

materiais da religião tradicional, enquanto ao mesmo tempo permanecem profundamente entrincheiradas nos padrões de pensamento, absorvidas na perspectiva filosófica e impregnadas com a espiritualidade da religião tradicional. Nas suas vidas reais, é a estrutura da religião tradicional que fortalece de baixo para cima e molda a manifestação e a articulação diária da fé cristã das pessoas (Akrong, 2000).

Relacionada com o relacionamento ambíguo entre o cristianismo e a religião tradicional nas vidas de cristãos africanos está a questão enfrentada por sociólogos da religião: Será que uma conversão formal para uma fé religiosa específica necessariamente leva a uma conversão cultural? Isto apresenta um enigma maior que ataca a sociologia da religião: Será que a conversão cultural é possível? Será que um indivíduo pode ser completamente e totalmente desalojado de uma cultura e, em vez disso, ser sustentado por uma religião e uma cultura estrangeiras?

A perspectiva fenomenológica

Do ponto de vista autorizado pela fenomenologia da religião¹⁵, a religião tradicional africana é comparável ao cristianismo, com a qual ela mantém várias crenças e práticas em comum. Este fato é o que tornou possível, inicialmente, à religião tradicional fornecer a ecologia espiritual permitiu a implantação e o crescimento do cristianismo através do processo de evangelização na África Ocidental colonial. A menos que suponhamos uma ideologia do imperialismo cultural, é difícil ver como se pode definir *a priori* a religião tradicional como sendo basicamente demoníaca e, portanto, incompatível com o cristianismo (Kirwen, 1993; Sarpong, 1995).

15 N.E.: fenomenologia da religião refere-se de maneira ampla a estudar a grande variedade de experiências de primeira mão singularmente associadas com crenças e convicções religiosas.

Por exemplo, a crença num Deus que criou e continua a sustentar o mundo é comum tanto à religião tradicional quanto ao cristianismo (J. S. Mbiti, 1970). O Deus africano compartilha a maioria dos atributos gerais do Deus cristão (J. S. Mbiti, 1974). A diferença radical tanto para o cristianismo quanto para a religião tradicional está nos seus métodos de mediação. De fato, a singularidade de qualquer religião está no seu processo de mediação porque ele está quase sempre condicionado em termos culturais e históricos. Além disso, o processo de mediação costuma estar vinculado a teorias soteriológicas derivadas de contextos culturais e históricos específicos (Akrong, 1991).

Na religião tradicional, Deus é concebido relativamente às divindades como o mensageiro ou servo de Deus num governo teocrático do mundo. Este tipo de teísmo, que é diferente do politeísmo grego, provou ser problemático para descrever a estrutura de Deus no pensamento africano. A teoria de Idowu da religião tradicional africana como “monoteísmo difuso”, ou a ideia de Mbiti de que as divindades são atributos da presença de Deus no mundo, ou minha própria visão de Deus como comunidade de relações, tudo isso são tentativas de arcar com a estrutura peculiar do Deus africano (Akrong, 1991). De novo, o *muntuísmo* de Placide Tempels, ou a ideia incitante de J.B. Danquah de que Deus é o maior ancestral da raça humana (Danquah, 1944), tudo isso são tentativas de manifestar a natureza relacional do Deus africano e do relacionamento entre Deus e as divindades, os seres humanos e a criação como parte da natureza de Deus (Akrong, 1991).

A estrutura do Deus africano e a natureza peculiar da conceitualização cristã da mediação de Cristo estão no cerne de questões teóricas na teologia africana. Cristo deve assumir o lugar, os papéis e a função de todas as divindades que estão vinculadas de maneira insolúvel à estrutura da visão africana de Deus. A questão

que está em jogo não é a simples transferência de lealdade destas divindades para a supremacia de Cristo, mas sim o problema mais fundamental que é re-conceitualizar o papel das divindades de maneira independente como garantidores das próprias condições que tornam a salvação e a totalidade possíveis para o indivíduo. Esta função muito íntima das divindades no senso de identidade de pessoal e integridade moral do indivíduo é o que concorre com a valorização do papel de mediador de Cristo.

O próximo esclarecimento importante é o lugar dos ancestrais na vida quotidiana e nos negócios do cristão. Sua significância moral, política, intrafamiliar e interpessoal torna os ancestrais primordiais na organização social à medida que eles são os símbolos preeminentes de solidariedade da família e de identidade pessoal. Os ancestrais desempenham um papel em todo aspecto de cada dia da vida de uma pessoa. O desprezo pelos ancestrais de alguém é uma demonstração de desprezo por si próprio. O *status* espiritual deles e os rituais associados com sua veneração, portanto, parecem criar conflitos de lealdade para o crente cristão. A dificuldade é a seguinte: como os ancestrais devem ser tratados no cristianismo africano em geral e nas vidas de cristãos individuais e suas famílias em particular? Diante da significância espiritual deles, o que a fidelidade aos ancestrais realmente origina?

O debate em torno dos ancestrais está fundamentado numa incerteza básica sobre sua identidade e *status*, existe uma imprecisão discursiva sobre o que sua significância espiritual implica. Isto conseqüentemente leva a uma ambiguidade sobre se eles devem ou não ser cultuados, ou simplesmente venerados, na estrutura de crença tradicional.

Em segundo lugar, as pessoas imaginam como é possível combinar uma convicção genuína sobre as funções atribuídas aos ancestrais e ainda assim serem cristãos ao mesmo tempo.

Este conflito aparente continuará a ser um assunto urgente para os cristãos africanos porque os ancestrais ocupam um papel tão central na organização social.

Uma terceira questão perene na teologia e na experiência cristã africanas tem a ver com a maneira pela qual o cristão deve lidar com espíritos malignos e bruxas de uma forma que não estimule uma vida dominada por medos de bruxaria e uma mentalidade supersticiosa que explica todo acidente ou falta de sorte em termos de bruxaria. Finalmente e relacionada com o próprio núcleo do que significa ser um cristão africano, está toda a questão de como o Evangelho pode transformar nossa cultura e a evangelizar totalmente, de tal forma que as nossas duas questões e as nossas respostas previstas reflitam a nossa nova vida em Cristo.

A perspectiva teológica

Até agora nesta análise não se prestou muita atenção no que a teologia ocidental ortodoxa de religiões tem a dizer sobre a religião e a cultura tradicional africanas (Martey, 1993). Falando de maneira adequada o relacionamento entre religião tradicional e cristianismo é tratado sob as rubricas da teologia de religiões ou como um subtópico do Evangelho e da cultura. Isto implica que, formalmente, as religiões africanas devam ser tratadas a partir da perspectiva das normas do discurso teológico cristão.

As questões fundamentais que surgem quando a teologia cristã aborda outras religiões podem ser divididas em três: filosóficas, teológicas e práticas (John Hick, 1991). A categoria filosófica lida principalmente com o relacionamento entre reivindicações absolutas do cristianismo, ou em princípio os preceitos de qualquer outra religião em relação a outras tradições religiosas. Este é o tipo de enigma filosófico que estimulou o filósofo britânico David Hume a formular a problemática das reivindicações absolutas de

quaisquer tradições religiosas da seguinte maneira: como todas as reivindicações absolutas de todas as religiões são contraditórias, nem todas podem ser verdadeiras. A existência de uma contradição entre duas reivindicações significa que se uma for verdadeira então a outra deverá ser falsa e vice-versa. O problema para o qual Hume chamou a atenção de maneira famosa é a impossibilidade de estabelecer um critério infalível pelo qual medir todas as reivindicações religiosas com o mesmo rigor e integridade, sem incluir uma religião sob os cânones e pressupostos dogmáticos de outra. Também não podemos desenvolver uma medida infalível para compararmos doutrinas religiosas concorrentes. Além disso, a experiência histórica e prática não fornecem nenhuma prova empírica além de simplesmente estabelecer que o comportamento cristão é moralmente superior às ações voluntárias dos seguidores da religião tradicional africana ou de qualquer outra religião (John Hick, 1991). Portanto, os problemas filosóficos relacionados com as reivindicações absolutas do cristianismo logicamente apontam para um tipo de relativismo que não permite que uma religião reivindique ser superior a outras religiões de acordo com princípios dogmáticos. Foi este problema de não conseguir estabelecer as reivindicações absolutas do cristianismo como sendo indubitáveis que mudou o discurso teológico sobre outras religiões para princípios relativistas que supõem que todas as religiões articulem formas diferentes de procurar e de experimentar o divino, sendo que cada uma delas é verdadeira nas suas próprias formulações doutrinárias e nas suas próprias tradições (Paul Knitter, 1987).

O problema teológico revelado como uma reivindicação absoluta do cristianismo é como é que Deus criaria um sistema mundial em que Deus escolhesse uma religião como o meio de salvação e em que todos aqueles que estivessem fora desta religião morreriam, independentemente de terem tido ou não a oportunidade de ouvir falar desta religião escolhida por Deus. Que

tipo de Deus trataria seus filhos desta forma? A dubiedade moral de uma circunstância dessas se impõe claramente a toda justiça e equidade, que temos o direito de exigir de um Deus de amor. O problema teológico aqui tem a ver com o caráter, a força, o domínio e a própria natureza de Deus revelados para nós em Jesus Cristo.

Além disso, a reivindicação exclusiva de qualquer religião específica numa sociedade moderna pluralista cria problemas práticos para a coexistência pacífica entre comunidades com crenças divergentes. Sabe-se muito bem que revoltas violentas e o conflito prolongado foram gerados pela denegrição e pela demonização de um grupo religioso por outro. Estas preocupações teológicas e sociais devem inspirar a integração de uma análise cristã cuidadosa da religião tradicional como parte da teologia africana. No entanto, até agora as abordagens da enculturação e da aculturação ignoraram este aspecto mais importante do encontro entre a religião tradicional africana e o cristianismo. E à medida que as sociedades africanas se tornam mais complexas, cosmopolitas e pluralistas, os teólogos africanos não podem abandonar a responsabilidade de lutar contra toda a questão de legitimizar doutrinariamente outras religiões, especialmente religiões tradicionais africanas. A situação sobre o continente torna isto imperativo porque o aumento dos incidentes de conflitos religiosos intra e inter-religiosos impedem gravemente o desenvolvimento socioeconômico.

Mas de longe a questão mais urgente para a teologia africana é a demanda por uma teologia de religião tradicional africana de acordo com seus próprios princípios filosóficos. Isto significa que as normas e os critérios teológicos que deveriam regular o relacionamento entre a religião tradicional e o cristianismo não podem ser totalmente alheios ao contexto cultural em que a religião tradicional tem sua significância. Historicamente, o relacionamento entre o cristianismo e a religião tradicional tem

sido determinado por circunstâncias ideológicas, culturais e históricas que estão principalmente em contradição com princípios religiosos quando eles têm absolutamente qualquer influência sobre a teologia – estas sendo as circunstâncias do imperialismo cultural, da hegemonia cultural, das ideologias antagonistas de dominação e liberação da opressão. Até agora na nossa análise destes cenários no relacionamento histórico entre a religião tradicional e o cristianismo, não descobrimos nenhum discurso que lide com a questão do *status* de religião tradicional na teologia africana.

A religião tradicional africana, assim como outras religiões, pode ser vista como um sistema de crença e também um caminho para a salvação daqueles que utilizarem seus recursos espirituais para obter a plenitude da vida aqui e agora (Akrong, 1991). E a religião tradicional, como a alma da cultura africana, é a crença que fortalece a cultura tradicional de baixo para cima. De maneira ainda mais importante, o sistema de crença da religião tradicional tem sido a base historicamente na qual tanto o cristianismo quanto o islamismo foram apropriados na África. De fato, o modo de apropriação tanto do cristianismo quanto do islamismo foi regulamentado culturalmente pelas normas, pela filosofia e pelos ideais da religião tradicional. Portanto, a religião tradicional tem sido parte *ipso facto* da ecologia espiritual que tem ajudado tanto o cristianismo quanto o islamismo a se fixarem na África. Então quando Osagyefo Dr. Kwame Nkrumah alegou que a África tem três tradições espirituais – o islamismo, o cristianismo e as religiões tradicionais – ele estava se referindo de maneira justificável à contribuição da cultura africana para moldar estas tradições religiosas na África.

A religião tradicional, assim como outras religiões, tem seus rituais, símbolos e sistema de crença. Pode-se rejeitar os rituais e os símbolos enquanto se sustenta as crenças como a base de apropriar

o cristianismo, como ocorre em boa parte do cristianismo popular na África hoje em dia, especialmente as variedades pentecostal e carismática. Enquanto os procedimentos rituais específicos e o simbolismo podem pertencer de maneira singular à cultura tradicional, as crenças e ideias têm ressonância em outras tradições religiosas e podem ser descritas de maneira adequada como parte integral de toda a busca religiosa humana. A distinção entre rituais e símbolos, de um lado, e as crenças, de outro, apesar de planejada e sutil, pode ajudar a abordar esta importante questão levantada mais cedo nesta discussão: Será que a conversão da fé e a conversão cultural são a mesma coisa? Será que alguém pode ter uma conversão genuína de fé sem também passar por uma conversão cultural (o contrário não é logicamente equivalente)? Idealmente, a conversão de fé deve levar à conversão cultural, mas este nem sempre é o caso, porque na vida real a conversão da fé nem sempre é seguida pela conversão cultural. Enquanto a conversão da fé significa a aceitação de crenças, a conversão cultural origina mudanças específicas no modo de vida, na cultura e nas atitudes de alguém.

Isto significa que a tarefa do evangelismo e da missão cristã na África não pode se limitar a ganhar almas. O cristianismo também deve conseguir evangelizar e transformar a cultura e a crença africanas para apoiar e ampliar seu evangelismo e sua missão. A transformação da cultura e das crenças africanas deve ser uma parte integral da missão da Igreja na África porque é apenas através da metamorfose de cultura e crenças que nós podemos produzir um cristianismo africano autêntico, capaz de fazer uma contribuição para a tradição cristã em geral da mesma forma que outras culturas fizeram.

* * *

Abraham A. Akrong é pesquisador sênior e chefe da Seção de Religião e Filosofia do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Gana. Também é professor adjunto de filosofia africana e cristianismo africano, no *Trinity Theological Seminary*, em Legon, onde também atua como diretor do Instituto de Mulheres e Cultura. Rev. Dr. Akrong foi educado na Universidade de Gana, *Trinity Theological Seminary*, em Legon e na *Lutheran School of Theology*, em Chicago, Illinois. É ministro e pastor ordenado na Igreja Presbiteriana de Gana. Foi pesquisador visitante no *Louisville Presbyterian Seminary*, *Catholic Theological Union*, em Chicago, *McCormick Theological Seminary* e *Union Theological Seminary*, em Virgínia. É diretor do *Legon Centre for the Study of Mission* no novo Ministério de Negócio e da Cultura da Chefia, de Gana e ex-membro da antiga Comissão Nacional de Gana Sobre a Cultura. Seu foco está na interdependência da religião africana tradicional com a doutrina cristã para o propósito de efetivamente transformar a vida quotidiana africana no seu contexto através da mensagem cristã.

CAPÍTULO 19

A INTERAÇÃO DE CONCEITOS TRADICIONAIS E MODERNOS DE SAÚDE

Rose Mary Amenga-Etego

Introdução

Com o aumento atual da popularidade do tratamento de *saúde* alternativo, houve um retorno ativo a princípios e formas de cura “tradicionais” em Gana. Uma quantidade incontável de estórias retrata a interdependência entre a prática de saúde moderna e os tratamentos tradicionais. Enquanto algumas pessoas com acesso a hospitais sempre usam remédios alopáticos receitados por um médico e consultam profissionais, outros que podem escolher preferem curandeiros e remédios tradicionais. Mas, para uma grande maioria de ganenses, a melhor opção é uma combinação dos dois sistemas, do qual se depende de maneira complementar¹. Desde sua introdução em Gana, o sistema moderno de tratamento

¹ Por exemplo, entre os habitantes da cidade é comum tratar queimaduras com ervas medicinais, mas ir a um hospital para cuidar de membros quebrados. Ainda assim, até mesmo em casos graves de doenças, como membros quebrados, os pacientes administram analgésicos, massagem, antibióticos e mezinhas por conta própria. Veja David Brokensha (1966, p. 155).

de saúde sempre acomodou os sistemas e as práticas tradicionais de saúde e competiu com eles.

Uma ilustração excelente desta integração dinâmica é exibida na complexidade do conceito Nankani de saúde e no seu uso dos dois sistemas de saúde ao mesmo tempo. Este capítulo ilustra que o conceito contemporâneo de saúde entre os Nankani não é estritamente “tradicional” e também não é nem estático nem reacionário ao rejeitar esquemas de tratamento médico modernos. Suas práticas tradicionais de saúde continuamente passam por mudanças, sempre ancoradas nas *yaaba malima* (práticas ancestrais). Tanto a crítica construtiva da saúde moderna às formas antigas quanto os novos serviços de tratamento de saúde, educação formal e urbanização contribuíram de maneira significativa para estas mudanças. Conforme um ditado Nankani ilustra de maneira adequada este processo de mudança, eles se juntam ao camaleão para dizer “só o tolo não sabe quando mudar para se adaptar ao novo ambiente”. Este ditado encontra aplicabilidade nas inovações e mudanças que as pessoas incorporaram ao seu sistema de saúde tradicional, um sistema em que o aspecto espiritual da saúde é sempre central, nunca removido, mas cuidadosamente integrado para proporcionar significado e satisfação além das realizações científicas físicas no mundo moderno.

Os Nankani são um grupo étnico local na parte norte de Gana. Nankani é, antes de tudo, um idioma². A palavra Nankani é usada para se referir a um idioma, a uma identidade étnica e para especificar uma área geográfica, dependendo do contexto do seu uso. Como uma identidade étnica em Gana, ela apresenta as pessoas que falam esse idioma como um grupo ou comunidade culturalmente identificável. Eles são um dos dois grupos étnicos no Distrito de Kassena-Nankani da Região Oriental Superior de

2 Como idioma, também se escreve e se chama de Nankanse ou Nankani. Os Kassenas, no entanto, o chamavam de Nankana dando-lhe uma variante adicional.

Gana³. Eles ocupam as zonas administrativas oriental, central e sul do distrito. Apesar da presença precoce do islamismo e do cristianismo na área, os Nankani seguem predominantemente a religião africana local⁴. Com uma alta porcentagem da população vivendo uma região rural e tendo uma taxa de alfabetização baixa e cavalgando pelos mundos da tradição e da modernidade, atualmente muitos Nankani não estão certos em relação às suas opções e comportamento de busca de saúde. Armadas com a confiança de que *timmm ka degere taaba* (os remédios não se anulam) as pessoas combinam remédios tradicionais e modernos para a saúde quando estão sofrendo uma crise de saúde. Apesar da polêmica em torno do papel de fatores sobrenaturais em condições de saúde, numa visita de campo recente observou-se que alguns dos especialistas em rituais são confortavelmente comparados a técnicos de laboratório, farmacêuticos e o grande número de funcionários médicos no serviço de saúde moderna. Especialistas em rituais tradicionais (padres tradicionais, profetas ou adivinhos, curandeiros e herbalistas⁵) lidam com forças sobrenaturais em relação à saúde⁶. Incluso no termo genérico “forças sobrenaturais” estão as bruxas e feiticeiras que algumas pessoas tradicionais assim como estudiosos identificaram como arquitetos do mal e da doença⁷.

Uma compreensão ampla e interpessoal da saúde

A palavra inglesa *health* (saúde) não tem nenhuma tradução direta em Nankani. Tanto a compreensão Nankani quanto sua abordagem em relação à saúde são bem diversas e diferentes.

3 Peter Barker (1986, p. 99) e A.K. Awedoba (2002, p. 25)

4 Ghana Statistical Service (2000) Population and Housing Census.

5 Thorpe, *African Traditional Religions: An Introduction*, 116 e Taylor, *Primal World Views: Christian Dialogue with Traditional Thought Forms*, 51.

6 S. A. Thorpe (1991, p. 122-125); John B. Taylor (1976, p. 50-53).

7 M. F. C. Bourdillon (2000, p. 176-197); Peter Sarpong (1974, p. 45-47); John J. Collins (1978, p. 119-130).

Tradicionalmente, saúde entre os Nankani é referida como *inn masum* (sombra ou frescor corporal). Isto se refere a um estado em que se acredita que o corpo esteja na sombra protetora e nas bênçãos dos seres espirituais disponíveis para esse corpo. O corpo “está fresco”, “em paz” ou “descansando” de qualquer doença física ou espiritual porque está sob a sombra protetora dos seres espirituais que são os arquitetos da vida, da saúde, da vitalidade e do bem-estar. Em algumas ocasiões, a saúde é vista como *gɔɔm gisiga* ou *gisi gɔɔm* (sono). Isto está relacionado com a um estado de desfrutar de um sono bom, saudável e pacífico. Diz-se que alguém tem um sono saudável baseado na ausência de qualquer doença ou perturbação espiritual ou física. A saúde está relacionada com uma vida harmoniosa e com um estado pacífico de bem-estar em que os componentes físico e espiritual da pessoa estão “sintonizados” um com o outro. Isto inclui os relacionamentos interpessoais de alguém. Assim, o conceito é ampliado muito além de simples sintomas físicos e funções do corpo. Conforme John S. Mbiti (1975, p. 134) observa de maneira correta, “a doença não é apenas uma condição física”; a saúde e a doença abrangem toda uma coleção de condições religiosas e culturais.

Da perspectiva tradicional, uma violação de relacionamentos pessoais gera desarmonia e confusão, o que resulta em doença ou saúde precária. A saúde e a cura são empreendimentos espirituais que envolvem a manutenção de relacionamentos bons e harmoniosos dentro de e entre indivíduos e suas comunidades. Escrevendo sobre o “catolicismo Asante”, Pashington Obeng também observou que entre os Akan:

yadee (doença) é expressiva de relacionamentos perturbados que afetam os outros e o mundo espiritual e pode ser atribuída a uma punição aplicada pelos *nananom nsamando* [ancestrais], a

uma mágica ruim feita por alguém ou a um inimigo que use feitiçaria⁸.

Assim como no caso dos Nankani, este vínculo direto de saúde e espiritualidade é a regra. Consequentemente, restaurar a saúde leva à restauração do equilíbrio social ou a um *status* quo anterior e exige um diagnóstico adequado da(s) fonte(s) da desarmonia. Este processo restaurador envolve tanto o componente espiritual quanto o físico da vida.

Numa discussão com Ncho Anagdene (2007) de Naga, ele descreveu a saúde como *yaaba jugo* (uma coisa ancestral). Ele explicou que apesar de a *nasaara timm* (medicina moderna) ser útil, “nós confiamos no que sabemos e no que sabemos agora; nós herdamos dos nossos pais”. Elaborando o processo de busca da saúde tradicional, ele explicou:

Se, ao despertar do novo dia, alguém da minha área não tiver *gise* (dormido), ofereço à pessoa um pouco das preparações herbais conhecidas e mantidas pela família. Para casos graves ou prolongados, derramo um líquido aos nossos *yanduma* (ancestrais). Como chefe da família (*yidana*), saio para *bise* (ver, procurar ou consultar o profeta) para assegurar a(s) causa(s) de *gɔgara* (sono) assim como o remédio necessário para ele⁹.

Explicando mais, Anagdene observou que a libação abre as portas espirituais para aquele que deseja ganhar acesso ao plano espiritual para afirmar a(s) causa(s) da *gɔgara*. Ela também melhora as chances de encontrar soluções para a *gɔgara* específica. Portanto, a religião é uma espada de dois gumes. Não se trata apenas de uma fonte de doença. Ela é fundamental para assegurar a saúde.

8 Pashington Obeng (2000, p. 376).

9 Ncho Anagdene foi entrevistado em sua casa, em 23 de fevereiro de 2004.

Conforme Noel Q. King (1970, p. 57) ilustra, um *mganga* (médico tradicional) em Kampala diagnosticou a falta de responsabilidade para com “a vila de uma pessoa e seus espíritos [...]” como a fonte da doença e da falta de progresso. Portanto, a irresponsabilidade espiritual é não apenas uma fonte de doença, mas também deixa as pessoas sujeitas a ataques de bruxas e outros êmbolos do mal¹⁰. Portanto, a necessidade de lidar com questões de saúde a partir das duas perspectivas é crucial no setor tradicional.

Por outro lado, o moderno tratamento de saúde é claramente definido como “[um] estado de bem-estar físico, social e mental completo e não apenas a ausência de uma doença ou enfermidade”¹¹. Esta definição direta não é apenas estranha para os Nankani, mas também é dúbia numa visão Nankani. Numa discussão recente com Ndaah¹², ele questionou a sabedoria da *nasaara* (pessoa moderna) descrita nesta definição. Retoricamente, ele perguntou se pessoas que nascem com deficiências físicas permanentes como os cegos, os mancos, os surdos e os mudos são doentes? E no mesmo tom ele imaginou se a *nasaara* acha que sabe mais do que *Winε* (o Ser Supremo/Deus). Ele concluiu sua crítica dizendo: *nasaara kan nyaŋe pelege Winε* (a pessoa moderna não consegue revelar os segredos do Ser Supremo). De acordo com Ndaah, a primeira parte da definição “[um] estado de bem-estar físico, social e mental completo” é absurda. De acordo com a sua perspectiva, os terrestres não podem decidir por *Winε*. Além disso, o profissional da saúde moderno não pode prever o destino daqueles que ainda não nasceram.

Na prática, o começo da doença é o período de maior ansiedade na experiência quotidiana de uma pessoa e exige os diagnósticos corretos nos dois sistemas. Para o tradicionalista ou modernista

10 M. F. C. Bourdillon (2000, p. 176-197); John Joseph Collins (1978, p. 119-130). Veja também David W. Brokensha (1978, p. 155).

11 Constituição da OMS, 1948.

12 Ndaah foi entrevistado na sua casa, em Kologo, em 12 de fevereiro de 2006.

individual, isto pode começar com o uso do primeiro socorro disponível e conhecido de ervas ou drogas. As diferenças surgem se os sintomas persistirem. Para o tradicionalista, as forças espirituais, como causas tanto da saúde quanto da doença, são a primeira instância à qual ele recorre. Em circunstâncias desesperadoras, uma vítima de doença gritará ou implorará, *Winε! beni eηε* (Deus! O que aconteceu?) com um derramamento imediato de libação. A libação podia ser derramada para os *yanduma* (ancestrais), *segrε* (espírito guardião) ou para a divindade mais adequada da família. Conforme Anagdene esclareceu numa conversa, uma doença persistente exige uma busca diagnóstica adequada com o auxílio de um profeta. Com uma galinha¹³, um homem da família corre para o profeta mais próximo para consulta. Depois disso são dadas as receitas rituais. Enquanto estas solicitações de ajuda estão sendo seguidas, remédios herbais e outras formas de cura podem ser aplicados. Às vezes isto inclui uma visita ao hospital. A principal coisa a se fazer é procurar a cura a partir de todas as fontes disponíveis. Se a morte ocorrer depois de todas estas tentativas, o tradicionalista reclina com uma expressão de resignação, dizendo que é *paala* (destino) ou *Winε san ka ko, tiηa kan di* (se Deus não matar, a Terra não comerá). Este ditado reconhece a autoridade suprema do espiritual sobre o físico. De acordo com os Nankani, as forças do plano físico estão sujeitas à vontade suprema de *Winε*. E, conforme eles estão conscientes, isto permanece verdade independentemente de qual sistema de saúde específico é envolvido para intervir.

Por outro lado, o sistema de saúde moderno exige que os sintomas de doenças sejam relatados ao centro de saúde mais próximo precocemente para que haja um diagnóstico e um tratamento eficazes. Na maioria das comunidades rurais, essas instalações não estão disponíveis localmente e os meios para se chegar ao centro de saúde mais próximo apresentam desafios

13 Meyer Fortes (1987, p. 5).

insuperáveis, tanto financeiros quanto de outros tipos¹⁴. Onde essas instalações são acessíveis, também pode haver problemas de pessoal, de equipamentos ou de remédios inadequados. Independentemente de todos estes obstáculos, as exigências financeiras do sistema de saúde e os custos indiretos ocultos são muito maiores do que muitos agricultores de subsistência rurais podem pagar. Alguns entrevistados também reclamaram da posição altamente vulnerável e às vezes impotente de famílias que visitam centros de saúde. A alienação da visão de mundo tradicional foi descrita de maneira adequada por Bolaji Idowu (1974, p. 1-10) “em todas as coisas religiosas” e também reflete o conceito africano de solidariedade¹⁵. Isto causa grande dificuldade psicológica para as famílias de pacientes nos centros de saúde modernos. De acordo com algumas pessoas, não apenas os componentes espirituais da saúde são excluídos, mas os membros da família também são excluídos tanto da busca por uma cura quanto do processo da sua administração. Ainda que essas crenças e práticas tradicionais sejam vistas como supersticiosas, elas ajudam as pessoas a se adaptarem, processarem e aceitarem crises de saúde que, não fosse por elas, seriam incomensuráveis e traumáticas como as que também podemos encontrar no moderno sistema de saúde.

Devido a estas diferenças, os dois sistemas de saúde são claramente diferenciados pelas pessoas que se referem a *tibga* (tratamento) como distinto de *timmm* (remédio) e *nasaara tibga* (tratamento moderno) em contraste com *nasaara timm* (remédio moderno). Nestas categorizações, a forma tradicional é considerada como regra, enquanto o sistema moderno é considerado como o “outro”, merecendo a qualificação adequada

14 “0902 – Kasena Nankana District”, 2000 Population and Housing Census, Ghana Statistical Service and Fact Sheet No. III, Population of Ghana: Demographic and Socio-Economic Indicators by District, set. 2005.

15 Veja também John S. Mbiti (1969, p. 1).

como *nasaara*. *Tibga* e *timm*, portanto, são termos genéricos para tratamento e remédio, respectivamente. *Timm*, no entanto, é classificado em *nyaga* (raízes ou ervas em geral) ou *musa* (preparo herbal seco com forma de bola). No comportamento tradicional de busca pela saúde, pergunta-se ao indivíduo se ele *poose nyaga* (solicitou um tratamento com ervas, ou “buscou tratamento ou cura”). Apesar de a palavra *poose* significar “saudar” ou “agradecer”, aqui ela é usada no sentido de “buscar”, “solicitar” ou “consultar” ajuda. Neste sentido, tanto o uso local quanto os significados literais das palavras se referem ao sistema de saúde tradicional e ao comportamento de buscar saúde. Ao abordar serviços e profissionais de saúde modernos, pergunta-se ao indivíduo se ele foi ao *docta yire* ou *asibti* (casa do médico ou hospital). Estas distinções sugerem que os Nankani lidam igualmente com os diferentes sistemas de saúde disponíveis para eles. Durante todo o estudo, ele encontrou informantes que enfatizaram de maneira específica e recorrente a saúde reprodutiva, que motivou uma extensão da investigação sobre as práticas reprodutivas das pessoas. Debates revelaram que a saúde reprodutiva é um fator central na interação geral de dois sistemas de saúde entre os Nankani e é absolutamente central aos seus próprios conceitos de saúde geral, tanto para a pessoa quanto para a comunidade.

Saúde reprodutiva

A saúde reprodutiva para os Nankani apresenta componentes religiosos e culturais. A saúde reprodutiva está proximamente relacionada com os conceitos de maturidade individual, bem-estar e ser humano¹⁶. Dependente da *concepção* e da criação de filhos, a saúde reprodutiva é uma das principais preocupações dos Nankani. Tradicionalmente, a concepção de filhos ocupa um lugar central no esquema geral da vida social. Indivíduos, famílias

16 Mercy Amba Oduyoye (1992, p. 12-14).

e comunidades inteiras reagem à questão da saúde reprodutiva com grande paixão e ansiedade. Por causa do sistema e das práticas de culto patrilineares e ancestrais entrincheiradas dos Nankani, a concepção de filhos e a saúde reprodutiva têm consequências de longo alcance que superam por ampla margem a escolha de um indivíduo ou necessidades de saúde biológicas específicas, tal como interpretadas pelo sistema médico moderno de conhecimento. A perspectiva Nankani contrasta muito com o sistema de saúde moderno, em que a prerrogativa pessoal e indicadores fisiológicas indivíduos são fundamentais e decisivas sobre o que se deve fazer para afetar uma cura.

No sistema de crença dos Nankani, as necessidades da saúde reprodutiva são determinadas pelos ancestrais. Apesar de *Winε* ser o autor da vida e da reprodução, os ancestrais são o elo entre *Winε* e a linhagem. Portanto, eles são uma fonte importante e imediata de instruções sobre a manutenção e a restauração da saúde reprodutiva.

Tradicionalmente, a completude do ser humano é alcançada por meio do casamento e da concepção de filhos, pois estes fazem o indivíduo entrar no círculo plenamente amadurecido da vida em família e na comunidade. Considera-se desastrosamente desafortunado morrer sem ter nenhum filho. Uma morte sem filho é considerada uma aniquilação total do morto da família e da comunidade¹⁷. Esta crença é expressada em funerais pela pergunta *a base poore* (ele ou ela deixou para trás), ou seja, ele ou ela deixou para trás algum filho, ou simplesmente, ele ou ela concebeu? Se a resposta for afirmativa, a reação torna-se *la ka samm* (não está estragado) significando, “nem tudo está perdido”. Se a resposta for negativa, a reação torna-se *ninbɔɔ* (piedade), significando o fim da genealogia da pessoa.

17 Yetunde A. Ola-Aluko e Patrick Edewor (2002, p. 20).

De acordo com a tradição Nankani, a sobrevivência contínua de uma pessoa e a obtenção da ancestralidade depende da concepção de filhos. Especialmente importante é o nascimento de filhos, pois na sociedade patrilinear, é o filho que herda e mantém o domicílio em que o morto é lembrado. Também é o filho que reconhece, institui e homenageia formalmente o morto como ancestral. Escrevendo sobre os Tallensi, Meyer Fortes observou que:

O ser humano não é considerado completo ou pleno até que a ancestralidade seja assegurada e, para isto, é preciso ter filhos que sobrevivam, pelo menos um filho para instalar a pessoa como ancestral. Portanto, morrer sem filho algum não apenas condena a pessoa ao esquecimento, mas também nega todo o ser humano que poderia estar ativo durante uma vida. Portanto, ter e criar filhos é o maior objetivo da vida¹⁸.

É através deste relacionamento interdependente que se enfatiza de maneira indevida a saúde reprodutiva. Enquanto os mortos dependem dos filhos para serem instituídos e homenageados como ancestrais, os vivos também dependem dos ancestrais mortos para seu próprio reconhecimento sociocultural de ser humano e integridade que acompanha a concepção de filhos. Portanto a obtenção e o reconhecimento da ancestralidade dependem da saúde reprodutiva. Assim, os ancestrais mortos estão integralmente vinculados à saúde reprodutiva, sendo percebidos pelos vivos como sua fonte. Problemas que surgem nesta área são uma acusação aos ancestrais. Os membros da comunidade costumam se referir a esses ancestrais com o ditado *ba ka wam malkɔ* (eles não vieram para se darem bem/terem sucesso/se desenvolverem). Naturalmente relacionado com isso,

18 Meyer Fortes (1987, p. 193).

a recusa a conceber filhos não é apenas uma transgressão contra a integridade da própria pessoa e sua busca pela ancestralidade. Também é uma tentativa grosseira de descontinuar o sistema de linhagem patriarcal e de impedir a reencarnação. Em resumo, é algo impensável.

Um ponto crucial de diferença entre o sistema moderno e o tradicional de tratamento de saúde é que a teoria patogênica da infertilidade reconhece a responsabilidade causal potencial dos homens, enquanto o setor tradicional a excede completamente. Onde a infertilidade é claramente evidente, é ela discretamente “selecionada” para proteger a credibilidade sexual do homem e sua integridade. Isto pode explicar em parte a ausência do apoio público dos homens a programas de saúde reprodutiva modernos em áreas rurais. Entretanto, os *nankani* prestam muito atenção em questões relacionados com o tratamento pré e pós-natal, com a saúde da mãe e da criança e com o planejamento familiar.

Tratamentos pré e pós-natal

Os *nankani* reconhecem o pré-natal e o pós-natal como o principal aspecto para seu sistema de saúde reprodutiva e eles o infundem com significância sociocultural e espiritual. Apesar de os dois sistemas de saúde prestarem atenção na distribuição de tratamento de saúde das mães, seus métodos e suas práticas são diferentes. A urgência ativa no sistema moderno para estimular as mulheres a participarem de programas pré e pós-natais é criticada pelo setor tradicional como envolvendo o consumo “desnecessário” de remédios e injeções. Para o tradicionalista, algumas destas práticas modernas transgridem tabus espirituais.

Observou-se no campo que práticas tradicionais vão muito além de tabus alimentares. Elas exigem a delimitação e a restrição parciais da mobilidade de mulheres grávidas sob uma *chisi fupiiim*

(agulha do tabu), em que se fala para as mulheres grávidas que seus bebês ainda por nascer pediram para não serem levados além de certa distância de casa até que eles possam fazer isso sozinhos depois de nascer. Ou mães grávidas poderão aprender que agulhas na forma de injeções e outras exigências médicas envolvendo o uso de uma agulha são tabus. Isto automaticamente nega a participação em programas modernos de maternidade.

Apesar das limitações no tratamento tradicional para a maternidade, alguns entrevistados igualaram de maneira empolgada estas práticas ao sistema moderno de imunização. Estas incluem práticas voltadas para impedir *niiŋa* (literalmente um pássaro) com febre convulsiva¹⁹ e *kasowa* (imunização contra o sarampo). Com *niiŋa*, os bebês são enviados a herbalistas para fazerem algumas incisões nos seus corpos e para esfregar medicamentos com o objetivo ou de impedir ataques futuros ou para assegurar que eles sejam mais amenos. A imunização tradicional contra o sarampo exige a colocação de um *zoom kile* (bocado da farinha tradicional) nas mãos de uma criança infectada e compartilhá-lo entre as crianças saudáveis. Diz-se que o método apresente a doença às crianças saudáveis para permitir que elas desenvolvam alguma resistência antes de qualquer possibilidade de epidemia. De acordo com os entrevistados, estas práticas foram e continuam sendo fundamentais para a sobrevivência de crianças em várias casas da área. Apoiando corretamente esta interpretação, Lloyd Timberlake (1985, p. 157) afirmou na sua obra que estas opções são preferíveis “primeiro porque os remédios “tradicionais” são o único tipo de remédio ao qual muitos africanos têm acesso e, em segundo lugar, porque muitos destes remédios foram considerados eficazes”.

19 Este tipo de febre costuma evoluir para convulsões em crianças. Uma segunda precaução é dada durante o estado convulsivo quando um homem carrega a criança. Acredita-se que o espírito de personalidade de um homem seja forte o suficiente para se agarrar ao espírito da criança para impedir que ele vá embora até que se busque o tratamento correto.

Saúde da mãe e da criança

A saúde da mãe e da criança são polêmicas em várias culturas, inclusive os Nankani. Enquanto aqueles que aderem à prática de saúde moderna explicam os benefícios de seus procedimentos para as mulheres grávidas, alguns membros da comunidade expressam grande preocupação com rituais ocidentais. De acordo com Adongoma, o sistema de saúde moderno substituiu até mesmo as injunções mais sábias por remédios. Portanto, com hábitos alimentares irregulares e grandes quantidades de remédios, muitas mulheres grávidas acabam ficando com estômagos pesados e bebês gordos. Isto resulta em vários *paaseŋo* (episiotomia, o corte da abertura do canal de nascimento para facilitar o parto) e *larege* (nascimentos por cesariana). Ela argumentou que, fora os problemas financeiros relacionados com estas cirurgias, a maioria dos casos eram evitáveis com prescrições alimentares adequadas como *seero* (mel) e *boŋto* (um vegetal em folha gosmento preservado seco devido ao seu valor nutritivo). Esta aplicação se assemelha ao gel usado por trabalhadores de saúde modernos. No que diz respeito a restrições alimentares, uma atendente de nascimento tradicional observou que alguns tabus eram benévolos para regular o tamanho de bebês não nascidos e, assim, facilitar o parto. De especial interesse, foi a explicação de que se pedia a mulheres que estavam de cama durante a gestação ou que suspeitassem estar carregando bebês grandes para comerem um pouco de *seero* no seu último trimestre para reduzir o tamanho do bebê e, assim, facilitar o parto. De maneira semelhante, o *boŋto* era usado durante nascimentos difíceis para auxiliar o processo de parto. Isto é feito simplesmente adicionando água ao vegetal seco e aplicando o líquido gosmento.

Mas todas as técnicas mencionadas anteriormente são consideradas auxiliares ao *paala* (destino) da mulher em questão.

Conforme R.S. Rattray (1932, p. 166) relaciona no seu estudo dos Nankanse, um profeta é consultado durante a gestação para determinar o destino da mulher em relação ao nascimento do filho²⁰. A procura do destino não se concentra apenas no destino da mulher. Ela se estende à criança por nascer, cujo destino poderá tornar determinadas práticas tabus. Isto inclui o destino “de voltar” (morrer ou no parto ou pouco depois). A partir da perspectiva tradicional, é reconhecido, corretamente, que em algumas ocasiões, a vitalidade da mãe e da criança não são garantidas nem mesmo pelas capacidades da tecnologia de saúde moderna.

Planejamento familiar

Certa vez, quando um enfermeiro de saúde comunitária observou a importância para a saúde da mãe do planejamento familiar, do espaçamento entre os filhos, da prevenção de gestações indesejadas, da prevenção de DSTs e do controle populacional, um tradicionalista respondeu que tudo isto promovia a destruição de valores tradicionais ao estimular a promiscuidade feminina e abortos. Ele explicou que algumas das práticas tradicionais em torno de mães que amamentavam, os conceitos de *nyeya* (rejeição de uma criança cuja mãe engravidou jovem) e *gyankone* (termo pejorativo que significa bastarda) atendia bem à comunidade e promovia boas práticas de planejamento familiar. Ele observou que tradicionalmente os bebês eram alimentados com o leite materno até que eles conseguissem andar, brincar, falar e comer sozinhos. Não havia nenhum tempo específico estabelecido para amamentar os bebês. Diferentemente dos três anos que Rattray registrou (1932, p. 163-164), o informante tradicionalista disse que o desmame dependia do crescimento e do bem-estar efetivos de cada criança e que não havia nenhum limite de tempo fixo ou preferido para a amamentação. Noel King vê nisto o amor que os

20 R. S. Rattray (1932, p. 166).

africanos têm por bebês (1970, p. 64-65). Apesar de o período de amamentação não excluir outros alimentos e bebidas, as pessoas torcem o nariz para o desmame precoce. O período de lactação também é considerado um período de abstinência sexual para a mãe. As mães aderiam firmemente a isso até o surgimento de práticas modernas de controle da natalidade. O desmame precoce dos bebês, o sexo durante a amamentação e gestações prematuras ou na adolescência eram escandalosos, especialmente para as mulheres envolvidas. Quando se descobria que mães que amamentavam estavam grávidas elas eram ridicularizadas e menosprezadas, por exemplo, pelo epíteto insultante *ba nyeri ba koma* (elas geram filhos em intervalos muito pequenos). Mulheres cujos filhos nasciam após um intervalo pequeno eram perguntadas de maneira grosseira e retórica se eram plantas okra. De acordo com o grupo observado e entrevistado, estas reprimendas e práticas asseguravam que os pais dessem o cuidado e a atenção necessários aos seus bebês e assegurassem o crescimento saudável de recém-nascidos enquanto também serviam como método de planejamento familiar.

Preocupações finais

Duas conclusões importantes podem ser derivadas destas descobertas. Diferentemente do conceito moderno de saúde, as noções tradicionais de saúde dependem da interdependência de fatores sobrenaturais (espirituais) e naturais (biológicos)²¹. A partir da perspectiva tradicional, os dois fatores são fundamentais em relação à forma e à causa de qualquer incidente de doença. O prognóstico, o diagnóstico, o tratamento e a cura dependem tanto do conhecimento espiritual quanto do conhecimento biológico. Todo problema de saúde ou é causado ou é permitido ocorrer no sobrenatural, com o plano físico funcionando como

21 John J. Collins (1978, p. 106-131); David Westerlund (2002, p. 151-175).

o local para sua expressão. Portanto, sem rejeitar a(s) causa(s) natural(is) e biológica(s) ou o tratamento, o sobrenatural é considerado o centro de todas as preocupações com a saúde. A partir da perspectiva tradicional, os dois componentes precisam ser sincronizados ou levados a sério em todas as questões de saúde e os dois aspectos devem ser abordados para assegurar ou restaurar a boa saúde. Com consultas e rituais espirituais, tratamentos são estimulados juntamente com a prática dos seus tabus relacionados.

Mas ao mesmo tempo, tornou-se moda recusar qualquer compreensão ou aceitação de princípios tradicionais de tratamento de saúde. Conforme demonstrado por profissionais da saúde modernos, alguns Nankani torcem o nariz para visões tradicionais como sendo crenças supersticiosas e os vestígios de ignorância em contraste com os rituais dos profissionais de saúde modernos, que dependem de teoria científica e evidência comprovadas. Geoffrey Parrinder (1951, p. 15) observou que os europeus facilmente ridicularizam a noção africana de que atrapalhar o ritmo natural da vida resulta em consequências desastrosas, inclusive a interrupção da boa saúde. Essa ridicularização também surge a partir de alguns africanos treinados no Ocidente. Portanto, permanece importante continuar a analisar os mecanismos de defesa de pessoas que estão reagindo da maneira mais efetiva possível a mudanças de hábitos e estilos de vida, em meio ao caos de instalações de saúde deterioradas ou inexistentes e à ineficácia dos medicamentos e ao surgimento de epidemias e síndromes complexos, umas e outras resultantes, no longo prazo, da pobreza e da insegurança econômica.

Permanece uma questão aberta conciliar os sistemas de saúde tradicional e moderno de modo a garantir a máxima qualidade nos cuidados com a saúde da maioria dos ganenses.

* * *

Rose Mary Amenga-Etego é palestrante no Departamento para o Estudo de Religiões, da Universidade de Gana, em Legon, onde obteve os títulos de bacharelado e mestrado. Na Universidade de Edimburgo, concluiu doutorado em Religião Africana e Desenvolvimento Rural Sustentável no Norte de Gana, do Departamento de Estudos Religiosos da Escola da Divindade. Seus interesses de pesquisa são: a Religião Tradicional Africana e as questões sexuais no desenvolvimento. Atualmente, é coordenadora de Língua Inglesa para a África Ocidental do *Circle of Concerned African Women Theologians*. Atuou como coordenadora de Gênero e Desenvolvimento para o *Catholic Diocesan Development Office*, de Navrongo-Bolgatanga, na Região do Alto Leste de Gana. Tem trabalhos publicados sobre a violência contra as mulheres na sociedade contemporânea de Gana.



Formato	15,5 x 22,5 cm
Mancha gráfica	10,9 x 17cm
Papel	pólen soft 80g (miolo), cartão supremo 250g (capa)
Fontes	AaronBecker 16/22, Warnock Pro 12 (títulos); Chaparral Pro 11,5 (textos)