

coleção | RELAÇÕES
| INTERNACIONAIS

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

VOLUME I

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.

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.....277
Max Assimeng

Capítulo 8

A proteção da propriedade intelectual e da
biodiversidade vegetal africana329
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 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 existem, 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	vs.	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 “privilegio” 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 abstratos³³”.

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.

Escavidão

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 conivência 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 denegriram 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. Akiwowo (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.